

Профессор Александр Павлович Лопухин

**Православная Богословская
энциклопедия или Богословский
энциклопедический словарь. Том II
профессор Александр Павлович Лопухин**

Археология

Археология – наука о древностях. Впервые это слово употреблено Платоном, который понимает под Археологией историю прошедших времен. В этом же смысле употребляет данный термин Дионисий Галикарнасский и по его примеру иудейский историк Иосиф Флавий, озаглавивший свою историю народа еврейского «Ιουδαϊκή Αρχαιολογία», что обыкновенно переводится у нас: «Древности Иудейские». У римлян термину Αρχαιολογία соответствовало слово Antiquitates. Для обозначения древней истории им пользуется Цицерон, Плиний, им же озаглавливает Теренций Варрон свое сочинение «О человеческих и божественных вещах». Из христианских писателей термин Antiquitates употребляют в том же значении бл. Августин – «О граде Бож.» 6, 3 и бл. Иероним – «Против Иовин.». С XVI в. оба выражения принимают более определенное значение, употребляются для обозначения жизни и состояния прошедших времен, в противоположность истории, которая изучает деяния прошлого. Но еще и теперь ни в иностранной, ни в русской литературе не выработано одного, строго научного, определения Археологии. Главную причину этого является отсутствие единства во взглядах на ее предмет, задачи и метод. Так, по мнению некоторых, напр., графа Уварова и проф. Н.В. Покровского («Новейшие воззрения на предмет и задачи Археологии» стр. 26. Сборник Археолог. Института, кн. 4), предмет А. совпадает с предметом истории, так как обе изучают остатки древнего быта. Другие же настолько суживают объем Арх., что на ее долю остается изучение или одних религиозно-художественных памятников, или же церковной обрядности. Далее, одни держатся того мнения, что Арх. должна исследовать только памятники вещественные, другие присоединяют к ним и памятники письменные. Разногласие во взглядах на предмет Арх. усиливается, наконец, еще тем обстоятельством, что ученые не могут прийти к соглашению по вопросу, какой период времени она обнимает, что следует понимать под древностью, памятники которой она

изучает. Так, Августин замечает, «что древнее и средневековое время можно было бы соединить под общим понятием – древность». Следовательно, границей древности он считает век реформации. Розенкранц и Пипер, наоборот, отдвигают границу до настоящего времени, Вальх ограничивается тремя первыми веками нашей эры, Бингам и Рейвальд считают границей смерть Григория Великого (604 г.). Росси, Гаруччи, Ле-Блан и Мартиньи понимают под христианскою древностью то время, когда христианство находилось под влиянием и в пределах греко-римской культуры. Но так как, напр., в Галлии античная культура действовала на целое столетие дольше, чем в Италии, то и при подобном взгляде происходит значительная разница во времени. В силу этого Росси оканчивает свое собрание надписей VII в., а Ле-Блан – VIII. По мнению Крауса, 604 г. представляет настоящую границу, а захватывать средние века и даже новое время значит смешивать древность со стариной. Поэтому под христианскою Арх. он понимает всестороннее изучение христианской жизни в пределах античной культуры.

Так же разнообразны взгляды на задачи Арх. В русской литературе они были высказаны в первый раз И. Е. Забелиным в статье «Об основных задачах Арх.». По его словам, все остатки древнего быта являются созданием двоякого рода творческой силы человека: творчества единичного, зависящего от воли каждого человека, и творчества родового, бессознательного, принадлежащего всему народу и от него зависящего. Творчество родовое составляет область истории, а единичное предмет Арх. Совершенно иного воззрения держится Н. В. Покровский. По его мнению, центр тяжести Арх. составляют родовые явления, хотя этим самым не исключаются из круга ее ведения и явления индивидуального свойства. И что касается первых, то задача Арх. заключается не только в наблюдении их, но и в определении их генезиса. «Задача Арх., говорит он, должна заключаться в определении типов и указании исторического генезиса, но отнюдь не в разборе мелочей индивидуального характера и произвольных» (Ibid. стр. 24). «Недостаточно, замечает он в пояснение своих слов, указать, что изображение символов доброго Пастыря и рыбы,

было известно христианам в II-III вв. Обязанность археолога состоит в том, чтобы определить, откуда возникли эти символы, какие исторические обстоятельства вызвали их к жизни и чем обуславливалась их форма» (стр. 23).

Таким обр., термин Арх. со времен Платона понимался и понимается различно; предмет, задача и метод ее до сих пор не определены; Арх. можно рассматривать как совокупность разнообразнейших сведений о древних памятниках. В богословском отношении Археология распадается на два самостоятельных отдела, именно – 1) Археологию *Библейскую* и 2) Археологию *Церковную* или *Христианскую*.

А. Петровский

Археология Библейская

I. Археология Библейская – наука о библейских древностях и, как таковая, составляет важную часть древне-восточной археологии вообще. Предметом ее, как науки, служит исследование всех разнообразных проявлений жизни библейского (т. е. древнееврейского) народа, как они отразились в его священных книгах (Библии), гражданской литературе и вещественных памятниках его старины. Но хотя источник и предмет библейской археологии определяются уже самим ее названием, однако относительно ее объема еще не установилось определенного взгляда, и разные исследователи то расширяют, то суживают его. В первом случае в круг библейской археологии вводится исследование древностей не только собственно древнееврейского народа, но и тех народов, с которыми евреи приходили в историческое соприкосновение, как египтян, ассиро-вавилонян, персов и друг. (как, наприм., в «Протоколах англ. Общества Библейской Археологии», у Гезениуса, Де-Ветте и др.). Но правильнее ограничивать предмет Б. А. только древностями еврейского народа, как отдельной исторической единицы, занимавшей определенное положение в истории, жившей своей особой культурной жизнью и находившейся в определенных отношениях к окружающим народам, так что исследование древностей других упоминаемых в Библии народов может входить в нее лишь настолько, насколько оно может служить к пояснению древностей собственно библейского народа. Мнения исследователей расходятся и относительно объема древностей собственно еврейского народа, и одни (по преимуществу древние, как И. Флавий) относят к ним и историю, а другие (новейшие, как Ян) географию, и не только политическую, но и физическую. Но такой взгляд опять вводит в круг библейской археологии посторонние для нее элементы, хотя конечно история и география имеют для нее важное вспомогательное значение. Таким образом, в круг библейской археологии, в тесном и точном смысле входит исследование особенностей

религиозной, семейной, общественно-государственной и вообще культурной жизни древнееврейского народа, причем ее задача состоит не только в подробном изложении проявлений этих сторон его жизни, но и в определении общего мирозерцания, на котором основывалась вся его многовековая жизнь. По своему положению в истории древнего мира, древнееврейский народ представлял исключительное и весьма своеобразное явление. Его историческая миссия носит строго религиозный характер и в этом отношении он оказал на историческую судьбу человечества влияние, пред которым бледнеет культурное влияние всех других народов древности. Вот почему и главный нерв его жизни составляет именно его религиозное мирозерцание, без знакомства с которым нельзя понять и самых древностей этого своеобразного народа.

Сущность религии древнееврейского народа составлял строгий монотеизм, поддерживавшийся с неуклонною настойчивостью и энтузиазмом в течение всей его исторической жизни. Признаваемый в ней единый Бог, конечно, разнообразился в прилагаемых к нему атрибутах и понимался, смотря по тем или другим историческим влияниям, то как Элогим – в смысле творческой силы, то как Иегова – в смысле более личного существа, то как Адонаи – в смысле владычества в мире и т. д., но под этими разными именами разумеется всегда один и тот же Бог, открывавшийся родоначальникам или так называемым патриархам народа. Этот Бог имел соответственный культ, состоявший в принесении ему жертв в особых священных местах, и возвышенность самого понятия о Боге нашла себе выражение в том, что древнееврейский культ исключал человеческие жертвы, столь распространенные у древних народов, как нечто жестокое и богопротивное. Местами богослужения в древнее время служили по преимуществу сделанные из камней жертвенники или алтари, на которых жертва, при отсутствии особого священнического сословия, приносилась самостоятельно каждым отцом семейства или патриархом. Впоследствии, именно по выходе из Египта, с целью упорядочения культа была построена особая скиния, род переносного храма, в котором заключены были величайшие

святыни народа, и в нем жертвы и обряды совершались уже особым классом священников с первосвященниками во главе. Эта подвижная скиния позже, именно при царе Соломоне, заменена была величественным храмом в Иерусалиме, представлявшим собою высшее выражение архитектурного искусства народа, впрочем, в сильной степени воспользовавшегося при этом современным зодчеством финикийян. Храм Иерусалимский сделался с того времени центром не только религиозной, но и общественно-политической жизни народа. В нем совершались годовые праздники, как, напр., пасха, пятидесятница и праздник кущей; для празднования их народ стекался со всех концов страны, даже и во время своего политического разъединения после Соломона. Строгая возвышенность монотеизма часто оказывалась слишком превосходящею заурядную степень религиозного сознания народа и в нем постоянно замечалась склонность к более осязательному культу идолопоклонства с его чувственно-обольстительными формами, в которых оно проявлялось у соседних народов, или по крайней мере склонность к бездушной обрядности, развивавшейся на счет истинного духа религии. Но монотеизм нашел себе непреклонных и неумолимых ревнителей в лице пророков, которые составляли особый класс духовно-просвещенных людей, высоко державших знамя истинного и строгого единобожия и беспощадно каравших всякое отклонение от него в грубое ли идолопоклонство, или в бездушное обрядничество. Эти же пророки были лучшими выразителями религиозно-нравственного самосознания и исторического назначения «избранного» народа и непрестанно проповедовали идею, что настанет время, когда разрешатся все испытываемые человечеством противоречия и невзгоды во внутренней и внешней жизни, как результаты первородного греха, и придет всеобщее избавление, как осуществление всех лучших чаяний человечества.

Религиозное мирозерцание, как основной принцип библейского народа, оказывал существенное влияние на все формы его жизни. В семейном отношении оно сказалось в строгом осуществлении нравственных начал брачной жизни.

Поддерживалась строгая моногамия, имевшая свое основание в самой истории происхождения брачной жизни от сочетания одного мужа с одной женою, а также и в том высоком положении женщины, которое она занимала в древнееврейском народе по отношению к мужчине: для него она отнюдь не была безответною рабыней, а равноправным, самостоятельным существом, имевшим значение равноправной помощницы мужу. Конечно, этот возвышенный взгляд в действительности проводился не особенно строго и даже среди патриархов мы встречаем случай двоеженства, а впоследствии и немало случаев многоженства (особенно у царей Давида и Соломона); но это были уже отклонения от нормы, каковыми и признавало их всегда народное сознание. Многоженство среди евреев развивалось, главным образом, из своеобразного явления – наложничества, состоявшего в том, что муж рядом с одной законной женой имел одну или несколько побочных «наложниц», занимавших несамостоятельное положение служанок при доме. Причина этого явления лежала в желании, в случае бесплодия законной жены, иметь потомство хотя бы чрез посредство побочных связей, и это желание считалось настолько законным и святым, что наложничеству содействовали сами жены, как это мы видим из истории Авраама и Иакова, подавлявшие в себе даже естественное и законное чувство супружеской ревности. – В заключении брака существовали известные ограничения, в силу которых брачные связи запрещались в близких степенях родства, и в этом отношении нравственное сознание древнееврейского народа было чрезвычайно чутко и полно того *horror naturalis*, который связывается с подобными отношениями, и выгодно отличалось от сознания других, окружающих языческих народов. Последние, как известно, в том числе и египтяне, не знали в этом отношении никаких нравственно-мотивированных норм (среди них был обычным явлением даже брак с родною сестрой, что было «мерзостью» для нравственного сознания евреев). Запрещались также брачные связи с хананеями, как идолопоклонниками. Брак заключался весьма просто, без всяких особых церемоний. Требовалось только согласие родителей и самой невесты,

которым давались при этом различные ценные подарки, и самое венчание, если так можно выразиться, состояло лишь в молитвенном благословении и благопожелании брачующимся со стороны родителей – благоденствовать и множиться (Быт.24:60). Впоследствии введены были особые формальные брачные договоры, обуславливавшие права и обязанности супругов. Раз заключенный союз считался священным и прелюбодеяние наказывалось смертью. Впрочем, развод был сравнительно легким и обычным делом. Для этого муж должен был дать своей жене разводное письмо и отослать ее из своего дома. В предупреждение произвола и распущенности, однако, существовали разные ограничения и формальности, имевшие свою целью внушить супругам всю важность совершаемого ими шага (Втор. 24:1–4). Разведенные при известных условиях могли заключать новые брачные связи. В случае, если муж умирал, не оставив после себя сыновей, то брат его или деверь должен был жениться на его вдове с целью «восстановить семя своему умершему брату» (Втор.25:5–10). Этот закон деверства распространял свое действие и на ближайших родственников, как это видно из истории Руфи. Брак считался истинно несчастным, когда он оказывался бездетным, и бездетство с особенною тяжестью ложилось на женщину, для которой это было источником невыносимого позора и поношения, и многие еврейские женщины с надрывающей сердце тоской молились о снятии с них такого поношения (Ревекка, Анна, Елисавета и другие). Дети считались великим даром Божиим и этим определялось их положение в семействе и обществе. Дети у евреев отнюдь не были бесправною собственностью родителей, как это было особенно у римлян, где отец семейства располагал их жизнью и смертью; за ними признавались известные права личности и родители не имели права произвольно распоряжаться распределением своей собственности детям и должны были подчиняться известным установлениям бытового и писанного закона (Втор.21:15–17). Все права домохозяйства после смерти отца обыкновенно переходили к «старшему перворожденному» сыну, и отсюда право первородства ценилось высоко, так что из-за получения его случались иногда

домашние распри между братьями (история Иакова и Исава). При делении наследства принимались во внимание и дочери, которые, при отсутствии сыновей, становились самостоятельными и полными наследницами родительского имущества (Числ.27:8) и для продолжения рода и имени отца вступали в брак с мужчинами отцовского племени. Такой взгляд на дочерей обуславливался общим воззрением на женщину, как на равноправное с мужчиной существо, и еврейские женщины вполне оправдывали такой взгляд. История сохранила имена многих женщин, которым народ много обязан был в своей политической жизни (напр. Мариам, Девора, доблестная избавительница народа от чужеземного ига, Иудифь, Есфирь и др., имена которых, как звезды первой величины, блистают на фоне его многовековой исторической жизни). К дому или семейству причислялись также слуги или домочадцы, приобретаемые или чрез покупку, пленение, или чрез естественное размножение и составлявшие собственность главы семейства. Слуги не были бесправными рабами в собственном смысле этого слова, пользовались защитой закона, дававшего им даже свободу в случае жестокого обращения господина (Исх.21:20,26,27), и часто находились в весьма доверенных отношениях к господину, от которого, в случае его бездетства, могли надеяться на получение полного наследства.

Семейства слагались в более крупные общества или родовые единицы – племена и так называемые колена. Последних обыкновенно считается двенадцать – по числу родоначальников народа, двенадцати сыновей Иакова (хотя от Иосифа чрез двух его сыновей Ефрема и Манассию произошло два колена). Эти колена при поселении народа в Палестине послужили основой его политической организации, по которой народ в сущности состоял из двенадцати самостоятельных республик, имевших полное внутреннее самоуправление и связывавшихся между собою лишь единством религии и закона, естественными узами родства, интересом взаимопомощи и общностью пережитых ими исторических воспоминаний. Определяемая по своей принципиальной сущности,

политическая организация евреев представляла собою так называемую теократию, т. е., богоправление. Иосиф Флавий, впервые введший в употребление этот термин (С. Ар. 2, 17), понимал теократию в смысле особенной формы правления, в отличие от монархии, олигархии и демократии. Но в действительности она может быть понимаема лишь в смысле общего принципа, дававшего лишь общую норму для общественно-государственной жизни, – норму, сообразуясь с которой, народ имел полную свободу развития и мог вырабатывать в себе, смотря по своим потребностям, историческим обстоятельствам и условиям, все и всякие частные формы общественно-государственной жизни, под тем лишь неременным условием, чтобы при всякой форме правления верховным главою и царем народа считался Иегова, божественный закон которого должен был иметь безусловно-определяющее значение для всех отношений жизни. Поэтому мы видим, как в истории еврейского народа постепенно сменялось несколько форм правления. Во время странствования в пустыне и при завоевании Палестины во главе народа стояли как бы военные диктаторы (Моисей и Иисус Навин); затем в течение нескольких сот лет выступали случайные вожди и судьи (в период судей) и, наконец, по требованию исторических обстоятельств, учреждена была монархия. Все эти формы правления одинаково были совместимы с «теократией», только бы управители действовали по указанию закона и частных проявлений воли верховного царя народа – Иеговы. Из частных форм государственно-общественной жизни можно отметить факт широкого развития политического представительства, по которому важнейшие дела в государстве решались при посредстве правильно организованных собраний. Таких собраний было два, из которых одно представляло собою нечто в роде постоянного сената и состояло из представителей колен и племен ($12 + 58 = 70$), а другое всенародное, состоявшее из представителей всех, более мелких общественных единиц и созывавшееся лишь по особым, чрезвычайным случаям. Это представительство с учреждением монархии естественно должно было потерпеть некоторое

ограничение, но никогда не теряло своего значения совсем, в течение всей исторической жизни народа.

Представители общего и местного управления (старейшины) вместе с тем были и носителями судебной власти. Древние евреи отличались высокоразвитым чувством судебной справедливости и к этой именно области народное сознание относило высшее проявление мудрости своего мудрейшего царя Соломона. Судопроизводство происходило открыто и устно, причем средствами доказательства служили свидетельство и клятва. Многие преступления, как богохульство, идолопоклонство, убийство, прелюбодеяние и другие, наказывались смертью, причем обычною казнью было побиение камнями, обезглавление и повешение (впоследствии введено было чрез посредство римлян и распятие). Другими наказаниями за меньшие преступления были – телесное бичевание и денежный штраф (за воровство напр.), причем вор должен был возмещать украденное в четыре и более раз против его стоимости, а в случае несостоятельности делался рабом потерпевшего. В общем, в основе суда лежал принцип равномерного возмездия («око за око, зуб за зуб») (Исх.21:24).

В международных отношениях древние евреи, по самому своему положению, должны были отличаться известною исключительностью и отчуждением, так как всякое соприкосновение с чужеземцами могло пагубно влиять на чистоту ревниво оберегавшегося законом монотеизма. Вследствие этого евреи вели частые и беспощадные войны с окружающими идолопоклонническими народами и при завоевании Палестины, в силу обычного военного права древности, беспощадно «предавали острию меча» не только способных носить оружие мужчин, но и женщин и детей. Тем не менее эта исключительность отнюдь не устраняла возможности международных сношений на почве мирной культуры, и евреи свободно пользовались лучшими произведениями культуры окружающих народов, и даже высшее их национальное святилище – храм – был плодом архитектурного искусства их соседей финикийян.

Что касается материальной культуры, то в этом отношении древнееврейский народ не выработал никакого самостоятельного типа и находился под влиянием тех более его культурных народов, с которыми ему приходилось входить в соприкосновение на различных стадиях его исторической жизни.

Родоначальник народа Авраам, как переселенец из Месопотамии, прибыл в Палестину с готовой месопотамской культурой, какая существовала с незапамятных времен, особенно в Халдее. В самой Палестине ему пришлось встретиться также уже с сложившейся культурой ханаанских племен, особенно хетов или хеттеев – этого сильного и влиятельного племени, историческое существование которого открыто только в самое недавнее время и теперь составляет предмет многочисленных и старательных исследований. Затем, во время пребывания в Египте, евреи неизбежно поддались могучей и богатой культуре страны фараонов, оказавшей весьма заметное влияние на многие стороны в жизни народа. По исходе из Египта, он нашел в Палестине опять готовую, уже высокоразвитую культуру, которой также воспользовался в значительной степени; наконец, в последующей его исторической судьбе существенное влияние на него оказывали ассиро-вавилоняне, греки и римляне, так что в этом отношении древнееврейская культура представляет лишь ряд исторических наслоений на общей основе семитического культурного типа. Вот почему можно ограничиться лишь самыми общими чертами в изложении его вещественной культуры, поскольку она выступает в литературных и вещественных памятниках библейской старины.

В эпоху патриархов евреи выступают как кочевое племя, обладающее значительными стадами и передвигающееся с места на место; но уже из истории Исаака известно, что он занимался земледелием (Быт.26:12). В Египте главным занятием евреев, по-видимому, было также скотоводство, но с поселением в Палестине земледелие сделалось главным источником существования народа и на нем обоснован был весь уклад его социально-экономической жизни. По завоевании Палестины все земли были разделены между народом по

участкам, и выработана была строгая и стройная система поземельной собственности, имевшая своею целью предоставлять каждому семейству или дому постоянный источник благосостояния. В предупреждение обезземеления отдельных лиц и сосредоточения поземельной собственности в немногих руках закон полагал в основу национальной экономии теократический принцип, по которому владельцем земли собственно считался Иегова (Лев.25:23), а наличные владельцы были лишь второстепенными собственниками по праву дарственности или аренды, вследствие чего они не могли продавать предоставленную им землю навсегда, а только на известные сроки, так что в определенные периоды (юбилейные годы, наступавшие чрез каждые 50 лет) все проданные земли бесплатно возвращались их прежним владельцам (Лев.25:8–11). Из последующей истории известно, что этот закон часто не соблюдался, и потому, как и в других странах, образовывалась крупная поземельная собственность в ущерб мелким землевладельцам, но самый факт существования такого закона показывает в нем тенденцию создать оплот против развития величайшего экономического зла, столь много содействовавшего крушению древнего мира. Рядом с земледелием существовали разные ремесла и, так сказать, ремесленные искусства, знание которых обнаружилось уже при построении скинии и ее принадлежностей в пустыне, хотя эти ремесленные искусства носили на себе весьма заметное влияние Египта, а впоследствии финикийян. Особенностью евреев в этом отношении было то, что в то время, как напр. у греков и особенно римлян ремесло считалось занятием презренным, делом рабов, евреи относились к нему как к весьма почтенному занятию и считали своим долгом обучать ему своих детей. Торговля была развита слабо и в этом отношении евреи решительно уступали своим соседям финикийцам. Основной денежной единицей был сикль, соответствовавший определенному весу кусков золота и серебра и потому равнявшийся, если он был серебряный, приблизительно 80 к., и 12 р. 50 к., если он был золотой. Благородные металлы в обилии шли на разнообразные

украшения, и особенно принадлежностей скинии и храма, где многие предметы были сделаны из чистого золота и серебра. Художественные искусства у евреев не процветали, особенно пластические, не находившие себе применения в силу запрещения законом всяких изображений (из опасения идолопоклонства). Сравнительно более развиты были архитектура, высшим выражением которой был храм Иерусалимский (хотя построенный с помощью финикиян), и затем музыка и поэзия. Музыка вокальная и инструментальная находила широкое применение при богослужении, и история сохранила несколько знаменитых имен «начальников хора» (Асафа, Емана и Идифума), великим поощрителем которых был царственный певец и музыкант Давид. В лице его еврейская поэзия достигла своего высшего процветания и его знаменитые псалмы восхищают миллионы сердец и до настоящего времени.

Древнееврейский яз. принадлежит к обширной семье семитических языков и находился в ближайшем родстве с финикийским, моавитским, ассирийским, арабским и др. языками. За VI веков до Р. Х. он под влиянием вавилонян подвергся существенному изменению и превратился в так называемый арамейский или сиро-халдейский, который и был народным наречием во времена Христа. Письменность у евреев встречается уже в весьма отдаленное время и происхождение ее недостаточно ясно, хотя алфавит находится в близком соотношении с финикийским. Древнейшие образцы этой письменности мы имеем на моавитском камне (от IX века) и в открытой недавно в Иерусалиме так называемой «Силоамской надписи», относящейся ко времени Соломона (по другим – ко времени Езекии, кон. VIII века). Язык обеих надписей тот самый, на котором написаны древнейшие книги Библии, и по ним, следовательно, можно судить и о самом письме, которым пользовались священные писатели. Особенность древнееврейского письма заключалась в том, что в нем не было гласных и писались только согласные, и только уже, когда язык сделался мертвым, еврейские ученые, так назыв. масореты, изобрели особые значки для выражения гласных, употребляющиеся и доныне.

Литература Библейской Археологии весьма обширна, так что из нее здесь могут быть указаны лишь самые выдающиеся произведения. Кроме Библии, как главного источника, важное значение имеют сочинения Иосифа Флавия, этого, так сказать, отца библейской археологии в своих «Иудейских древностях», «Иудейской войне» и «Против Апиона» собравшего массу археологического и исторического материала из жизни иудейского народа; затем сочинения Филона, хотя уже страдающие весьма заметною односторонностью, и Талмуд, насколько в нем изображены следы древнеиудейской жизни, особенно с ее обрядовой, бытовой и юридической сторон. Отдельные черты можно встретить у разных классических писателей, как Геродота, Страбона, Иллиния, Тацита, хотя они вообще относились к иудейскому народу с крайним пренебрежением, а также в многочисленных «Путешествиях» или «хождениях в Св. Землю» от 4 века до нашего времени. Затем, собственно, научная обработка библейской археологии началась с XVI в. (Sigonii, *De Republica Hebraeorum*, Франф., 1585), получила значительное развитие в XVII (напр. Spensery *De leg. Hebr.*, 1685) и стала на твердую почву со 2-ой половины XVIII века, когда в быстрой последовательности начали появляться законченные курсы, охватывавшие весь круг библейско-археологического материала в его научной систематической обработке. Из этого рода сочинений можно указать: Jahn, «*Biblische Archaologie*», 5 томов, 1796–1805; Rosenmuller, «*Handbuch der Biblischen Alterthumskunde*» (4 том. 1823–1831); De-Wette, «*Lehrbuch der hebr.-jud. Archaologie*», 1814; Keil, *Handbnch d. hebr. Archaologie* (1858, перев. на русский язык) и многие другие. Отдельные предметы обстоятельно рассматриваются в известных библейских словарях Винера, Смита, Рима, Вигуру (нач. выходить с 1891 года), «Реальной Энциклопедии Герцога и мн. друг. Драгоценный материал можно найти также в таких изданиях как: *Records of the Past* (с 1873 г.), *Transactions of the Society of Biblical Archaology* (с 1872 г.) и др. В русской литературе можно встретить отдельные статьи в разных духовных журналах, а также несколько специальных исследованиях отдельных областей библейской археологии,

среди которых можно упомянуть сочинения: А. Олесницкого, «Святая Земля» (Киев, 1875–79 2 т.), его же обширное исследование о «Ветхозав. храме Иерусалимском» (изд. Палест. общест., 1889 .); А. Лопухина, «Законодательство Моисея» 1882 г.) и др. Опыт систематического изложения библейских древностей сделан в «Библейской археологии» арх. Иеронима (Спб. 1883 и 1884), но этот широко задуманный труд, за смертью автора, остался неоконченным. Обильный материал доставляют, наконец, «Сообщения Импер. Палестинского Общества», которое не щадит средств на весьма ценные в библейско-археологическом и историко-литературном отношении издания.

А. Лопухин

Археология Церковная

II. Археология Церковная или Христианская. Научная разработка христианской археологии началась с XVI в. Этот век в области науки и искусства представляет период возрождения, а в области религии период развития протестантизма. Возникшее в это время тяготение к античным формам искусства, сопровождавшееся крайним пренебрежением к современному церковному искусству, требовало его возрождения на началах антики; протестантизм же возбудило со своей стороны протест против всех форм церковной жизни, поддерживаемых церковным преданием. Эти-то протесты вызвали на поприще ученой деятельности защитников церковной старины; началась оживленная полемика и вызвала к жизни весьма значительные ученые труды, посвященные изучению устройства, обрядов и обычаев древнехристианской церкви. Первым по времени произведением этого рода являются протестантские Магдебургские центурии (1559–74 г.), заключающие в себе, между прочим, богатый отдел церковных обычаев, устройства и управления церкви. За ними следуют труды Валтасара Бебеля, Квенштедта, Далея, Спангемиа, посвященные изучению отдельных сторон древне-церковной жизни и в частности вопросам о таинствах и почитании икон. Не чуждые тенденциозности и полемического задора, они во многом уступают беспристрастным и строго научным «Древностям христианской церкви» (1708–22) Иосифа Бингама. Но и он, подобно своим предшественникам, совсем не касается вещественных памятников. Этот существенный недостаток восполняют до некоторой степени «Анналы» (1588–1607 г.) католика Цезаря Барония. В его духе работали Молан, Палеотти, иезуит Гретцер и другие ученые. Но первыми работниками на поприще археологии искусства являются Панвинио и Бозио. Тот и другой посвятили себя изучению катакомб и находимых в них памятников. Они положили начало научному исследованию памятников древнехристианского искусства, и по их следам пошла целая масса археологов.

Наибольшей известностью пользуются Боттари, Марангони, Фабретти, Буонаротти, Больдетти. Так, в 1720 г. вышли «Исследования в кладбищах свв. мучеников и древних христиан в Риме» последнего; в 1716 г. им изданы с Буонаротти «Исследования над разными фрагментами и изображениями, найденными на римских кладбищах»; в 1740 г. с Марангони «Acta S. Victorin». В то же самое время Вазари издает свою историю живописцев, а Монеокон, Мабилон, Мураторий, Ассеманий и Албани приводят в известность письменные памятники христианской древности. В XVII в. особенный интерес к старине был вызван ученым итальянцем Чампини, предпринявшим исследование древнейших христианских церквей и мозаик. Но все эти труды носили частный и по преимуществу антикварный характер: они занимаются главным образом формой памятника, и слишком мало обращают внимания на принципы, на историческую связь. И только в XVIII в., со времени Винкельмана, были положены первые начала истории искусства. За Винкельманом прибыл в Рим француз Д'Аженкур (1730–1814), чтобы заняться продолжением его работ. Пробыв здесь около 20 лет, он составил историю христианского искусства древнего и средневекового, изданную после его смерти. От того же XVIII в. сохранились менее ценные труды итальянцев Бианхини, Мамахи, Сельваджио, Пелличиа, Талеотимо и немцев Вальха, Баумгартена, Землера, Гауга и др. В XIX в. дело изучения христианского искусства принимает весьма широкие размеры. В Италии наиболее видными его представителями являются иезуит Марки, изучивший катакомбы св. Агнессы и издавший в 1844 г. первый том своего соч. «Монументы первобытного христианского искусства», его ученик Джовани Баттиста Де-Росси, и иезуит Гарруччи. Наибольшая слава в деле изучения христианского Рима принадлежит Де-Росси. Он вместе со своим братом посетил все известные до него катакомбы и исследовал много новых. Открытые им памятники древнехристианской жизни и изучение их превзошли все то, что до него было сделано. Наиболее знаменитые открытия сделаны им в катакомбах Каллиста, Домитиллы, Прискиллы и Претекстаты. В своем труде «Roma sotterranea

cristiana» (1864–77) Росси предпринял методическое описание катакомб; своими «Inscriptiones urbis Romae Christianae» он положил прочное начало научному изданию надписей; его «Mosaici christiani di Roma» представляют со временем целую, подробную историю христианской мозаики в Риме; наконец, своими «Bulletino di archeologia cristiana», выходящими периодически с 1863, он знакомит публику с текущими исследованиями и открытиями. В других местах Италии в последнее время трудились над изучением христианских древностей многие ученые исследователи в Неаполе, – в Сицилии, – в Милане, в Модене. Во Франции на поприще Ар. работали Ленорман, Аляр и Перре, труд которого «Les Catacombes de Rome» издан в 1851–55 г. французским правительством. Далее их пошел Тессье, посвятивший себя изучению архитектуры Византии, Армении, Грузии и внесший весьма ценный вклад в скудную литературу византийского искусства. Тому же самому вопросу посвящены исследования Кушо «Choix d'églises byzantines», Де-Борюэ – «Architecture civile et religieuse de la Syrie», «Les Eglises de Terre-Sainte» и Бейэ «L'Art byzantin». Из других французских археологов известны Дидрон, много работавший для христианской иконографии: в 1845 г. он издал так называемый иконописный подлинник под заглавием: «Manuel d'iconographie grecque et latine»; Ле-Блан, изучающий памятники Галлии; аббат Мартиньи, составивший целую энциклопедию христианских древностей в виде словаря; Ролле «Les catacombes de Rome»; Лефор «Etudes sur le monuments de la peinture chrétienne en Italie»; Груссе, Мюнц, Виолле ле-Дюк, реставрировавший стены Авиньона и написавший словарь для французской архитектуры и сочинение о русском искусстве; Пюльгер «Les anciennes Eglises byzant.», Комон, работавший по вопросам средневековой архитектуры и др. В начале XIX столетия выдающееся место среди немецких археологов занимал Августин. Его «Denkwürdigkeiten aus der christlichen Arch.» (1817–31) и «Handbuch d. christ. Arch.» (1836 г.) долгое время считались классическими и не потеряли своего значения до сих пор. Большую важность имеют археологические труды Цестермана, Крайзера, Урлиха, Гюбша, Мессмера,

посвященные вопросу о древних христианских церквах; берлинский профессор Куглер написал целую историю искусства, Любке составил историю архитектуры и пластики; Кваст обследовал Равенну, Зольценберг занимался изучением и изданием памятников византийского искусства «Altchristliche Baudenkmäler von Constantinopel», а Унгер дал подробный и полный обзор их «Die griechische Kunst im Mittelalter». Берлинский проф. Пипер написал «Mythologie der christlichen Kunst», выдвинул на первый план изучение мифологии и символики христианского искусства и своим трудом «Einleitung in die monumentale Theologie» положил начало монументальному богословию; Шульце исследовал неаполитанские катакомбы, а проф. Краус издал подробную энциклопедию христианских древностей, которая своею тщательностью превосходит другие издания этого рода. К числу тех же археологических трудов относится и многотомное сочинение Добберта «Repertorium für Knnstwissenschaft». В Англии известны своими трудами по христианской археологии Нортскотт, Смит и Кавальказелле, в Бельгии Куссмакер и Уден.

В России научное занятие Археологией начинается с XIX ст. Первым по времени археологическим произведением является сочинение проф. Харьковского университета Гавриила Успенского: «Опыт повествования о древностях русских» (1811 г.). Только по какой-то странной случайности в состав этого опыта не вошли ни одною стороною вещественные памятники древности. В 1815 г. основано Общество русской истории и древностей. В 1829 Иродион Ветринский начал издание «Памятников древней христианской церкви», перевод сочинения Бингама «Origines». Позднейшие археологические труды разделяются на две категории: 1) издание материалов, и 2) научная их обработка. К первой принадлежат сочинения: а) по археологии византийских и русских храмов: Прохорова «Христианские древности и археология»; Мартынова и Снегирева «Русская Старина», «Описание Москвы», Макария «Археологическое описание Новгорода»; Толстого «Древние святыни Ростова»; Рихтера «Памятники древнего русского зодчества»; Гримма «Кавказ»; снимки Даля и Леонова в

Академии Художеств; б) по иконографии: издание византийского иконописного подлинника Дидродом; древний русский подлинник, изданный в Сборнике Общества древнерусского искусства 1873 г.; лицевой подлинник гр. Строганова. Значительное количество иконографического материала издано также в трудах Московского и С.-Петербургского археологических обществ, в Вестнике Общества древнерусского искусства при Московском публичном музее и Временнике Московского Общества истории и древностей. Ученою обработкой археологического материала занимались митрополит Евгений, Фундуклей, Закревский, Сементовский, протоиерей Лебединцев и проф. Лашкарев, изучавшие археологию Киевских храмов, гр. Уваров, Даль, гр. Строганов и Артлебен объяснили церковную архитектуру Владимиро-Суздаля, И. Е. Забелин и тот же гр. Строганов сделали попытку объяснения Московских храмов (Русское искусство и архитектура в России от X до XVIII в.). По иконографии наиболее солидные труды принадлежат еписк. Порфирию, И. П. Сахарову, проф. Буслаеву, Филимонову и Кондакову. Проф. Голубинский сделал в своей «Истории Русской Церкви» попытку подвести итоги русской церковной археологии и дать строго научное объяснение памятников византийско-русской древности до XVIII в. За последнее время выдвинулись своими археологическими трудами покойный проф. Новороссийского университета Н. Е. Красносельцев и проф. С.-Петербургской дух. акад. Н. В. Покровский. Первому принадлежат следующие исследования: «Очерки из истории христианского храма. Выпуск первый. Архитектура и внутреннее расположение христианских храмов до Юстиниана»; «О происхождении христианского храма»; «Очерки древнего христианского искусства по памятникам подземного Рима», исследование, представляющее общедоступное изложение сочинения Де-Росси «Roma sotteranea», «Барельефы древнехристианских саркофагов и их литургическое значение», «Древнехристианские усыпальницы в Риме»; «Церковная археология на русских археологических съездах» и др. Почти все перечисленные работы помещались в журнале «Православный Собеседник» в промежуток времени от

1874–87 г. Ученые работы Н. В. Покровского начались исследованием «Происхождение древнехристианской базилики», за ним следуют «Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства», «Миниатюры Евангелия Гелатского монастыря XII в.», «Стенные росписи в древних храмах греческих и русских», «Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских», «Очерки памятников иконографии и искусства» (2-е изд. 1900 г.), «Лицевой иконописный подлинник Антониева Сийского монастыря» I-V вып.; «О лицевом иконописном подлиннике и его значении для современного церковного искусства».

А. Петровский

Архивы духовного ведомства

Архивы духовного ведомства и других, содержащие в себе материалы по истории русской церкви.

Архив (лат. «Archium», «Archivium» от греческого ἀρχεῖον, ἀρχή) в обширном смысле означает все старое, сохранившееся, а в тесном учреждение, где хранятся письменные документы, дела. Из истории известно, что все народы древности, достигшие известной степени образованности, заботились о сохранении своей письменности, имевшей характер юридический или исторический. В этом отношении мы имеем несомненные свидетельства об архивах, существовавших у мидян, ассириян, вавилонян, финикийн. Греческие историки были знакомы с архивами египтян. Архив евреев, помещавшийся в храме, сгорел вместе с ним. У греков исторические и юридические акты (Ἀρχαιοφύλακτον Καρτῶν) хранились в ἀρχεῖον, каковой имелся у каждого государственного органа, а важнейшие хранились в храмах. В Риме, во времена республики, квесторы охраняли главнейшие законодательные акты (cura tabularum publicarum), хранившиеся в aerarium. Важнейшие архивы жрецов, эдилов и сената хранились в храмах и Капитолии. В Риме каждая фамилия дорожила своими документами и хранила их в особом помещении tablinum, рядом с atrium. В Византийской империи главнейшие документы хранились во дворце Scrinia sacri palatii.

В средние века в Европе образовались богатейшие архивы: государственные (сюзеренные и вассальные), городские, общинные и церковно-монастырские. Средневековые архивы, сохранившись в большей или меньшей степени до настоящего времени, составляют историческое наследство западноевропейских государств, которые тщательно занимаются разбором и изучением их.

В русском законодательстве слово «архив» впервые явилось при Петре Вел. Но само собою разумеется, что хранение письменных актов и создание разных способов этого хранения современно самому появлению в России

письменности. Первоначально юридические сделки отмечались на досках. Из Псковской судной грамоты видно, что в XV в. вместо досок стали употреблять «письменные акты». Те из них, которые вносились «в ларь св. Троицы» т. е. в книги, хранившиеся в Троицкой ц., считались бесспорными. Значит, Троицкая ц. для Пскова служила нотариальным архивом. Позднее, в XVI в., когда вошло в употребление излагать юридические сделки письменно, важнейшие акты, составлявшиеся у площадных подьячих, чтобы сделать их «крепкими», необходимо было заносить в Приказные книги («купчие и др. крепости». Неволин, Ист. рос. закон.). В XVI в. существовал в Москве уже царский архив, или Московский государственный, опись которого напечатана в 1 т. Актов Археографической Экспедиции (№ 289, стр. 335–355). Из описи видно, что письменные акты лежали в ящиках, которых было более 231. В них хранились самые разнообразные акты и притом без всякого порядка. Дипломатическая переписка с Литвой и Данией перемешивалась с грамотами купчими и меновыми; посольские книги, судебник с «дьячьими руками»; указ об опричнике, сыскные дела по обвинению разных лиц в оскорблении государя («непригожие речи на государя»), память старицы Александры, выпись митрополичьих пошлин, со сказкой литовского гонца про кн. А. Курбского и т. д. Но главным центром хранения письменных материалов различного характера были в древней Руси монастыри и церкви, которые были главными представителями духовного образования среди малограмотного населения удельной Руси, и которые в то же время сохраняли большую устойчивость и безопасность среди постоянных тогда политических перемен и вражеских нашествий. «Церкви и монастыри, говорил М. м. Филарет, по свойству и постоянству их бытия, должны быть преимущественными источниками и надежными хранителями древностей».

К сожалению, вследствие отсутствия у нас определенного и соответствующего интересам архивного дела законодательства, большинство старинных актов и вообще письменных памятников русской историко-юридической, бытовой и

церковно-религиозной жизни совершенно погибло. Их не сохранили не только разные гражданские учреждения, но они утратились, и к нашему стыду продолжают утрачиваться и до ныне сохранившиеся в церквях и монастырях. Тут виноваты небрежность, непонимание дела, невежество и самое главное полное отсутствие целесообразных способов к охранению и разработке письменных памятников, сосредоточенных в учреждениях духовного ведомства. Находящиеся в церквях и монастырях старые книги, бумаги и рукописи для большинства не представляются ни интересными, ни важными, тем более, что и прочесть их, за редкими исключениями, на месте никто не может. Благодаря всему этому, большинство монастырских и церковных архивов, а равно бывших духовных учреждений, как то: архиерейских разрядов, духовных дикастерий, правлений, старых духовно-учебных заведений или исчезли уже бесследно, или же догнивают где-нибудь в колокольнях, башнях, подвалах, сараях и т. п. В доказательство этого можно бы представить массу печальных фактов гибели интереснейших архивов духовного ведомства, но для краткости ограничимся указанием на следующие выдающиеся.

В архиве Москов. Дух. Дикастерии, а затем и консистории, несомненно находились, как это видно из дел синодального и консисторского архивов, все дела времен патриарших и между патриаршества, кроме дел приказов казенного, дворцового и монастырского. Между тем, все эти дела исчезли бесследно. Было предположение, что они погибли во время большого Моск. пожара 1737 г., но из дел консистории видно, что все они существовали в архиве оной еще в 1749 г. и даже о них упоминается в 1768 г. В 1882 г. были разысканы на чердаке сарая, в котором помещалась более старая часть архива м. д. к., два больших ящика с сотнями столбцов, относящихся гл. обр. до истории крутицкой еп. XVII в. Содержимое одного из этих ящиков, вследствие того, что он попал под дырявую крышу, совершенно сгнило. В 1857 г. в Новгороде совершенно случайно обнаружены были на хорах Софийского собора, где были древние тайники, две заделанные кирпичом комнаты, в которых оказались вместе с мусором подлинные царские и

патриаршие грамоты, столбцы, книги и разные документы и дела XVI и XVII вв., относящиеся к истории новгородской еп. При этом соборный настоятель и ключарь официально засвидетельствовали, что *им известно было об этом*, так как означенные бумаги свалены были и заделаны *при них*, во время ремонта собора в 1832–33 гг., и что до того времени таковые находились в архиер. доме. Из писем м. Евгения Болховитинова к Анастасевичу, Румянцеву и Кеппену, а равно и из переписок Строева и Бередникова видно, что в Новгороде, Вологде, Пскове и Киеве в 20 и 30 гг. «были целые кучи книг и бумаг, *сгнивших* в каменных сырых погребах, в кои тяжело и войти». «Кроме книг, превеликая куча *гниющих* архивских бумаг находилась под кровлею новгор. Софийского собора; но бумаги те, как я опытом дознал, говорил м. Евгений, от *гнилой вони и пыли* нельзя разворачивать и на два часа». «Приехавши в 1804 г. в Новгор., я нашел у архиерейского дома старую архиву, разбросанную по двору». Известно, что, едучи осматривать новг. Юрьев мон., Евгений встретил на берегу Волхова воз, в котором, по словам инок-возницы, был разный старый хлам, предназначенный в реку. По разбору пр. Евгением оказалось, что там были даже документы XI в., от которых постарались очистить монастырские книгохранилища ради архиерейского приезда. В Н. Новгороде старый еп. архив догнивает в сырой башне. В Харькове в сыром подвале архиер. дома гниет архив духовных правлений Харьк. еп. Даже нынешние консисторские архивы, находящиеся на ответственности определенных чиновников, не могут похвалиться не только правильным строем и порядком в них, но даже своею сохранностью. Да иначе и быть не может. Многие консистории существуют с первой половины прошлого века. За такой большой период времени у них естественно накопилась поражающая масса бумажного материала. Разобраться в нем, привести и содержать его в порядке у консисторий нет, и не может быть, ни материальных средств, ни компетентных для того лиц. Консистории затруднены даже в помещении своих архивов. С каждым годом канцелярская их деятельность все увеличивается. Особенно заметно увеличение объема книг:

метрических, исповедных и клировых ведомостей. Консистории, как учреждения действующие, более всего, конечно, заинтересованы в том, чтобы иметь под руками в большем порядке и сохранности дела недавние, постоянно необходимые для справок по текущему делопроизводству, и менее всего могут интересоваться в том или другом отношении делами прежнего времени, составляющими собственно уже исторический материал, для текущего делопроизводства редко требующийся. В силу этого, последний, по мере настоятельной надобности свободного места в консисторском архиве, прежде исчезал под предлогом «уничтожения ненужных дел», а теперь, вследствие циркуляра Св. Синода 1869 г., запретившего такое уничтожение, исчезает вследствие помещения «старых дел» в «соответствующие помещения», под которыми часто понимаются сырые подвалы, колокольни и т. п.

Ввиду такого печального положения архивного дела в России требуется коренная его реформа. Но духовное ведомство по многим побуждениям должно бы озаботиться об охране и разработке своих письменных и вещественных памятников и не ожидая этой общей, государственной реформы. Иначе может случиться, что все археологическое богатство, сосредоточенное еще в разных учреждениях духовного ведомства, поступит в распоряжение лиц, чуждых интересам церкви и духовенства.

Из существующих архивов дух. ведомства занимает первое место и по количеству материалов и по их историческому значению – *Архив Св. Синода*. Он содержит в себе все дела и документы собственно, как Св. Синода, так равно всех существующих и бывших в разное время учреждений при оном. Кроме того, в нем есть дела и некоторых сторонних учреждений, сданные в синодальный архив по особым определениям Св. Синода. Вследствие этого, в настоящее время синод. Архив состоит из следующих 19 отделов: 1) дела собственно синодальные с 1721 г. по 1896 г. в количестве свыше 260 т. Сюда же относится и 86 дел XVI, XVII и первых двух десятилетий XVIII в., присланных в Синод при открытии его для справок и окончания; 2) подлинные журналы и протоколы Св.

Синода за тот же период в количестве 2,755 переплетенных томов; 3) дела обер-прокурорские с 1742 по 1869 г. в количестве 74,402; 4) дела комиссии духовных училищ 1808 1839 г. в количестве 6,104, а также подлинные журнальные и казначейские книги, 233 тома; 5) дела духовно-учебного управления 1839 1867 г. в количестве 20,109 № № и бухгалтерские к ним книги 511 т. т.; 6) дела духовно-учебного комитета при Св. Синоде 1867 89 г. в количестве с приложениями 902; 7) дела хозяйственного комитета и управления 1827 1890 г. в количестве 16,851; 8) дела контроля при Св. Синоде 1867 1890 г. в количестве 7,410; 9) дела юрист-консультской части с 1840 по 1892 г. в количестве 4,840; 10) дела и книги бухгалтерии 1839 1888 г. в количестве 2,042 т. т.; 11) дела комиссии о церковных имениях в количестве 194 и журналы и указы 19 т. т.; 12) дела греко-униатские, переданные из бывшего 2 департамента римско-католической дух. коллегии с 1805 по 1828 г., греко-униатской дух. коллегии с 1828 по 1839 г., белорусско-литовской коллегии с 1839 по 1843 г., общего собрания римско-католической дух. коллегии с 1799 по 1825 г. удела холмских униатов с 1809 по 1875 г., всего униатских дел 3,982; 13) архив греко-униатских митрополитов с 1470 по 1839 г. в количество 6,000; 14) копии метрических книг бывших Брестской и Луцкой униатских епархий, переданных из бывшего 2 департамента римско-католической дух. коллегии. Самые ранние метрики относятся к 1697 г., а большая часть принадлежит 2-й полов. XVIII ст. Всех томов 112, из коих 91 т. по Брестской еп. и 21 по Луцкой. Каждый том содержит в себе копии метрических книг 5–20 церквей; 15) дела Российского библейского общества с 1812 по 1826 г. в количестве 268; 16) дела о построении Казанского собора в Петербурге 1800–1 826 г. в количестве 1,160; 17) дела Новгородского епархиального управления с 1710 по 1770 г. в количестве 1,100; 18) дела бывшего главного присутствия по делам православного духовенства 1859 1881 г. в количестве 177; 19) входящие книги разных учреждений ведения правительствующего Сената и т. п. с 1721 по 1894 г. в количестве 2,308 кн. Таким образом, в синодальном архиве самые ранние дела относятся к 1470 г. и

самые поздние к 1896 г. Общее количество всех дел и документов в 19 отделах простирается ныне до 400,000 д. и 7,000 томов книг, протоколов, журналов и пр. Едва ли много нужно говорить об историческом значении этого Архива. Здесь сосредоточены не только материалы по русской церковной истории за последние два столетия, но и гражданский историк за означенное время не может обойтись в своих исследованиях без Архива Св. Синода, потому что жизнь церкви была всеобъемлюща и проникала, или соприкасалась со всеми сторонами жизни государственной, общественной, семейной, бытовой. Ввиду этого синодальный Архив на основании Высочайше утвержденного 31 июля 1897 г. Положения об нем открыт для пользования им всем лицам, занимающимся разработкой русской истории. Именно, по §3 этого Положения «хранящиеся в Архиве Св. Синода документы и дела служат как для справок по требованиям центральных учреждений ведомства православного исповедания, так и для пользования лицами, допущенными в Архив с научными целями». С 1865 г. при Архиве образована особая, Высочайше утвержденная комиссия, которая занимается научное описанием его и изданием означенных описаний. До настоящего времени издано комиссией 8 томов «Описаний дел и документов Архива Св. Синода» (оканчив. печатанием еще 2 тома) и 9 томов «Полного собрания постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания». Оба эти издания могут, и действительно служат, прекрасным пособием для лиц, занимающихся разработкой исторических вопросов по церковной и гражданской и истории и не имеющих возможности лично заниматься в Архиве. Кроме того, комиссией издан 1-й том «Описания архива греко-униатских митрополитов» до 1700 г. и приготовлен к изданию 2-й т., в который войдут все документы означенного Архива.

Для истории епархиального управления служат главным образом местные, *епархиальные* архивы, где сосредоточены материалы как местной церковно-исторической жизни, так и местной общественно-семейно-бытовой. К сожалению, как было указано выше, архивы эти значительно пострадали от

невежества, небрежности и старания уничтожить, для сохранения свободного места в архивных помещениях, так называемые «ненужные дела». При отсутствии компетентных лиц для определения «ненужных дел» и полной субъективности понимания этого термина произошло то, что во многих консисториях были уничтожены *почти все* старые дела, как *ненужные* для текущего делопроизводства. Такое огульное уничтожение дел обратило внимание Св. Синода и в 1869 г. состоялся циркулярный указ, которым предписано, в случае тесноты помещения в консисторских архивах, не прибегать к уничтожению старых дел, но находить для них «соответствующие» помещения в соборах, церквях, монастырях или других епархиальных зданиях. Для приведения же в порядок и описания старых дел рекомендовалось образовывать епархиальным начальствам особые комиссии из духовных лиц. К сожалению, и этот циркуляр не привел к положительным результатам. Комиссии, образованные в некоторых епархиях для разбора и описания епархиальных архивов и составленные по назначению власти из лиц, или занятых прямыми своими служебными обязанностями, или же совершенно некомпетентных в этом деле и нисколько к нему не расположенных, существовали только на бумаге. Бывали даже случаи, когда члены таких комиссий, взявши к себе на дом архивные дела, утрачивали их. Лучшим, и почти единственным описанием, составленным таковой комиссией, служит описание архива Астраханской дух. консистории, печатавшееся в местных епархиальных ведомостях в 70 и 80 годах. Отчет о деят. ком., учрежденной для научного разбора и описания архивных дел Астр. дух. Кон. с 1871 г., см. «Астрах. еп. вед.» 1876 г. 14.

Из епархиальных архивов, содержащих в себе наибольшее количество исторических материалов, можно указать на следующие.

1. Архив С-Петербургской духовной Консистории. Начинается с 1721 г. и до последнего времени представлял собою единственный *полный* архив материалов епархиального управления за синодальный период. Здесь же заключается множество интереснейших и, за уничтожением в других

ведомствах архивных дел, особенно за XVIII ст., единственных материалов, относящихся к истории г. Петербурга. При составлении историко-статистического описания епархии (10 томов) составители оного несколько пользовались материалами этого архива, хотя и не вполне, потому что архив не разобран и не описан. Несколько лет назад архиву грозила опасность быть уничтоженным «за недостатком места». Этот недостаток обнаружился еще в 60 годах и тогда были составлены категории дел, подлежащих «за ненадобностью» уничтожению. Составленные предположения были утверждены в 1865 г. Св. Синодом. Но тогда архив был спасен предложением одного из настоятелей столичных соборов поместить его в принадлежащем собору здании. Однако, по каким-то причинам, передача архива не состоялась, и консистория в 90-х уже годах намерена была, вследствие крайней тесноты архивного помещения, произвести уничтожение ненужных дел на основаниях, утвержденных Св. Синодом еще в 1865 г. На первом месте предназначены были к уничтожению дела о просветительной деятельности духовенства епархии, о построении церквей, судные дела и т. п. Только по случайным обстоятельствам такое уничтожение не состоялось. Если означенный архив будет разобран, описан и расположен в удобном помещении, то его можно будет назвать богатейшей сокровищницей, особенно по истории С.-Петербургской епархии.

2. Архив Московской дух. консистории, как выше было сказано, содержал в себе чрезвычайно богатый материал по истории патриаршества, крутицкой епархии за XVII ст. Но вследствие пожаров, нашествия французов в 1812, того, что «кровля в архиве бывала по временам худа» (из донесения м. д. дикастерии Св. Синоду в 1742 г.) и др. причин все древние материалы утрачены совершенно, а равно и материалы по истории епархии за XVIII-ое и даже минувшее столетие довольно разрознены². В 80 годах архив был в ужасном беспорядке. (См. Труды Москв. археологического съезда, т. III). Интересные сведения об этом архиве помещены Н. Розановым в Чтен. Моск. общ. любител. дух. просвещения за 1868 г.

3. Архив Киевской дух. Консistorии, содержит в себе материалы, начиная с XVIII-го столетия, не только по истории епархии, но и православных монастырей тех епархий, которые входили в состав польско-литовского государства и до конца восемнадцатого столетия находились в подчинении Киевского митрополита. Это весьма ценный и единственный материал о состоянии православных монастырей за русским рубежом и о борьбе православия с польско-латинским фанатизмом. Все дела к. архива за XVIII-ое столетие отобраны проф. к. академии Н. Ив. Петровым и Е. Ив. Титовым и имеют быть помещены в музей Киевского церковно-археологического Общества. Помещение архива консистории по своей темноте, тесноте и непригодности невозможно. На основании материалов Киевского консистор. архива было составлено довольно много исторических трудов, напр. «Материалы для истории Киевской митрополии» прот. П. Лебединцева («Киевск. еп. вед.») 1873 г.; «Протектор Киевск. духов. академии Рафаил Заборовский, митроп. к.» П. Молчанова («Киев. епар. вед.») 1876 г.; Аскоченского В. «Киев с его древн. училищ. и академией» 1856 г. 2 ч.; интересные исторические работы свящ. Е. Титова и кандидатов Киевск. дух. академии. Равно много было помещено отдельных актов и исследований, составленных на основании этого архива, в «Киевской Старине» и «Трудах Киев. дух. акад.».

4. Архив Новгородской духов. Консistorии заключал в себе богатейшие исторические материалы, начиная с XVII в., но, как выше было объяснено, большинство этих древних материалов, вследствие невежественного отношения к ним, не сохранились. Более древние документы и грамоты, найденные в 1857 г. в тайнике Н. Софийского собора, переданы были в архив Археографической Комиссии, где они находятся и ныне. Часть архива с 1710 по 1770 г. (но далеко не все дела за это время) находится в архиве Св. Синода. В 80 годах минувшего столетия в консисторском архиве попадались дела с 1700 года, но большая их часть за XVIII-ое столетие была свалена на хорах Софийского собора, и куда они теперь девались, неизвестно. Остальная часть дел за XVIII-ое столетие, за теснотою и

крайним неудобством консисторского помещения, перенесена в одну из комнат нижнего этажа архиерейского дома.

5. *Архив Вологодской дух. Консистории*, судя по изданным из него актам и материалам, начинается с половины XVII ст. Так, Н. И. Суворовым помещены в 1860 г. в «Волог. Губ. Вед.» статью: «О болезни, посхимлении и смерти Маркелла, архиеп. Вологодского, 1663г.», «Казнь мужеубийцы в Вологде в 1659 г.», «Челобитная 1645 г.», «О грабеже среди города, скопом, со старостою во главе», ib. 1859 г. и др. Акты и материалы, извлеченные из вологодских архивов г. Зинченко и напечатанные им в двух томах «Русск. Библиотеки», свидетельствуют, что в этом крае есть еще непочатые архивные богатства. Образовавшаяся в 1896 г. в Вологде церковно археологическая комиссия, между прочим поставила своею целью ознакомление с местными архивами, сосредоточенными в духовном ведомстве и описание их (См. «Вологод. еп. вед.» 1897 г. № 16 и 1898 г. № 15). Весьма желательно, чтобы эти благие намерения комиссии осуществились ранее, чем архивы исчезнут под разными предлогами.

6. *Архив Подольской консистории* содержит в себе чрезвычайно богатое собрание актов и материалов, касающихся унии и истории православия в тамошнем крае. Историко-статистический епархиальный комитет, существующий с 1875 г., разобрал уже несколько тысяч этих актов. Некоторые из этих документов печатались в местных епарх. вед. и в «Трудах» комитета. Подобные материалы заключаются и в архивах *Волынской, Минской, Виленской, Витебской и Могилевской* дух. консисторий, где они частью уже разобраны, а частью лежат в беспорядочных гудах и относительно которых является вполне основательное предположение, что, в конце концов, эти неразобранные груды бумаг под каким-нибудь благовидным предлогом будут уничтожены. Известны факты, что еще не особенно давно, в 60 и 70 годах, архивы юго-западного края подвергались варварскому уничтожению. Так, напр., богатейший архив Менецкого мон. Вол. еп. был брошен в реку настоятелем одного. Приходскому священнику с. Белостока той же еп. не понравилось, что все почти хоры в церкви заняты были

архивными документами существовавшего некогда здесь Базилианского мон., и он сжег весь громадный архив на церковном погосте в ночь на Пасху. Из многих фактов видно, что епархиальные начальства местностей, где прежде была уния, во множестве уничтожили (жгли и топили в реках) исторические памятники этого времени и униатские богослужебные книги из ложно понятых религиозных и политических соображений.

7. В архивах *Архангельской, Астраханской, Тверской, Рязанской, Харьковской, Курской, Черниговской, Ярославской, Орловской и Полтавской* консисторий, как показывают разные исторические исследования, составленные на основании этих архивов, сохранились весьма ценные исторические материалы, касающиеся епархиального управления и духовного образования в данных местностях.

8. Архивы духовных консисторий: *Симбирской* сгорел в начале 60-х годов; *Костромской* в 80-х годах; *Калужской* под предлогом уничтожения «ненужных дел» в половине 60-х годов был совершенно опустошен от начала своего до 1850 года. Из архива *Саратовской* «консистории» пропало неизвестно когда и каким образом до 5,000 дел по расколу.

Архивы монастырские и церковные исчезали и продолжают исчезать с еще большей легкостью, чем архивы разных учреждений духовного ведомства, потому что они находятся вне всякого контроля и существование их зависит исключительно от личного взгляда настоятелей. Так, недавно в Волынской еп. произошел такой факт. Волынское церковно-археологическое Общество известило, что в древнеправославном Дерманском монастыре, основанном в XVI в. кн. Острожскими и имевшем такого настоятеля, как Мелетий Смотрицкий, находятся довольно богатая библиотека и архив, где старинные монастырские документы XVI–XVIII вв. хранятся в шести сундуках. Общество в 1894 г. возбудило ходатайство о передаче этого архива в епархиальное древлехранилище. Два с половиной года шли необходимые формальные по этому поводу сношения, и когда получено было надлежащее разрешение на передачу, то в монастыре оказался уже один только сундук. Куда девались остальные пять,

неизвестно. Один из монашествующих высказал, впрочем, предположение, что сундуки эти забрал под свои вещи прежний настоятель, переведенный пред тем в другую епархию. Если искать теперь все то, что во времена Археографической Экспедиции было отмечено Строевым и Бередниковым как виденное ими в монастырских и церковных архивах, то из отмеченных ими исторических материалов не окажется ныне и сотой доли. Поэтому невозможно и говорить в настоящее время о составе монастырско-церковных архивов.

Архивы духовно-учебных заведений, находятся при каждой академии, семинарии и дух. училище. Дела за XVIII-ое столетие в означенных архивах нигде почти не сохранились. Притом, учебные заведения до реформы 1808 г. были в епархиальном ведении и потому дела об них производились в местных консисториях и архиерейских разрядах и конторах, где они по местам и сохранились, напр. в Харькове, Курске (См. труды проф. А. Лебедева, свящ. Е. Титова). Большинство же этих архивов начинается со времени образования Комиссии Дух. Училищ, т. е. с 1808 г. Некоторые из этих архивов находятся в образцовом порядке. Вообще, на них обращено большее внимание непосредственного их начальства и можно надеяться, что со временем все они будут упорядочены.

Кроме архивов духовного ведомства необходимо еще отметить некоторые архивы других ведомств, где сосредоточены ценные материалы по истории русской церкви и духовенства. Таковы:

1. Архив министерства Юстиции в Москве. Здесь, между прочим, находятся дела патриарших приказов: дворцового, казенного и монастырского, учрежденного в 1649 г. Первые два приказа ведали дворцовое хозяйство, приходы и расходы свв. патриархов, а последний заведовал бывшими монастырскими, архиерейскими и патриаршее-синодальными вотчинами. Здесь же дела и коллегии экономии с 1702 по 1787 г., дозорные книги имениям монастыр. и духов. с 41 планом городов; описи вотчин, дела по ревизии монастырей и их вотчин с 1625–1811 г.; сюда же были переданы все дела и все документы отобранные от монастырей и духовных лиц на их земли. Документы эти

составляют особый разряд актов 2 отдела архива. В делах Правительствующего Сената, переданных в этот архив из разных петербургских департаментов с 1711 по 1797 г., встречается много материалов, относящихся к истории церковного управления в России за синодальный период и к вопросам имущественного права за то же время. Подробности см. в Описи Государствен. арх. старых дел Иванова и Описании архива мин. юстиции, 10 томов.

2. Главный архив министерства иностранных дел в Москве. Сюда были переданы, между прочим, дела Московского посольского приказа и потому здесь сосредоточены все сохранившиеся у нас материалы по сношениям русской церкви с восточными, южными и инославными церквями. Так, здесь имеются дела по сношениям с восточными патриархами, сербскими мон., настоят. и разными дух. лицами, начиная с 1567 г., с грузинской и имерет. ц. с 1586 г., с папами с 1576 г., с разными славян. народами с 1699 г. Дела русск. духовенства: о поставлениях патриархов, о жалованных грамотах, о сочинениях, касающихся веры и церкви и т. п., начиная с 1581 г., и иноверных церквей и духовенства с 1629 г., дела монастырские с 1676 г., дела церемониальные: о коронованиях, разных придворных церемониях, крестных ходах и т. п. Наконец, здесь имеется много дел о православных церквях, монастырях и состоянии православия вообще в бывших польско-литовских владениях. В частности, здесь находятся акты, относящиеся к обрядам венчания русских царей на царство 1547–1684 г. и к царским бракосочетаниям 1495–1684. Памятников 1-го разряда, заключающихся в столбцах и книгах 21, причем все эти чины в нескольких редакциях и списках, а некоторые с приложением даже портретов современных царей (Феодора, Иоанна и Петра Алексеевичей). Чины венчания и бракосочетания, напеч. в Древн. Рос. Вивлеофике (т. VII и XIII), требуют более тщательной проверки.

3. Архив министерства внутренних дел в Петербурге начинается с 1802 г. и содержит в себе множество ценных материалов по истории русского раскола за XIX ст. и русского сектантства. Особенно богатые материалы сосредоточены по

расколу в делах и протоколах бывшего центрального секретного комитета по делам раскольничьим. Материалом этим пользовались сравнительно еще немногие исследователи (Надеждин, Мельников, Липранди, Соколов). См. «Сборн. правительственных сведений о расколе», изд. В. Кельсиевым, Лондон 1860–62 г., «Собр. пост. по части раскола м. вн. дел»; Мельников: «Материалы для истории хлыстовских и скопческих ересей» («Чтения Моск. Общ. истории» 1872–73 г.) и «Старообрядческие архиереи» («Рус. Вест.» 1863 г. и Полн. собр. сочин. Мельникова). Здесь же архив д-та духовных дел иностранных исповеданий, где весьма много интересных данных об инославной пропаганде в России, об иезуитах и их деятельности у нас. К сожалению, во время пожара м-ва в 1862 г. многие ценные акты этого д-та сгорели. Но материалы, относящиеся до деятельности иезуитов в царствование Александра I, были напечатаны на основании архивных данных еще в 1845 г. в брошюре, изд. в Париже под заглавием: *La Russie et les Jésuites de 1772–1820 d'après des documents la plupart inédits, par Henri Lutteroth*. См. также «Иезуиты в России» свящ. М. Морошкина.

4. *В центральных архивах Киевском, Виленском и Витебском* заключается также весьма много актов, относящихся до истории православия, церквей, монастырей и их различных владений в нынешнем северо- и юго-западном краях России. В настоящее время при означенных архивах состоят особые комиссии, занимающиеся изданием «Описаний» означенных архивов и печатанием отдельных, имеющих особую в том или другом отношении ценность.

5. *Архив Археографической Комиссии в С.-ПБ.* Имеет, между прочим, царские и митрополичьи грамоты и др. разные документы, касающиеся до церковной истории Новгорода XVII–XVIII вв. Документы эти были найдены в 1857 г. среди мусора под полом Софийского собора и переданы сюда по определению Св. Синода.

6. *Государственный архив и С.-Петербургский архив министерства иностранных дел* – находятся в ведении одной администрации. Начало первого архива было положено

распоряжением об отделении всех хранившихся до того времени в Архиве государственной коллегии иностр. дел бумаг, касающихся императорской фамилии, а также следственных и уголовных дел особенной важности. Сюда переданы были бумаги, найденные в кабинете Екатерины II и Александра I; бумаги, относящиеся до вступления на престол имп. Николая I; дела следственной комиссии и верховного уголовного суда 1825 г.; бумаги о тайных польских обществах. Здесь же находятся переданные из зимнего дворца дела кабинета Петра I и последующих царствований. Из Петропавловской крепости перешли сюда дела бывшей тайной розыскных дел канцелярии. Для церковной истории имеют особенное значение дела, попавшие сюда из других архивов: об избрании в патриархи Иосифа и Никона, о приезде в и Москву патриархов Александрийского и антиохийского, материалы о суде и низведении патр. Никона; петровские бумаги, где имеются письма и донесения разных архиереев о делах Церкви и церковных петровских реформах. Последние материалы почти совсем еще не использованы нашими историками. Здесь же хранится очень много старинных чертежей и планов, некоторая только часть которых была издана под заглавием: «Сборник чертежей Москвы и ее окрестностей и г. Пскова, XVII ст.» (прилож. ко 2 т. Слов. рус. отд. С.ПБ. Археологич. Общ. 1861 г.). Большая же часть этих материалов не напечатана, составляет историческую редкость и может служить драгоценнейшим материалом для изучения как древних местностей разных городов, так и находившихся в них церквей и монастырей.

7. *Архив Правительствующего Сената.* Хотя большая часть этого архива за XVIII-ое столетие и передана в Моск. архив мин. юстиции, но в нем имеется много еще материалов, относящихся до истории церкви вообще и в частности до земельных церковных владений, часто с планами оных. Важным указанием для ознакомления с этим архивом может служить «Опись Высочайшим указам и повелениям с 1704 по 1762 г.» три т., состав. Барановым. В историческом отношении она важна тем, что в этой описи за означенное время показано ровно втрое более подлинных Высочайших указов и повелений,

чем их находится в Полном собр. закон. Издание это снабжено прекрасными указателями: личным, предметным и географическим.

8. *Архив министерства земледелия и государственных имуществ* заключает в себе довольно много материалов по вопросу о наделении монастырей и церквей в минувшем стол. землями, лесами и др. угодьями.

Наконец, *архивы генерал-губернаторские*, напр. Московский, б. оренбургский, с.-петербургский, витебский, а равно и некоторые архивы губернских и правлений содержат в себе весьма богатые материалы по истории русск. раскола и сектантства, а в бывшем архиве витебского генерал-губернаторства (губ. витебская, могилевская, Смоленская, калужская и минская) имеются сведения о постройке православных церквей в униатских и смешанных приходах, о римско-католической пропаганде и т. п.

А. Львов

Архидиаконы

Архидиаконы – главные или первые из диаконов, которые уже рано достигли важного административного положения, получившего особое развитие на западе, где они, как ближайшие помощники епископов, назывались сначала *diconi episcopi*. В IX веке во Франции, а несколько позже и в Германии, когда состоялось разграничение диоцезов, каждый епископ имел под своею властью нескольких архидиаконов (в качестве благочинных). С развитием капитулов власть архидиаконов еще более увеличилась, так что бывали даже случаи столкновений между архидиаконом и епископом. Первоначально архидиакон был только помощником или представителем епископа в деле епископской юрисдикции; но в начале XIII века он назывался *judex ordinarius*, и угрожал захватить всю юрисдикцию епископской власти. Он имел право делать объезды церквей, испытывать кандидатов на рукоположение, назначать и сменять архипресвитеров, и проч. В течение XIII века многие западные соборы (турский 1239 г., льежский 1287, майнцский 1310 и др.) старались ограничить власть архидиаконов в пользу епископов, и отсюда то и дело возникали весьма сложные вопросы о компетенции. Только собор Тридентский окончательно уладил этот спор. Архидиаконы потеряли право обозрения церквей, юрисдикции в судебных и брачных делах и проч., и постепенно должность их потеряла свое значение, или приняла другие формы. В римской курии, архидиакон сделался кардиналом-каммерленго, как пресвитер сделался кардинал-викарием, а в Германии должность эта исчезла совсем, и принадлежавшие ей дела» переданы генерал-викарию. В англиканской церкви имеется 71 архидиакон, которые назначаются епископами, и действуют в качестве своего рода заместителей епископа, с правом посещения церкви, запрещения в священнослужении, отлучения, и проч. У нас архидиаконы сохранились лишь в больших монастырях, но лишены всякой юрисдикции они отличаются от диаконов только своим почетным титулом и способом ношения более длинного ораля при богослужении.

Архиллий

Архиллий – иерей, св. мученик, пам. 6 апр.

Архимандрит

Архимандрит – по производству от греческого ἀρχός начальник и μαῦδρα – загородь, хлев для скота, овчарня (Гезихий, авва. Дорофей, Doctrina с. XXIII), а в переносном смысле монастырь, духовная овчарня (Метафраст), архимандрит – значит начальник монастыря. В греческой церкви данное имя появляется только с V в. Так, в актах ефесского собора 431 г. встречается просьба одного арх. по имени Василия, а на Константинопольском соборе 448 г. выступает уже целый ряд архимандритов. То же самое имя упоминается в Энотиконе императора Зенона (482 г.) и двух новеллах (5 и 123) Юстиниана. Первоначально это название усвоилось избранным епископом для надзора над монастырями его епархии чиновникам из игуменов. Когда же надзор над монастырями перешел от архимандритов к великим сакеллариям, наименование арх. в качестве почетного титула было придаваемо игуменам важнейших монастырей в епархии. С таким значением оно перешло из Греции и к нам в Россию, но сначала было усвояемо, может быть, только одному игумену в епархии, а с течением времени и несколькими. В первый раз это наименование встречается у нас под 1174 г. в приложении к игумену Киево-Печерского монастыря Поликарпу, и притом в соединении с общим названием игумен: «печерский игумен архимандрит». Потом упоминается архимандрит в Юрьевском новгородском монастыре под 1226 г.; во Владимире в Рождественском монастыре под 1230 г.; в Ростове, в Богоявленском монастыре под 1261 г.

А. Петровский

Архипп

Архипп – св. ап. от 70, пам. 19 февр. и 22 ноября.

Архитектура церковная

Архитектура церковная, см. под сл. Зодчество.

Архитриклин

Архитриклин – (Ин.2:8) означает «начальника пира». Триклиний есть собственно соединение трех лежанок при столе, расположенных так, что они составляют три стороны четырехугольника, как это видно из барельефа, найденного в Падуге. Посередине находится пустое пространство для стола. Одна сторона остается открытой для удобства прислуживания рабам. Начальник триклиния или архитриклин заведует всем пиршеством. Некоторые комментаторы думали, что архитриклин был титул, равный титулу «симпозиарха» у греков, *magister* или *rex convivii* у латинян. Симпозиарх, или начальник пира, был одним из пирующих, избравшимся для заведывания всем ходом пира. В книге Иисуса сына Сирахова говорится: «Если поставили тебя старшим на пиру, не возносись; будь между другими, как один из них; позаботься о них, и потом садись. И когда все то дело исполнил, тогда займи твое место, чтобы порадоваться на них, и за хорошее распоряжение получить венок» (Сир.32:1–3). Архитриклин на свадьбе в Кане Галилейской, о котором говорит ев. Иоанн, вероятно не был, судя по контексту (Ин.2:8–9), симпозиарх, а просто распорядитель, которому поручено было приготовить столы и лежанки для гостей, расставлять блюда, отведывать припасы и вино, чтобы удостовериться, хорошо ли все изготовлено.

Архиерей

Архиерей с греч. начальник иереев, *епископ* (см. под этим словом). Как начальник епархии, архиерей имеет под своим ближайшим надзором учреждения, из которых отметим архиерейский дом и архиерейские школы.

I. Архиерейский дом. Под таким названием известно одно из учреждений дух. ведомства, назначенное для заведования имуществом и капиталами, принадлежащими архиер. кафедре. Действуя под непосредственным руководством местного архиерея, учреждение это имеет всего один исполнительный орган – эконома, охраняющего все имущество архиерейского дома и заботящегося о приращении его всеми законными способами, причем он обязан отчетом как архиерею, так и консистории (о деятельности эконома и участии консистории в делах архиерейского дома, см. устав духовной консистории изд. 1883 г., ст. 104–117). Архиерейские дома имеют право на обладание на отводимые от казны загородные дворы, рыбные ловли, земли и другие угодья в количестве, межевыми узаконениями определенном; эти земли примежеваются к ним на одинаковом основании с владельческими дачами (ст. 432 зак. сост. свод. зак. т. IX изд. 1899 г.). Отводимые архиерейским домам земли и угодья они не имеют права ни продавать, ни иначе отчуждать в посторонние руки; но не запрещается ненужные для собственного их употребления земли и угодья отдавать в наем с тем только, чтобы на таковых землях не было учреждаемо от них самих торговых заведений (ст. 433 там же). Архиерейские дома не могут требовать перемены отведенных им единожды от казны дач, кроме особенных важных к тому побуждений и не иначе, как с Высочайшего разрешения (ст. 434 там же). Архиерейским домам не запрещается приобретать в собственность всякого рода не населенные недвижимые имущества, как покупкой, так и чрез дар или завещание от частных лиц; но приобретение таковых утверждается за ними в собственность совершением узаконенных крепостных актов не иначе, как по

исходатайствовании на то каждый раз чрез Святейший Синод Высочайшего соизволения (ст. 435 там же, а также ст. 698 и 1429 зак. гражд. изд. 1887 г. и кассац. реш. 71 г. № 197 и 74 г. № 854 по сборн. Гаугера). Равным образом, они могут приобретать недвижимость и по давности владения, причем не требуется предварительное Высочайшее соизволение (кассац. реш. 1882 г. № 50 по тому же сборн.). Земельные, лесные и прочие угодья, данные правительством на содержание архиерейским домам, освобождаются от поземельного сбора на местные земские повинности (уст. земск. повин. свод. зак. т. IV изд. 1899 ст. 50). Подворья архиерейских домов, не причисляясь к казенным оброчным статьям, состоят в полном распоряжении архиерея, равно как и получаемый с них доход; но отдавать оные в арендное содержит IV запрещается далее, как на 12 лет (ст. 437 зак. сост.). По законам межевым (свод. зак. т. X, ч. 2 изд. 1893 г. ст. 346 примеч.) каждому архиерейскому дому отводится земли по 60 и более десятин, где местные обстоятельства дозволить могут, из казенных дач, с лучшими угодьями, включая в эту пропорцию и те земли, которыми они ныне владеют. Кроме того, каждому архиерейскому дому дается мельница, по близости и способности, из числа состоящих в числе казенных оброчных статей, а также наделяются и рыбные ловли. Здания архиерейского дома по отправлению воинской постоянной повинности пользуются льготами на основании правил, в уставе о земских повинностях изложенных, а именно освобождаются от исполнения этой повинности в натуре [прилож. к 255 ст. (прим. 1) уст. земск. повинност. свод. зак. т. IV по прод. 1890 г.]; точно также они свободны и от кварт. налога свод. зак. т. V изд. 1893, ст. 6 п. б.; казенный земельный налог и городской оценочный сбор могут быть назначены только с той части недвижимой собственности архиерейского дома, которая приносит доход (отдачею в наймы) уст. о прямых налогах ст. 33 свод. зак. т. V изд. 1893 г. и город. полож. ст. 128, п. 7. Но в местностях, в коих не введено в действие город. полож., подворья и строения, принадлежащие архиерейским домам, хотя бы они и в наймы отдавались, освобождаются от городского поземельного сбора и от прочих городских повинностей, кроме исправления мостовых,

сохранения оных в чистоте и освещения фонарей (примеч. к 395 ст. зак. сост.).

Если родственники архиерея, по смерти его и по учинении вызовов, не явятся для получения оставшегося после него имущества в положенный срок, то оно обращается в пользу архиерейского дома. Отчуждение земли архиерейского дома, применительно к примеч. к 401 ст. зак. сост. свод. зак. т. IX по продолж. 1890 г., может быть дозволено только в том случае, если продажа эта представляется особенно выгодной и не иначе, как по испрошении особого Высочайшего соизволения, испрашиваемого чрез комитет министров. Равным образом, применительно к решению гражд. кассац. департамента 1893 г. № 2, никакая часть недвижимости архиерейского дома не может быть утрачена путем давностного с чьей-либо стороны владения таковою недвижимостью. Наконец, что касается до исков и ответа на суде, то архиерейские дома, как казенные учреждения, ищут и отвечают, на основании 1285 ст. уст. гражд. суд., не иначе, как чрез уполномоченных, особо для того назначаемых из должностных лиц духовного ведомства, или из числа лиц, имеющих по закону право быть поверенными, по особому с ними соглашению.

II. Архиерейские школы. Под именем арх. школ известны по преимуществу те школы, которые были открыты в каждой епархии, при арх. кафедре, по требованию Дух. Регламента Петра В. «для Детей священнических или и прочих, в надежду священства определенных», хотя и до этого времени существовавшие в епархиях школы, как для образования кандидатов священства, так и «цифирные» для всякого чина детей, открывались также при кафедрах архиерейских. Но открытые по требованию Регламента отличались от предшествующих и общим своим строем, и своей программой. Содержаться они должны были на доходы архиер. домов и отчасти на хлебные сборы с церк. и монаст. земель с первых 30-й, а со вторых 20-й доли хлебного дохода; в зависимость от этого ставилось и количество учащихся. Курс обучения в них полагался 8-летний, причем по 1 году уделялось: на грамматику с географией и историей, на арифметику с геометрией, на

логику с диалектикой, на риторiku с пиитикой, на физику с краткой метафизикой и на политику (которая могла быть соединяема с логикой) и два года шли на богословие; из языков изучались латинский, греческий, славянский и еврейский. В качестве полезных развлечений для учеников рекомендовалось: водное плавание на судах, геометрические измерения, строение крепостей, прогулки, диспуты, акции, комедии, музыкальные упражнения и чтение воинских или церковных историй. Для лучшего воспитания учеников указывалось устроить общежития «образом монастыря», где бы ученики жили под строгим надзором ректора, префекта, и комнатных надзирателей, во всем подчиняясь установленным «регулам» и возможно реже видаясь с родными; для нежелающих жить в этих общежитиях рекомендовалось устроить наемные квартиры вне семинарий. «От такового учения и воспитания, заключал Регламент, можно воистину надеяться великой пользы отечеству». Все, открытые по этим правилам, школы находились в непосредственном распоряжении местных архиереев и в ведении Св. Синода, при котором для этого была учреждена особая «контора школ и типографий», с особым «протектором» из числа синодальных чиновников. Но все они совершенно не соответствовали идеалу, начертанному Регламентом, так как не имели ни надлежащего количества образцовых учителей, ни твердо определенных средств существования; кроме того, они не пользовались и расположением духовенства, которое с неохотой отдавало в них своих детей. Вот почему уже в 1722 году сам Синод сокращает программу их до минимума; полная же программа, указанная Регламентом, исполнялась только в двух академиях Киевской и Московской. Так дело шло, за немногими исключениями (деятельность Рафаила Заборовского во Пскове, Епифания Тихорского в Харькове, Гавриила Бужинского в Рязани, Гедео́на Вишне́вского в Смоленске, Варлаа́ма Линидко́го в Астрахани, Афанасия Кондоиди в Вологде и Иннокентия Кульчицкого и Иннокентия Неруновича в Иркутске) до царствования императрицы Анны Иоанновны. В это царствование, благодаря тому, что в это время во главе церк. дела стоял творец Регламента Феофан, замечается особая

энергия в устройении арх. школ именно по программе Регламента (указы 1730 и 1737 гг.). При этом те школы, которые вводили у себя полную программу, стали называться семинариями, а удержавшие славяно-русскую программу обратились в низшие школы, или духовные училища. Таких семинарий к 1740 году было уже 17, немало было и низших школ; но те и другие продолжали испытывать недостаток и в учителях, и в материальных средствах, почему и в программах их курса замечались прежние недочеты. Улучшение в положении дух. школ снова началось лишь с царствования Елизаветы Петровны, как любительницы духовного просвещения. Однако и в это царствование меры, предпринимавшиеся к поднятию дух. школ, отличались случайностью, почему и не достигли надлежащего результата. Дело стало на надлежащую дорогу лишь с определением в 1765 году штатных окладов содержания духовно-учебных заведений. Оклад этот, сначала в 40 т. р. на все, к концу царствования императора Павла I дошел до 181,931 р. В связи с этим шло не только увеличение числа духовных школ (низших, средних и высших), но и увеличение числа учащихся и расширение программ их курсов; кроме того, вводился и больший порядок, и единообразие в заведовании духовными школами, которые, по силе и значению архиерейской власти в их заведовании, еще можно было считать по-прежнему архиерейскими. Конец этому наступил в 1808 году, когда Высочайшей властью был утвержден проект, или план преобразования духовно-учебных заведений, причем, вместо власти архиерея, явился и особый орган высшего заведования духовно-учебными заведениями Комиссия Духовных Училищ. Так. обр., архиерейские школы явились как бы зерном, из которого выросли все наши духовно-учебные заведения.

Полная литература вопроса указыв. у А. Д оброклонского в «Руководстве по истории русской церкви», вып. IV, 1893 г. стр. 195.

Н. Марков

Архонтики

Архонтики – гностическая секта IV века, получившая свое название от того, что по их «откровениям» (см. Псевдоэпиграфы Ветхого Завета, именно «Симеонии»), каждое из семи небес имеет своего особого правителя, *архонта*. Эти правители, матерью которых была некая Фотина, по их учению, питаются человеческими душами, и не могут жить без такой пищи. Правителя седьмого неба они называли Саваофом, и одним из его сыновей был диавол, который, по их мнению, был одно и то же с Богом иудеев. Они отвергали крещение; но некоторые из них вспрыскивали голову покойников водой или маслом, желая этим сделать их невидимыми и недоступными для небесных сил. Секта эта основана была Петром кафарбарихским, близь Иерусалима, и, благодаря горячей проповеди его учеников, особенно распространилась среди богатых и знатных людей. Её учение впоследствии проникло в Великую и Малую Армению. Источником наших сведений о ней служит св. Епифаний, Haer XL 5. Позднейшие писатели просто заимствуют у него.

Аса

Аса – царь иудейский, сын и преемник Авии, царствовавший в течение 41 года 955–914 (3Цар.15:8–24). В начале своего царствования он отличался благочестием, и его государственная деятельность сопровождалась успехом. Он старался искоренить идолопоклонство, и низложил свою бабушку Мааху, царствовавшую вместо него, потому что она держала идолов в дубраве. Воспользовавшись мирным временем, он укрепил и построил несколько городов, усилил и привел в порядок свое войско, так что в состоянии был нанести поражение ефиопскому царю Зараю, сделавшему нашествие на Иудею во главе миллионного войска и трехсот колесниц. Эта битва, происшедшая при Мареше, была одною из самых знаменательных в истории Иудейского царства (2Пар.14). По внушению пророка Азарии, он заставил свой народ на одном большом празднестве возобновить свои обеты перед Богом (2Пар.15). Так как это оживление богопочитания Иеговы послужило причиной того, что многие отправились в св. город и из царства Израильского, то Вааса, царь израильский, чтобы воспрепятствовать им в этом, построил на границе укрепл. город Раму. Аса заключил союз с Венададом, царем сирийским, который, в нарушение своего соглашения с Ваасой, сделал нападение на израильского царя и принудил его остановить укрепление Рамы (3Цар.15:16–22; 2Пар.16:1–6). К сожалению, Аса впоследствии оставил Господа, и к нему для обличения его послан был пророк Анания, который за это заключен был в тюрьму. Сильно заболев ногами (вероятно, подагрой), он, однако, и «в болезни своей взыскал не Господа, а врачей», и, скончавшись, был погребен с большою пышностью (2Пар 16:12–14).

Асаф

Асаф – имя четырех личностей в Ветхом Завете; но только одна из них более или менее выдающаяся: это был левит, сын Берехии, начальник певцов и свящ. музыкантов при храмовом служении и составитель 12 псалмов (Пс.49 и 72 по 82 включительно); он носил почетный титул «прозорливца» (2Пар.29:30). Его потомки унаследовали его дарование и впоследствии под именем «сынов Асафа» образовалась целая школа музыкантов и певцов, которые сохранили свое значение даже и после плена вавилонского. См. под сл. Пение и музыка у евреев.

Асинкрит

Асинкрит (несравненный, греч.) св. ап. от 70, – *пам. 8 апр.*

Асир

Асир – восьмой сын Иакова, второй от Зелфы, служанки Лии (Быт.30:13). От него произошло колено Асирово, которое занимало северо-западную часть Палестины, от горы Кармила до пределов Финикии, т. е., по западному склону гор, простирающемуся от подошвы Ливана до равнины Ездрелонской. Главные города этого колена исчислены в книге Нав.19:24–31, и в книге Суд.1:31–32, хотя точное определение границ сопряжено с большими затруднениями. При первом исчислении еврейского народа, при Синае, колено Асирово числило в себе 41,500 человек, способных носить оружие (Числ.1:40–41). При втором исчислении, произведенном на равнинах Моава, оно считало в себе 43,400 человек (Числ.26:31). По вступлении в землю обетованную, во время произнесения проклятия с горы Гевала, оно находилось вместе с Рувимом, Гадам, Завулоном, Даном и Неффалимом (Втор.27:13). По разделении земли, оно отдало четыре города левитам. Со времен Соломона, колено Асирово составляло один из территориальных округов, которые должны были ежемесячно доставлять известное количество провизии ко двору (3Цар.4:16). Когда Езекия созвал израильтян и иудеев в Иерусалим для совершения Иасхи, то на этот призыв отозвались некоторые из колена Асирова. В Новом Завете, Анна пророчица, дочь Фануила, благочестивая вдова, которая в день Сретения Господня воспела славословие Господу и говорила о Нем всем ожидавшим спасения Израилева, происходила из колена Асирова (Лук.2:36–38). В последний раз это колено упоминается в Апокалипсисе Откр.7:6 – св. Иоанн видел между избранными и «двенадцать тысяч человек из колена Асирова».

Асия

Асия – библейское название для Азии. Под этим названием у древних разумелись западные страны той части света, которая теперь известна под именем Азии. Самое слово Асия от корня ас означает «страну солнца» или «страну востока», в противоположность Европе (от «эреб или эроб»), как страны запада. В Св. Писании слово Асия употребляется в двух различных смыслах. В книгах Маккавейских под ним разумеется царство селевкидов, а в Новом Завете римская провинция Азия, но никогда не разумеется вся Азия как часть света. Селевкиды владели этими обширными странами от смерти Александра Великого до римского владычества, начавшегося с 133 года, когда один из полунезависимых царьков, именно царь пергамский Аттал III завещал свое царство римлянам. Но собственно римской провинцией Асия сделалась в 129 г. до Р Хр. и включала в себя области Мизию до горы Олимпа, Эолиду, Лидию, Ионию и Карию; в 82 г. к ним присоединены были Фригия и Киликия, каковые области все объединены были в одну провинцию Асию. При распределении провинций между императором и сенатом Асия, в 27 году до Р Хр. была предоставлена сенату и управлялась проконсулом. Главнейшими административными центрами были города Ефес, Лаодикия, Пергам, Филадельфия, Сарды и Смирна. Эти же города (со включением Фиатиры) были главными семью церквами Асии, о которых говорится в Апокалипсисе (Откр.1–3). Во всех этих городах жило много иудеев, и с них началась проповедь христианства, над которою особенно трудился ап. Павел. Асия была богатейшей провинцией римской империи, и, несмотря на частые землетрясения, процветала во всех отношениях.

Аскалон

Аскалон – один из пяти главных филистимских городов, который лежал между Газой и Иамнией и был завоеван впоследствии коленом Иудиным (Суд.1:18; Суд.14:19). Ирод Великий великолепно разукрасил эту свою родину. Еще в средние века это был важный морской порт с сильной крепостью и был разрушен во время крестовых походов сарацинами (1191 г.).

Аскалон

Аскалон – (Аскла) св. муч., пострадавший в Антиное (в Египте) от префекта Арриана, при Диоклитиане (ок. 287 г.): после страшных мучений был брошен с камнем на шее в реку Нил. Пам. 20 мая в Прав. Мес. и Рим. март.

А. П.

Аскеназ

Аскеназ – один из внуков Иафета, сын Гомера (Быт.10:3).

Аскетизм

1. Аскетизм есть слово греческое (ἀσκησις – от ἀσκεῖν), переводимое по-русски словом «подвижничество». В первоначальном значении у греков оно означало физическое упражнение, преимущественно гимнастику атлетов. На языке философов оно стало означать упражнение духовное: занятие наукой и особенно – нравственную дисциплину. Чрез греческих церковных писателей слово «аскетизм» перешло в христианство, где ему дано свое собственное истолкование, более глубокое, чем в греческой философии. История термина «аскетизм», однако, не раскрывает так всесторонне его понятия, как обозрение разных видов аскетизма.

2. Подобно культу, аскетизм составляет *принадлежность* религии. Вследствие этого характер религии естественно сказывается на характере аскетизма и даже иногда выражается в последнем. Уже первобытной религии райской был свойственен аскетизм. Заповедь, данная Богом Адаму и Еве: *от древа, еже разумети доброе и лукавое, не снете* (Быт.2:17), представляла узаконение поста и воздержания (Св. Вас. В. «О посте» 1-я бес.). Но *исключительностью* райской религии обусловилась и исключительность смысла райского аскетизма. Райская религия была *совершенно святым* союзом человека с Богом. Поэтому райский аскетизм был лишь *одним* утверждением человека в святости путем исполнения воли Божией. Там не было страстей, следовательно, не могло быть и отрицания их.

После грехопадения аскетизм принял печать борьбы, т. е. отрицания страстей и утверждения в добре, как бы кто ни понимал последнее. В еврейской религии аскетизм выразился в назорействе (Числ.6), в служении при скинии и в обычном священническом, и особенном, проходимом по обету (напр. Самуил, 1Цар.1:1–2:12), в состоянии «сынов» или «ликов пророческих» (3Цар.18:4; 3Цар.22:6), в форме нищеты (Ионадав и его потомки Иер.35:6–9) и отшельничества (пророки Илия, Иоанн Предтеча). Эти носители аскетизма могли быть и были, за

исключением отшельников, женатыми. Девство было чуждо массе народа еврейского по причине очень присущей ему идеи *деторождения* (Втор.25:9. Ин.Дамаск. «Точное излож. прав. веры», кн. 4, гл. 24), как средства, при помощи которого должен прийти на землю Мессия и при помощи которого каждый еврей, в лице своих потомков, лелеял надежду быть в царстве Мессии. Осуществителями девства у евреев были только некоторые тайно-зрители евангельских истин (пр. Илия, Иоанн Предтеча). Смысл еврейского аскетизма, согласно требования самой религии, заключался в непорочном служении Богу (Лев.19:2; Лев.20:7).

3. В буддизме аскетизм является истолкователем всей религии Будды. Источником, где зарождается и откуда вытекает буддийский аскетизм, служит взгляд на весь мир, как зло, или идея ничтожества, обусловленная ощущением страдания. Образ весьма престарелого, бременем лет отягченного мужа (старость), образ больного (болезнь), образ разлагающегося трупа (смерть) суть постоянные побудители буддиста к аскетизму (Будд. Катихиз. «Вер. и Раз.» 1887 г.). Цель этого аскетизма заключается в достижении нирваны, как всецелого отрицания от бытия. В египетской и персидской религиях аскетизм осуществляли жрецы. По требованию народной религии греков, обязанность весталок, служительниц при языческих храмах, исполняли девственницы (Тертул. «Послан. к жене»; Иероним. «Против Иовиниан.»). Для греков философов религией была их собственная философия. В ней аскетизм истолковывался в смысле достижения гармонии, как нравственной уравновешенности тела и души (пифагорейство), и искания добродетели, как средства сделаться богом, т. е. свободным от страстей. Нищета (телесная), воздержание (телесное и духовное) и целомудрие – вот формы аскетизма философов. Диоген синопский (404–323 гг. до Р. Х.) с его жилищем – бочкой обычно считается примером первой формы аскетизма; Сократ (469–399 гг. до Р. Х.) с его своеобразным отмщением исколотившему его обидчику путем надписи на своем челе имени последнего: «сделал такой-то» – примером второй (Св. Вас. Вел. «Бесед. к юнош.») и, наконец, примером

третьей – считается Ксенократ (t 314 до Р. Х.), названный блудницей мертвецом за то, что не разделил с нею ложе, когда она была подложена к нему. Общее аскетическое направление у философов ясно выразилось в очень распространенном рассуждении «о двух путях» (Προ'δix Φρoι – возрасты; Ап. Варнавы «Послан.» 18–20 гл.), где изъяснительницами путей являются две женщины: одна изможденная трудами (олицетворение добродетели), другая – красавица (олицетворение порока). Цель же этого направления – свобода от страстей, выразилась в ходячей, произносимой по отношению к аскету, фразе: «Кратес дает свободу фивянину Кратесу» (Св. Григор. Бог. «Похв. слов. св. Вас. В.»). Ближайшими ко времени Христа Спасителя носителями аскетизма были секты ферапевтов и ессеев, кои, проводя жизнь в нестяжательности, воздержании, девстве, тем самым исполняли свои религиозные требования. В конечной основе своей все эти виды языческого аскетизма, за исключением буддийского, имели безусловный дуализм, по которому в учении, напр., о человеке признавались по природе дух добром, а тело злом. Буддийское подвижничество, как известно уже, выходило из идеи ничтожества ради ничтожества.

4. Иисус Христос и Его апостолы благословили или освятили аскетизм, дав ему при этом свое обоснование и свой особый отпечаток. Проповедь Христа и Его апостолов о том, что христианские жизнь есть постоянное нравственное совершенствование (Флп.3:12–15), что это совершенствование может осуществляться путем постничества, девства, или нестяжательности (Мф.19:11–12; Мф.19:21; Мк.10:21; Лк.2:37; 1Кор.7:8,25–28,32–34; Откр.14:1–4), собственными пример Христа и апостолов, приснодевство Богоматери... составили евангельскую основу аскетизма (Св. Григор. Нис. «О девстве»). Такое осуществление христианства не было, однако, провозглашено *исключительной* формой христианской жизни. Христос и Его апостолы благословили или освятили также и брак (Мф.19:4–6; Еф.5:22–32). Аскетическое осуществление христианства представляется тому, кто *может* его «вместить», и для избравшего этот род жизни является *обязательным*.

Многие последователи Христа во все времена христианской эры стремились к нравственному совершенству путем аскетизма. В первые два с половиною века по Р. Х. аскетизм выразился в форме постничества (Иаков Праведный, Анна пророчица, Бл. Иерон. 3, 105 стр.; 4, 184 стр. К. 1864. Св. Кир. иерус. Катих. 10, 19; Евсев. Церков. Истор. 2 кн., 23 гл.), нестяжательности (Деян.4:32 Иерусалимская община, Серапион, еп. антиохийский, Киприан еп. карфагенский, Пиерий пресв. Александрийский), девства (Деян.21:9; 1Кор.7:8; Св. Кипр. «Пис. к Помпон. о девственниц.», «Кн. об одежд. девств.»; Еп. Мефодий «Пир десяти дев или о девстве»). В половине третьего века к этим формам, кроме того, присоединилось отшельничество или анахоретство, еремитство (от ἔρημος – пустыня, Павел Фивейский), в VI веке замененное на востоке великосхимничеством при общежительных монастырях. Своего широкого развития в литературе и жизни аскетизм достиг в IV, V и VI веках. При сохранении основного евангельского учения об аскетизме, отцы-подвижники этого периода раскрыли понятие об этом предмете со всех возможных сторон. Их работа сделалась достоянием греко-русской церкви, где с зари христианства вплоть до наших дней аскетизм составлял и составляет душу монашества. Западная церковь во взгляде на аскетизм была согласно с восточною церковью только до эпохи средних веков. В средние века в рим. католицизме аскетизм был понят, как человеческое достаточное удовлетворение Богу (Satisfactio operum) или как заслуга (meritum) человека, а в лютеранстве, со времени реформации, как безразличное действие (ἀδιάφορα) со знаменем: упражняйся, христианин, телесно и духовно, но знай, что это, даже искреннее, упражнение не имеет для оправдания ровно никакого значения. От такого знамени был один только шаг к отвержению аскетизма, что и сделали некоторые из протестантов.

5. Параллельно с истинным христианским аскетизмом в древней церкви существовали ложные учения о нем. Это аскетические воззрения гностиков и неоплатоников. Гностицизм вышел в учении об аскетизме из абсолютного дуализма: по

нему, только дух добро по природе, а тело и мир зло. Единственная задача человека, поэтому, состоит во всяческом освобождении духа от тела и мира, как материи, как зла. Отсюда – воздержание (энкратиты от ἐγκρατεῖα), хотя отсюда же практиковался в гностицизме сильный разврат. Измождая плоть путем разврата, гностики думали, что тем самым они уничтожают зло (Ирин. «Против ереси» 1 кн., 28 гл.). Так извращенно и крайне-внешне – в смысле одних только всевозможных физических *упражнений* для освобождения духа от материи был понят аскетизм в гностицизме. Неоплатонизм сущность понятия: «человек» полагал в его духе: На тело и мир он смотрел, как на разнообразное сочетание мыслей (комбинация идей) о тех или других качествах последних (напр., плотности, цвета...). Этим он сглаживал и скрадывал понятие о вещественности и вместе признавал исключительность аскетизма, как жизни духовной, созерцательной, потому что человеку, существу духовному, естественно пребывать только в жизни духовной, созерцательной. Цель этой жизни заключалась в пантеистическом погружении в Божество, где подобное по природе сливалось с подобным себе: человек существо невещественное с Божеством, существом тоже невещественным. Так – крайне внутренне, в смысле одних только *созерцаний* духа для погружения в Божество, истолковывался аскетизм в неоплатонизме. Воззрения гностиков и неоплатоников сказались впоследствии во многих дуалистических и мистических сектах.

6. По отеческому пониманию, под именем христианского аскетизма, в самом кратком определении его, разумеется «совершеннейшее христианство». В этом понятии аскетизма дается основа для выяснения, во-1-х, отношения христианского подвижничества к христианству вообще и, во-2-х, его специальной, чисто аскетической, особенности. Мысль об отношении аскетизма к христианству вообще заключается в слове «христианство». Выражается это отношение в тождестве или совпадении аскетического идеала с общехристианским идеалом святости. Действительность этого совпадения ясно подтверждается Словом Божиим и отеческими творениями.

Согласно слову Божию, к идеалу святости, как к единению человека с Богом, должны стремиться все без исключения. Призыв Господа к совершенству по подобию совершенства Отца небесного (Мф.5:48) одинаково относится ко всем и во всяком случае не полагает никакого различия между христианами вообще и христианскими аскетами в частности. Святые подвижники, рассматривая аскетизм со стороны идеала, сущность его полагают в том же, в чем кроется сущность христианства вообще, т. е. в «подражании Божескому естеству», или в «возведении человека» в древнее благополучие (Св. Григор. Нис. 7, 217 стр. М. 1865). Мысль о специальной особенности аскетизма заключается в эпитете, прилагаемом к аскетизму, как «*совершеннейшему христианству*». Называя аскетизм «*совершеннейшим христианством*», эпитет «*совершеннейшее*» подвижники не прилагали к самому содержанию христианства. Ведь согласиться с противным, значило бы допустить, что они божественное мерили степенями сравнения. Но это совершенно не оправдывается их взглядом на богооткровенную религию, как на дар Божий, одинаково ценный не только в общем, но и частностях и в обоих случаях обязательный. Эпитет «*совершеннейшее*» они относили к человеку, как осуществителю христианской истины. При таком условии получается первое данное для определения особенности христианского аскетизма. Оно решает вопрос: где нужно искать особенность хр. аскетизма? и решает в том смысле, что особенность христианского аскетизма следует искать в *осуществлении христианства человеком*. Имея такое значение, это положение тем не менее не служит ключом к полному решению вопроса о специальной особенности аскетизма: оно очень обще и им одним ограничиться никак нельзя. Здесь рождается недоумение: почему люди осуществители христианства не все аскеты? Такое недоумение устраняется обращением внимания на *образ осуществления христианства людьми*, на то, как в осуществлении христианства участвует человек с двумя частями его существа, т. е. с душой и телом. Здесь дается второе положение для оттенения специальной особенности аскетизма. Кто участвует здесь, на

земле, в осуществлении христианства душой и в законных (дозволенных) пределах телом, тот должен быть назван лишь христианином. Кто же в осуществлении христианства здесь, на земле, участвует только душой, но отстраняет, кроме пищи, все, касающееся тела, даже благословенное или освященное Христом, отнюдь только не осуждая последнее, тот является христианином-аскетом.

Христианин вообще при возгревании в себе духовных даров без опасения очернить свой путь может иметь собственность, согласно заповедям Христа, пользуясь ею, или вступить законно в брак, конечно, в том и другом случае более всего удовлетворяя требованиям тела, чем духа. Но христианин-аскет, если при горении духом вступит в брак или станет иметь собственность, дав таким образом известную значимость телу, от удовлетворения потребностей коего, кроме пищи, он отказался по обету, то обесмыслит свой путь. Он, по выражению св. Василия Великого, «подобен будет коже рыси, у которой шерсть не совершенно бела и не вовсе черна, но испещрена смесью разных цветов и не причисляется ни к черным, ни к белым» (Слово о подвижнич. 2-е). Несомненно, что жизнь на началах одного духа, при подавлении потребностей тела, кроме самой необходимой пищи, бывает более напряженной, чем при удовлетворении даже благословенных или освященных Христом потребностей. Несомненно, также, что такое состояние у человека является продуктом его пламенного стремления ко спасению. Поэтому естественно, подвижничество *характеризуется* не просто как совершенное христианство, но как совершеннейшее христианство, не просто как стремление человека ко спасению, но как его *ревность* пребывать в деятельном (путем нестяжательности, постничества, девства) общении с Богом, и самые подвижники называются не просто как избранные, но как, «избраннейшие из избранных» (Клим. Алекс. «Какой богач спасется» § 36). (Некоторую параллель такому отношению человека к христианству составляет ветхозаветное отношение Бога к человечеству. Назирая за всем человечеством, т. е. за язычниками и евреями, Бог для язычников был просто Богом-

Промыслителем, а для евреев не только Богом-Промыслителем, но и Богом-Ревнителем). Это третье и вместе последнее положение касательно особенности аскетизма. Сводя весь этот ряд мыслей к единству, мы получаем понятие, что особенность хр. аскетизма заключается в жизни человека на началах одного духа, с отвержением страстей и устранением всего того, что при зависимости от здравого выбора человека ближе всего касается его тела, дабы лицо, «могущее вместить» такую жизнь, тем достигало «древнего благополучия», восстановления целого человека с его душой и телом. Эта особенность есть принцип аскетизма, и, как таковой, он естественно проходит чрез всю жизнь подвижничества и определяет те или другие состояния его. Наглядное значение указанного принципа ясно открывается из рассмотрения состояний борьбы, самоутверждения и самого процесса аскетизма.

Ревностная борьба с ее отрицанием чего-нибудь и стремлением к чему-нибудь – вот слово, более или менее удачно охватывающее сущность аскетизма. Но известно, что именем борьбы характеризуется и христианство вообще: не христиане: аскеты только борцы, но и все христиане. Тем не менее борьба в положении христианина вообще и борьба в положении христианина-аскета разнятся между собою *по степени напряженности и постоянства* (интенсивности). Христианин вообще является постоянным борцом только против страстей души, но не всегда против страстей тела. Христианин же аскет – постоянный борец против страстей души и тела. Как, например, христианин вообще и христианин-аскет относится к тому, что мыслится в понятии «похоти плоти» (*concupiscentia carnis*)? Христианин вообще, бесспорно, не всегда находится по отношению к похоти плоти в положении борьбы: в брачном состоянии он может освобождаться от этой страсти путем простого *погашения* ее чрез известное удовлетворение. Борьба здесь, очевидно, превращается в простое освобождение или заменяется им. Но христианин-аскет не может без очернения своего пути допускать погашения похоти плоти чрез освобождение. Ему нужна борьба и борьба постоянная и,

следовательно, напряженная. Такой путь, конечно, есть путь постоянного владычества человека над самим собою. Отсюда он называется царским путем. Он нелегок. Поэтому не без основания сказано, что его может вместить только «могий». Кто же не может, тому, по Апостолу, лучше жениться, нежели разжигаться. Ревностная постоянная борьба не бывает без самоотвержения, но сопровождается им. Правда, самоотвержение свойственно и христианину вообще; однако, принцип аскетизма проводит оттенок в самоотвержении, как добродетели христианской вообще и аскетической в частности. Христианин вообще, пребывая в самоотвержении и направляя его на страсти, все-таки в некоторой мере может сохранять за собою ту сторону жизни, какая ближе всего касается тела, например, может иметь собственность. Самоотвержение же христианина-аскета является не только отвержением страстей, но и всех, относящихся ближе всего к телу, за исключением пищи, условий настоящей земной жизни: он отказывается и от стремления жить в плотских потомках и от пользования в законной (дозволенной) мере собственностью. Зависимость аскета от земли выражается только в том, что тело его пребывает на земле, да весьма умеренно он удовлетворяет самой необходимой потребности пищи, дух же его витает на небе. Удачно, поэтому, наименование аскетов «земными ангелами». Естественно с точки зрения общего принципа аскетизма, как жизни на началах одного духа, объясняется, наконец, самый процесс аскетизма с его двумя сторонами: трудничеством и духовным субботствованием. Тело есть составная часть человека и об удовлетворении себя оно заявляет скорее и ближе всего. Подвижник, строящий жизнь на началах одного духа, понятно, прежде всего, должен считаться с телом и до тех пор, покуда в значительной степени не обуздает тела, он не может сравнительно свободно предаваться совершенному умному молитвенному деланию. По образному выражению аввы Исаии (Доброт. I, 303, стр. М. 1895), сперва нужно взять Лию – образ телесных трудов (трудничество), потом же берется Рахиль – образ истинного созерцания (духовное субботствование). Отрицательная

сторона этого требования сказывается на подвижнике тем, что во время трудничества он более (но не исключительно) согрешает похотью тела, а во время духовного субботствования более пожеланиями духа. Слостолюбие, например, более волнует аскета-начинателя, гордыня же более застигает подвижника, достигшего на своем пути известной степени совершенства.

Трудничество есть совокупность подвигов. В частности, в понятие трудничества входят прежде всего – воздержание, нестяжательность, девство и удаление от лукавых обычаев мира; затем памятования с их группами: о Боге, как любви, красоте, творце..., о человеке, как творении Божиим, и его скоротечной жизни, о мире и диаволе с его кознями; наконец – подчинение старцу руководителю, как внешнему стражу и поверителю духовной жизни аскета. Этот третий вид трудничества предназначен для отвращения возможностей подвижника впасть в самообольщение, от чего он не бывает свободным при первых двух видах трудничества, потому что там он предоставляется больше самому себе. Духовное субботствование есть состояние нравственной свободы с ее бесстрастием, истинным созерцанием Бога и действительною любовью к Богу и ближним. Оно цель трудничества, но цель не такая, чтобы за трудничеством обязательно следовало духовное субботствование. Трудничество, как свидетельство стремления человека ко спасению, нужно, но оно само по себе не может приводить человека к нравственной свободе. Ведь, юродивые девы всю жизнь пребывали в девстве, тем не менее они не были впущены в духовный чертог царствия. Почему? потому что не имели в сосудах сердца своего елея духовного (Макарий Великий). Упражнение, как один только внешний поступок, не сопровождается оправданием человека. Но оправдание совершается, при искреннем трудничестве, освящающей благодатью Св. Духа.

Будучи личной жизнью человека, аскетизм содержит в себе и служение общественному благу. Уже нестяжательность аскетов естественно сопровождается благотворительностью в обществе. Все истинные аскеты, вступая и проходя путь

подвижничества, действительно всегда отдавали свои имущество и заработки в пользу ближних. Но основная форма человеколюбия аскетического все-таки *духовная*: сочувствие и нравственное руководство. Аскеты – это светочи во мраке невежества, это – светильники, горящие во тьме. Образ истинного аскета есть образ величайшей нравственной силы, могущей возрождать человечество. Форма эта, непосредственно вытекает из понятия об аскетизме, как духовной жизни человека с ее сторонами – отрицательной и положительной. Когда подвижник вникает в себя самого, нисходит в глубины своего духа, роется там, ища начал, препятствующих его нравственному преуспеянию, когда, следовательно, он имеет дело собственно с «ветхим» человеком, тогда ему очевидным становится положение, что наличное состояние человека есть состояние рабства страстям. Нет такой минуты, когда бы они оставили его в покое. Естественным следствием такой работы бывает истолкование *чувства страдания*. Испытывая же такое состояние, подвижник, в силу единства природы с другими людьми, вместе понимает духовное состояние и этих других людей. И если его собственное состояние души сопровождается в нем чувством страдания, то живое понимание рабского душевного состояния ближних вызывает *сострадание* к ним или, что то же, усиленное страдание, когда аскет оплакивает не только свои грехи, но и грехи других людей. Глубоким участливым отношением к людям проникается подвижник и тогда, когда он усваивает благодатные чувства, когда он, следовательно, вступает жизненно в состояние «нового» человека. Естественным следствием такого состояния бывает *радость*. Но радость эта, опять-таки в силу единства природы людей, не бывает радостью одного аскета: он, переживая это чувство, легко заключает в нем всех людей, потому что все они Божии. Подвижник в это время уподобляется незлобивому младенцу. Переплетаясь между собою в настроении, сострадание и сорадование выражаются в чувстве *сострадательной любви* к человечеству. Сила этой любви прямо зависит от силы пламенного стремления к личному усовершенствованию: чем подвижник менее трудится на пути

аскетизма, тем он слабее понимает живую душу людей; чем, напротив, он более углубляется в свой дух для воздвигания себя подобным Богу, тем большего напряжения достигает его сострадательная любовь. В таком глубоко психологическом отношении к человечеству кроется источник теплоты аскетических бесед, писем, также объяснение, почему аскеты сильны не столько словом, сколько делом, не столько сухими рассуждениями о нравственности, сколько воплощением этой нравственности в самой жизни, почему, наконец, высшее обнаружение сострадательной любви обыкновенно встречается у подвижников, достигших на своем, пути известной и нравственной устойчивости (ап. Павел, Антоний Великий...).

Конечная цель аскетизма есть *обожествление* человека по подобию того обожествления, какого достигло человечество в Лице Иисуса Христа. Παρθενία – девство ведет к παρθεία – обожествлению (еп. Мефод. Патар. «О девстве»).

Весь процесс христианского аскетизма на языке нравственной типики обыкновенно мыслится под образом странствования евреев из Египта в землю обетованную. Те или другие случаи из жизни еврейского народа за этот период обыкновенно полагаются в прототип тех или других состояний подвижника. Так, египетское рабство берется во образ рабства человека страстям, выход евреев из Египта и вступление в пустыню знаменует решимость и вступление человека на путь подвижничества, нападение Амалика и ропоты евреев являются образами обуревания аскета унынием и искушениями, Моисей – прототип старца-руководителя, сношение евреев с иноплеменными народами образ участия аскета в общественном благе и вступление в землю обетованную образ духовного субботствования подвижника.

7. Представленные суждения об аскетизме вообще и христианском в частности могут быть выражены в следующих трех положениях. 1) Аскетизм вообще, как борьба духа со страстями, и как род жизни, одновременно охватывающий личное спасение и общественную деятельность человека, есть разумная форма жизни, следовательно, желательная. 2) Христианский аскетизм, как благословенный или освященный

Христом и глубоко раскрытый Его истинными последователями – отцами подвижниками, по своему существу, есть род жизни самобытный и самостоятельный. 3) Аскетизм есть принадлежность религии. Современное общество во многих своих членах, опираясь частью на достояние подобной себе старины, частью на свои собственные соображения, однако оспаривает эти три положения, высказываясь об них в ином смысле.

Так, прежде всего, против аскетизма существовало и существует направление, совсем *отрицающее* его бытие. Это направление имеет два разветвления: одно принадлежит материалистам и эпикурейцам, а другое так назыв. общественникам. Материалисты и эпикурейцы, не исследуя обстоятельно подвижничества, прямо отвергают его, как род жизни совершенно противоположный началам их жизни. По суждению их, будто бы аскетизм навязывает человеку жизнь на началах духа, коего нет, и отрицанием страстей будто бы обесцвечивает жизнь человеческую. Конечно, если нет ничего общего в основах доктрин, то нельзя ожидать и согласия между выходящими из этих доктрин взглядами на жизнь. Вследствие этого собственно и разбора об отношении материализма и эпикурейства к аскетизму не следовало бы делать. Доктрины материализма и эпикурейства соотносятся в аскетизме так же, как соотносится какой-нибудь мастер в извращенно и поверхностно знакомом ему ремесле. Тем не менее, в опровержение их можно поставить вопросы: действительно ли не существует человеческий дух и действительно ли упоение страстями составляет правильную жизнь? Сознание человека о самом себе, как творческой личности, изобличает несостоятельность материализма. Это сознание ясно и непосредственно говорит человеку, если только он искренно прислушивается к нему, что он одновременно есть и вещь мира, и более, чем вещь. Я раб, я царь; я червь, я Бог. Вещь мира – он по телу, более чем вещь – по духу. Ложь эпикурейства с его воспеванием страстей делается явною из понятия о страсти и ее следствиях. Страсть есть злострадательное, противоестественное состояние души и тела; следствия ее –

потоки крови и слез. Страсть вносит в жизнь отнюдь не красоту, но безобразие. Это голос истории и опыта, признаваемый почти что всеми людьми, за исключением только ослепленных эпикурейцев, кои в пылу страсти не хотят его слушать. Красота жизни достигается чувствами добрыми; их, по недоразумению, эпикурейцы смешивают со страстями. Эти же добрые чувства плод внутренней подвижнической работы человека над самим собою, той жизни, коя является спасительным огоньком среди пустого мрака и, следовательно, разумным, желательным. Другое разветвление отрицает аскетизм на том основании, будто бы он эгоистичен: исключает совокупность чувств во благо ближних. Золотое правило: жить в других и для других аскету будто бы чуждо. Он его не знает, или зная, намеренно не следует ему. В IV веке по Р. Хр. этот взгляд тесно *связывался с отшельничеством*, потому что отшельничество яснее всего порождало мысль о взаимоотношении между личным спасением и общественной деятельностью подвижника. Св. Григорий Богослов отстранил тогда этот взгляд (по крайней мере, лично для себя) выбором так называемого среднего пути, т. е. прохождением аскетизма в самом обществе (6, 14–15 стр. М. 1848). Св. Василий Великий советовал одному сборщику податей одновременно пребывать в аскетизме и исполнять общественную обязанность (7, 802–303 стр. М. 1854). Ныне проповедниками рассматриваемого разветвления являются социологи. Представленное истолкование чувства сострадательной любви у истинных аскетов, как и ссылка на свв. Григория Богослова и Василия Великого, очевидно, ниспровергают справедливость воззрения отрицателей общественников. Быть может, ложные аскеты ради стремления к личному совершенству не содействуют общественному благу, но они, как ложные, в пример идти не должны. Отрицание аскетизма у общественников есть плод недоразумения. Недоразумение это произошло от *различия* точек зрения, на которых стоят аскеты и общественники и откуда каждая из сторон выводит свою деятельность. Почва деятельности аскетов внутренняя сторона жизни, почва деятельности общественников внешняя. Аскеты преимущественно обращают

внимание на душу человека, общественники на его тело. Если материальная культура составляет главную цель деятельности общественников, то нравственное возрождение людей главную цель деятельности аскетической. Конечно, заслуживают внимания не только внутренние, но и внешние условия жизни человеческой: ведь, человек состоит не из души только, по и тела. Однако следует все-таки подумать: какая из этих деятельностей предпочтительнее, деятельность ли по отношению к духу, или деятельность по отношению к телу и сообразно с этим делать оценку. В христианстве первая деятельность ставится выше второй; последняя даже прямо зависит от первой. *«Ищите прежде царствия Божия и правды его, и сия вся приложатся вам»* (Мф.6:33). Поэтому отнюдь нельзя отрицать аскетизм за то только, что в понятие общественного блага он, главным образом, включил нравственное возрождение ближних. Если бы отрицать аскетизм за возделывание им духовной стороны жизни человечества, то такому же суду тогда следовало бы предать и философию. Ведь и она больше всего занимается истолкованием высших основ и целей бытия.

Против самостоятельности и самобытности христианского аскетизма в современной печати раздаются голоса, утверждающие, будто бы аскетизм христианский представляет из себя копию с аскетизма греческих философов, особенно же с аскетизма буддийского. Это так называемая теория «еллинизирования и буддизации христианства». Сравнительная оценка христианского аскетизма с его мнимыми первообразцами покажет истину. Выпуклой чертой аскетизма еллинов, как и вообще язычников, служит *противоречие* или раздвоенность между настроением и выражением этого настроения в факте. Борьба с одной страстью сопровождается у них рабством другой преимущественно гордостью, тщеславием, хвастовством. Напр., известными Диоген синопский, налагая на себя внешнюю нищету, был чужд нищеты духовной, *смирения*. Отсутствие этой добродетели проходит красной нитью чрез всю его жизнь, а также жизнь других языческих подвижников. Смирения не найти у них. Не то замечается в христианском подвижничестве.

Смиренномудрие здесь всегдашний спутник аскета и забвение его вносит ложь в жизнь подвижника. Объяснение такого противоречия у языческих аскетов кроется не столько в недостатке желания быть истинным аскетом, не столько во внешних условиях жизни (дурных примерах), сколько в *отсутствии силы благодатной*, возрождающей человека. Только при ней возможно подвижничество без противоречий, а «человеческое старание, если нет Божией помощи, по необходимости не достигает конца» (Нил. Син. «Слово подвижн.»). Благодать же дарована Христом. Правда, еллинские аскеты пришли к мысли, что добродетель ведет человека к обожествлению, но это свидетельствует только о том, что душа всякого человека по природе христианка. Осуществить в действительности эту связь между добродетелью и обожествлением человека они все-таки без Христа не могли. Так называемая буддизация христианства исключается сравнением основоположений аскетизма той и другой религии. Источник буддизма – идея ничтожества, взгляд на мир, как зло по природе. Источник христ. аскетизма – пламенное стремление человека к спасению с сохранением своей личности. Ни идее ничтожества, ни взгляду на мир, как зло по природе, здесь нет места: они отстраняются верою в совершеннейшего Бога, как Творца и Промыслителя всего. По характеру буддийское подвижничество является борьбой только в личной жизни аскета, но не общественной. От участия в обществе подвижник-буддист *всячески и навсегда* отдаляется. Христианское подвижничество есть ревностная борьба в личной и общественной жизни аскета. Подвизаясь где-нибудь в уединении, христианин-аскет, по мере нравственного совершенства и нужды, выходит в общество, производя в нем переворот к лучшему. Цель буддийского аскетизма есть нирвана: совершенное отрицание от всякого бытия, ничто. Цель христ. аскетизма вечная жизнь по подобию жизни Бога. По отношению к христианскому аскетизму IV века, представляющему из себя по существу раскрытие евангельского взгляда на аскетизм, высказывается мнение о зависимости подвижничества этой эпохи от гностицизма и

неоплатонизма. Сравнение же основоположений покажет несостоятельность и этого мнения. В гностицизме проповедуется безусловный, от вечности существующий, а в христианстве относительный, явившийся во времени, дуализм добра и зла. Тело и мир, по доктрине гностицизма, зло по природе, по христианству тело и мир, как творения Божии, *добро зело*, а если они носят печать греха, то это зависит от преступной воли дьявола и человека, согрешивших во времени. Там брак – скверна, здесь – благословение Божие. Цель подвижника гностика освобождение духа от материи и его возвращение в плирому. Цель подвижничества христианского – вечный союз целого, состоящего из души и тела, человека с Богом. Зависимость христ. подвижничества от неоплатонизма устраняется, во-первых, тем, что христианство в теле видит самостоятельную сущность, но не разнообразное сочетание мыслей о качествах его, во-2-х, – не проповедует исключительность аскетизма, но наряду с аскетизмом благословляет также брак и, в-третьих, цель человека полагает в личном существовании в загробной жизни, но не в безличном погружении в Божество. Так опровергается направление, набрасывающее тень на самостоятельность аскетизма христианского.

Наконец, против принадлежности аскетизма религии и, следовательно, его связи с нею выступают защитники так называемой независимой нравственности (автономной морали). Направление это из современников особенно развил в своей философии В. Соловьев, обратив внимание на *чувство стыда*. Слагаясь из *Я* и *не Я*, из утверждения человеческого достоинства и отрицания того, что не гармонирует с этим достоинством человека и не соответствует ему, чувство стыда естественно располагает человека к нравственной борьбе. Содержанием ее должно быть, с одной стороны, отрицание того, от чего человеку бывает совестно, стыдно, от чего он краснеет, а с другой утверждение в том, что приносит ему душевную отраду, что он сознает за нечто доброе. Такое указание на значение чувства стыда в нравственной жизни в философии В. Соловьева – не новость. В смысле мерила плачевного

нравственного состояния человека чувство стыда истолковывается уже на первых страницах Библии. У первых людей – Адама и Евы до грехопадения этого чувства не было. «Беста оба нага, Адам же и жена его, и не стыдятся» (Быт.2:25). Явилось оно у них после грехопадения, как показатель внутреннего нестроения человека. В таком смысле это чувство понимали и христианские аскеты (напр. Антоний Великий), а до них – некоторые из языческих философов. У Платона оно (ἡ αἰσχυνή) заняло видное место в философии, не без влияния коей остановился и построил на нем *всю аскету* В. С. Соловьев. Как достояние греховного естества человеческого, чувство стыда, однако может служить только *исходным и побуждающим началом* аскетизма, но отнюдь не положением, охватывающим весь аскетизм. При одном чувстве стыда вне связи с религией аскет является в высшей степени *самозамкнутым*. Ведь, одно чувство стыда только подсказывает ему борьбу против страстей для утверждения человеческого достоинства. Но для чего это утверждение человеческого достоинства, к чему оно ведет? Ответ может быть только тот: для утверждения человеческого достоинства. Но это не ответ, а повторение одного и того же. Выйти из этого круга человек не может, потому что чувство стыда говорит только о том, что я одновременно чист и нечист, ношу в себе должное и не должное. Но мысли, что путем борьбы я явлюсь членом святого царства (града) Божия, оно не дает. Это есть дело религиозного сознания, религии, разумеется христианской откровенной, где вопрос о конечной цели аскетизма разрешается указанием на царство Божие. Самозамкнутость аскетизма, при одном чувстве стыда, ясно сознавали христианские аскеты, почему, ссылаясь на значение чувства стыда в нравственной жизни, они не построили на нем всего подвижничества, но считали его именно только источником и побудителем аскетизма. Сознал эту самозамкнутость и сам В. Соловьев, но только не исправил ее, а назвал аскетизм узким родом жизни. Сказывается, наконец, независимый аскетизм в самом, далеко не полном, определении его. По этой философии аскетизм определяется, как только жизнь преимущественно на

началах одного духа, соединенная с отрицанием страстей и того, что содействует зарождению их для утверждения человеческого достоинства. Между тем, христианский аскетизм есть ревность и сила пребывать в деятельном, путем нестяжательности, постничества, девства, общении с Богом, по вере в Господа нашего Иисуса Христа, при помощи благодати Св. Духа, для усвоения себе истинно-христианской настроенности, как залога к участию в царствии небесном.

Еп. Феофан, «Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики». Москва. 1879. Еп. Петр, «Указание пути ко спасению». М. 1872. Ф. Гусев, Изложение и критический разбор нравственного учения Шопенгауэра – основателя современного философского пессимизма». 163–187 стр. М. 1877. А. Гусев. «Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству» 237–256 стр. Спб. 1874. «К вопросу о христианском аскетизме». («Правосл. Обзор.», июль-август, 1878). «Значение препод. Сергия Радонежского для русского народа и государства» («Богослов. Вестн.» ноябрь, 1892). Ив. Попов, Естественный нравственный закон». 279–299 стр. Сергиев Посад. 1897. Архимандр. Антоний «Служение общественному благу и спасение души» («Вопрос. филос. и псих.»), 12 кн. А. Соломин «Личное совершенство и общественная жизнь» Вест. Европ. июнь, 1892). В.С. Соловьев «Аскетическое начало в нравственности» («Вопрос. филос. и псих.»), январь, 1895). П. Пономарев «Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века». Каз. 1899. «Странник» ноябрь, 1895. «Православный Собеседн.», ноябрь, 1899. Zockler *Ascese und Monchtum*. В. I и II. 1897–1898. Frankfurt a. M. Mayer, *Die christliche Ascese, ihr Wesen und ihre histor. Entfaltung*. 1894. Freiburg.

П. Пономарев

Аскипидот

Аскипидот, св. муч., пострадавший вм. с другими при Максимиане, пам. 19 февр.

Асклипиад

Асклипиад (врачующий, греч.), св. муч., пострадавший в 250 г. с другими св. муч. пам. 11 мар.

Асклипиодот

Асклипиодот, св. муч., пострад. вм. с другими при Траяне, пам. 3 июл.

Асклиада

Асклиада, св. муч. вместе с св. муч. Феодотом, пам. 15 сент. а. Л.

Аскоченский В. И.

Аскоченский Виктор Ипат. – известный в свое время духовный публицист. Личность его представляет значительный интерес в психологическом и общественном отношении. Это был человек, который, обладая сильной волей и не менее сильным талантом, умел крепко держать знамя своего убеждения вопреки всяким изменчивым веяниям погоды, умел «служить и не картавить», по его любимому выражению. Родом из Воронежской губернии (род. 1 окт. 1812 г.), он прошел всю суровую школу старого духовного воспитания, умевшего закалять природное мужество духа и тела, и закончил свое образование в Киевской духовной академии в 1837 году, из которой вышел со степенью магистра. Академия оценила в своем питомце дарования, и он оставлен был при ней, где и преподавал патрологию. Преподавательство это, сроднив его еще более с академией, дало ему такое знание Св. Писания и отеческих творений, каким немногие могут похвалиться у нас на Руси. После он по некоторым обстоятельствам и соображениям оставил академическую службу; но всю жизнь с особенным вниманием следил за научными проявлениями в ней и, как дань своего благодарного уважения к ней, посвятил ей два своих серьезных исторических произведения: «Киев с древнейшим его училищем-академиею» изд. в 2-х томах в 1856 году и «История Киевской духовной академии по преобразовании ее в 1819 г.», изд. в С.-Петербурге в 1863 году в 1 томе. Оба эти произведения, несомненно, имеют важное значение в качестве материала для истории духовного просвещения в западной России. К области же исторических его трудов относится сочинение под заглавием: «Краткое начертание истории русской литературы», изданное им в 1846 году и посвященное Киевскому гражданскому губернатору Фундуклею. Сочинение это, несмотря на свою краткость (146 страниц), представляет довольно компактный обзор главных фазисов исторического развития русской литературы и изобилует меткими характеристиками как духовных, так и светских писателей, и их

произведений почти вплоть до самого года издания книги. Но не эти произведения доставили В. И. А-му известность, которою он пользовался до последнего времени, и не в них он выразил всю характерную суть своего своеобразного писательского таланта. Известность своему имени он приобрел своею публицистической и издательской деятельностью.

Начало публицистической деятельности его относится ко второй половине 50-х годов. Это было смутное время на Руси. Только что потерпев поражение в крымской кампании, русское общество вместо того, чтобы обратиться внутрь себя (как оно сделало это после) и там поискать нравственно и физически укрепляющих начал, всецело бросилось в объятия так называемой западной цивилизации, и тем довершило свое физическое поражение нравственным. Наши западные «доброжелатели» как нельзя более обрадовались этому и поспешили наводнить «новооглашенное» общество всей премудростью своих начал общественных, научных, литературных и т. п., и притом большей частью не в серьезном их виде, а в том, который вырабатывается на заднем дворе храма науки различными непризнанными, и не задумывающимися глашатаями разных «последних слов» quasi-научного знания. Русское общество захлебывалось от удовольствия предложенных ему брашен со стола западной цивилизации, и не замечало, какое зло вносило оно вместе с ними в свой организм. Зло скоро дало себя знать. Началось брожение, стали являться глашатаи «нового времени», которые дерзко стали насмехаться над освященною веками стариною и складом истой русской жизни, явились отрицатели установившихся нравственных и семейных начал, отрицатели церкви и религии... Благомыслящие русские люди содрогались при виде всего этого, и старались по мере сил противодействовать быстро развивавшемуся злу. В это же время выступил на поприще литературно-публицистической деятельности Виктор Ипатьевич. Его истый Киево-русский дух возмущался окружающими его явлениями беспринципного отрицания, он порешил всю жизнь свою положить на борьбу с ним. И не изменил этой решимости. Первым его литературно

публицистическим трудом, направленным против разливавшегося зла, был его дидактический роман под заглавием: «Асмодей нашего времени», вышедший под загадочным псевдонимом В. Кочки-Сохрана (1857 г.). Что касается художественной стороны романа, то в пользу его не говорит уже самый дидактический или, вернее, тенденциозный его характер, так как тенденциозность всегда обратно пропорциональна художественности, и сам автор, очевидно, не во внешней стороне романа полагал всю суть и значение его. Но зато тем ярче выступает в нем его дидактическая, нравоучительная сторона: автор пересыпает его множеством нравоучительных сентенций и часто одушевленных размышлений о том или другом действии или положении своих героев. Главный герой этого романа некто Пустовцев. Отец его, воспитанный в правилах XVIII века, ревностный поклонник французских энциклопедистов, передал и сыну своему неуважение ко всему, что считалось на Руси святым и неприкосновенным. Труня и издеваясь над кротким благочестием и простосердечной молитвой своей жены, он перелил и в сына то же кощунственное направление, уронив во мнении ребенка достоинство его матери и пустив во всю ширину юной души корень зла и растления. Понятны последствия такого воспитания. Из молодого Пустовцева вышел тот безнравственный, холодный эгоист, который, отрицая нравственность, религию и т. н. «предрассудки», свою личность сделал своим кумиром и в жертву своему идолу готов был приносить честь и жизнь всех окружающих его людей. Одним словом, это тот много раз после повторявшийся в русской литературе тип, наиболее талантливо нарисованным представителем которого является тургеневский герой Базаров. Это был нарождавшийся у нас тогда тип язычника, который, беспрепятственно развиваясь, выродился, наконец, в полное одичание в виде позднейшего нигилизма, с которым впоследствии приходилось серьезно считаться правительству и обществу. Личная особенность героя романа В. И. Аскоченского состоит в том, что он является едва ли не первым литературным представителем того типа развивателей-

обольстителей, который после много раз повторялся и в жизни, и в литературе. Развив, т. е. лишив нравственных и религиозных начал, девичьей стыдливости и скромности, невинную девушку, Пустовцев затем принес ее в жертву своему животному сладострастию и безвременно свел в могилу. Сам кончил самоубийством. Таков в общих чертах роман покойного. В нем нельзя не признать меткой наблюдательности и тонкого чутья по особенностям общественных явлений тогдашнего времени. Кроме того, в романе рассыпано множество остроумных замечаний, преисполненных того юмора и сарказма, которыми он после блистал в своем журнале, а также лирических излияний чувств и мыслей.

Рассмотренный роман был только пробой пера В. Ипатьевича на том поприще литературной деятельности, с которой неразрывно связывается его имя. Роман его не произвел желаемого действия и только дал знать его автору, что не в области художества, хотя бы и дидактического, суждено развернуться во всей силе его таланту; его натура звала его на более открытую борьбу с разлившимся злом неверия и отрицания. И он выступил на поприще этой борьбы с своим известным журналом «Домашней Беседой». Первый выпуск его вышел в свет в июле 1858 года в форме народного листка, с простонародным языком и простонародною дешевизною 5 коп. за выпуск. Но уже и здесь в простонародной речи звучали ноты того полемического сарказма, которым отличался покойный. Издание нашло сочувствие и стало быстро расходиться. Это ободрило издателя, и он в следующем 1859 году начал уже издание «Домашней Беседы» в большом формате, с более обширной программой и заговорил уже не простонародным, а чистым литературным языком, которым он владел с редкой легкостью и силой. С 20 выпуска 1860 года появился у него отдел под известным заглавием «Блѣстки и изгарь», и с того времени в продолжение 18 лет служил постоянным складочным местом его наиболее едких сарказмов, наиболее горькой иронии и наиболее выстраданного юмора. Какой силой души отличался этот отдел в его издании, свидетельствует тот несомненный факт, что за чтение его с охотой брались самые ожесточенные и

непримиримые литературные враги покойного В. И. Аскоченского. Журнал, руководимый талантливой рукой, произвел впечатление на общество и имел громадный в свое время успех. И нет сомнения, что он принес свою долю пользы в том деле, которому он предназначен был служить. Это был, можно сказать, единственный в своем роде орган, который с беззаветною смелостью бичевал уродливые проявления модного увлечения всем западным, того увлечения, против которого менее мужественные боялись говорить, опасаясь прослыть за ретроградов и гасильников всякого, света. Виктор Ипатьевич не останавливался и не задумывался над такой грозившей ему потерей во мнении света, и верный своему девизу: «веровах, тем же возглаголах», разъясненному русской пословицей: «служить так не картавить, картавить так не служить», неустанно разоблачал и громил мнимо-прогрессистские увлечения общества. И не одного из наиболее крикливых так называемых «прогрессистов» он заставил прикусить язык на их лживом фразерстве. И замечательны были плодовитость и разнообразие литературного таланта В. И. Аскоченского. Из громадной массы его 20-ти летнего издания по меньшей мере 2/3 принадлежит его собственному перу, которое с одинаковой легкостью писало *стихи*, *басни*, роман, критику, благочестивое размышление, сатиру и т. п.

Таким образом, польза служения покойного писателя несомненна, по крайней мере, в первые годы. К сожалению, этого нельзя сказать о последующей его деятельности. Увлеченный полемикой с действительным злом, он впоследствии приобрел, быть может, не вполне сознаваемую им самим, склонность видеть зло и там, где его в действительности не было, стал недоверчиво и подозрительно относиться ко всему вообще западноевропейскому и новому. Между тем, времена изменились, а вместе с ними изменились и нравы. Прежнее неразумное увлечение стало уступать место более сознательному и разборчивому заимствованию с запада, и многое с пользой было воспринято в организм русской науки, литературы, общественной и государственной жизни. Этой перемены не мог постигнуть, или вернее заметить,

заматеревший в борьбе писатель, и по-прежнему неустанно громил все западное и новое... Этим мало-помалу он охладил внимание к своему журналу даже в своих прежних горячих приверженцах и поклонниках, и подготовил свое литературное падение. В последнее время издание его едва влачило свое существование, несмотря на то, что в нем от времени до времени появлялись дельные и одушевленные статьи, вследствие чего некоторые из его достойных друзей поддерживали его даже материальной помощью. До какой, однако же, степени в последние годы своей литературной деятельности покойный писатель сделался недоверчив ко всяким новым явлениям, можно было видеть напр., из того, что он слишком подозрительно относился к новым проявлениям журнальной и ученой деятельности даже в духовной области, проявлениям, в сущности, иногда не заключающим в себе ничего особенного, кроме некоторой новизны формы. Тем не менее, и в самых последних номерах его журнала по временам ярко выступал и его прежний сильный талант, и его крепкий здравый смысл, не говоря уже о его всегдашнем неизменном, строго ревнивом православном настроении. В последние годы, между прочим, он сделался для весьма многих предметом глумления, притчею во языцех. Да, в эти годы этот некогда несокрушимый лев был уже дряхл от старости и болен от непосильных трудов, и все безнаказанно могли оскорблять его. Но, конечно, это были не те, которые зовутся благоразумными... Не насмешек, а уважения заслуживает деятель, который более 40 лет непоколебимо держал знамя своих убеждений, и для них пожертвовал здоровьем и самую жизнь, доказав бескорыстность своего служения полною беспомощностью, в которой он оставил свое осиротевшее семейство! Он скончался 18 мая 1879, и с того времени в нашей духовной журналистике еще не нарождалось органа, который вполне бы мог заполнить образовавшуюся после «Домашней Беседы» известную пустоту. После В. И. остался огромный дневник, который отчасти печатался в «Истор. Вестнике» (с 1882 г.).

А. Лопухин

Асмодей

Асмодей – демон, о котором впервые упоминается в книге Товит, где говорится, что он, по любви к Саре, дочери Рагуила, в Экбатанах, последовательно умертвил ее семь мужей в брачную ночь. Но Товия, по указанию архангела Рафаила, женившись на Саре, отогнал демона курением, в брачном покое, сердца и печенки рыбы, пойманной им в реке Тибре. Асмодей, ощутив этот запах курения, «убежал в верхние страны Египта, и связал его ангел» (Тов.8:3). Вот все, что говорит нам Библия об этом демоне. Иудейские предания значительно расширяют и изменяют эти данные. По Талмуду, он есть царь демонов; знает будущее, в доказательство чего Талмуд приводит различные анекдоты. Сам Асмодей признается великим магом. Это демон чрезвычайно гневный. В своем гневе он вырывает деревья и опрокидывает дома. Наконец, это демон роскоши, преступных связей. Главный интерес Асмодее заключается в истории его происхождения. Некоторые писатели стараются видеть здесь заимствование в учении Зороастра; но эти сближения лишены фактических данных, а одних филологических сближений крайне недостаточно. Так, Асмодее сближают с «Аешмшедой» Авесты. Но нужно заметить, что библейский рассказ старше этой иранской книги, и в самом своем характере Асмодей, как он выступает в книге Товит, не имеет ничего общего с иранской мифологией.

Асмонеи

Асмонеи см. Маккавеи.

Ассемани

Ассемани – имя одного Маронитского семейства, три члена которого прославились в XVIII веке тем, что открыли для европейской науки восточные литературы, особенно литературу сирийскую. 1) *Иосиф Симон Ассемани*, род. на Ливане в 1687 г.; ум. в Риме 31 января 1768 года; получив воспитание в Маронитской коллегии в Риме, он еще молодым человеком занял место в библиотеке Ватиканской; папой Климентом XI был отправлен на восток (1715–1717) для собирания рукописей; посетил Каир, монастыри Нитрийской пустыни, Дамаск, Алеппо и др., и привез в Рим большие литературные сокровища; совершил второе путешествие на Восток (1735–38), и сделан был хранителем библиотеки. После своей смерти он оставил много сочинений в рукописи (более 100 томов), отчасти продолжения прежних изданий, отчасти новые литературные предприятия; но большая часть его сочинений была уничтожена пожаром, происшедшим в помещениях, прилегающих к библиотеке, 30 авг. 1768 г. Главные его сочинения: 1) *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, 3 т. fol., Roma, 1719 28, составляющее только первую часть большого труда, который предполагалось издать в четырех частях. Значительные приготовления были сделаны для семи томов, составляющих вторую часть, и имеющих своим предметом сирские и арабские переводы Библии, религиозные книги сирийцев, сирийские и арабские соборы, и проч. 2) *Ephr. Syri Opera, Graece, Syriace, Latine* в VI томах (Рим, 1732–46. Существует только три первых тома). 3) *Rudimenta linguae Arabicae*, Roma, 1732. 4) *Abrah. Ecchელensis: Chronikon orientale*, напеч. в *Carusii Bibliotheca Historica Regnae Siciliae*, T. XVII. 5) *Chronicon Siculum (827–963)*, по арабскому манускрипту, напечатанному в *Bibliotheca Historica Regnae Siciliae*, T. 1. 6). *Kalendaria Ecclesiae universae*, из них вышли только первые шесть томов, Рим, 1755, в которых идет речь о *Slavica Ecclesia sive Graeco-Mosclia*. Шесть следующих томов, в которых говорится о сирийских, армянских, египетских, эфиопских, греческих и римских святых, были также

приготовлены отчасти, но сгорели. – 7) De sacris imaginibus et reliquiis, что должно было составить пять томов. Часть рукописи манускриптов была спасена, и извлечения из нее были сделаны Боттарием, Рим, 1776.

II. Иосиф Алоизий Ассемани, брат предшественника, был профессором восточных языков в Риме, и умер там 9 февр. 1782 г. Главные его сочинения: 1) Codex liturgicus Ecclesiae universae, 13 Т., Roma, 1749–66, не кончено. 2) Comment, de Catholicis s. Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum, 1775.

III. Стефан Евдий Ассемани, двоюродный брат двух предшественников, имел богатые бенефиции в Италии, был титулярным архиепископом Апамеи в Сирии, членом лондонского королевского общества и проч. Он трудился вместе с Иосифом Симоном над изданием творений Ефрема Сирина и каталога всех рукописей Ватиканской библиотеки. Три тома последнего труда были напечатаны и 80 страниц 4-го; но все они сгорели в 1768 г. Он издал также каталог всех восточных рукописей в Медичевой, Лаврентьевой и Палатинской библиотеках, Флоренция, 1742; и издал также Acta SS. Martyrum orientalium, qui in Perside passi sunt, etc. Florence, 1748, 2 тома, по-сирски, с латинским переводом. Первая часть содержит историю всех мучеников, которые пострадали во время царствования Сапора, Варанеса и других.

Ассирия

Ассирия – древняя восточная монархия, первоначальная столица которой Ассур (названная так от главного бога, Ассура), стояла на западном берегу Тигра, в нескольких верстах к югу от Мосула, теперешнего Калах-Шергата. Имя это удержалось за нею и после, когда царство расширилось к северу до Армении, к востоку до Мидии, к югу до р. Малого Заба, к западу до Евфрата, обнимая площадь, соответствующую классической Атурии или Адиавене, и царская резиденция была передвинута далее к северу, в новую столицу, Ниневию, построенную на восточном берегу Тигра, против Мосула, в угле, образуемом Тигром и Большим Забом. Название это удерживалось и позже, когда это царство выросло в одну из величайших монархий, какую только видела древность, обнимая всю область между Тигром и Средиземным морем, Армянскими горами и Персидским заливом, хотя и было сокращено классическими писателями в «Сирию». Эта неопределенность в приложении названия еще более увеличивалась вследствие своеобразных отношений, существовавших между Ассирией и Вавилонией. Ни географически, ни исторически, эти две страны нельзя вполне отделять между собою. В них жил один и тот же народ, ветвь семитского племени (Быт.10:22), и в обеих странах этот народ говорил одним и тем же языком, имел одну и ту же религию, развил одну и ту же науку и искусство, и проч., с тем только различием, что во всех этих отношениях Вавилония играла первенствующую роль. В политическом отношении они также были тесно связаны между собою, причем Ассирия в одно время была вавилонской провинцией, а в другое время Вавилония составляла провинцию Ассирии. По временам они так сливались между собою, что различие между ними терялось совсем, так что напр. Навуходоносор, царь вавилонский, иногда называется царем ассирийским (4Цар.23:29).

Библия и классические историографы, Геродот, Диодор, Дион Кассий и Аммиан Марцеллин, которые, отчасти по крайней мере, заимствовали свои сведения у древнейших писателей, у

грека Ктезия и халдея Бероза (см.), долго были единственным источником, из которого почерпались сведения, касательно истории этой страны и цивилизации ее народа; притом эти сведения были весьма скудны и исполнены непримиримых противоречий. Но вот, в 1843 г. Ботте и Лейярду удалось открыть целый ряд ассирийских дворцов в Куйюнджике и Хорсабаде, и там, среди развалин они нашли множество гипсовых плит, покрытых клинообразными надписями (см. под словом «Клинопись»). С помощью этих надписей оказалось возможным не только доказать общую верность содержащихся в Библии известий и крайнюю недостоверность рассказов, передаваемых многими классическими историографами, но также и составить приблизительно полный очерк этой интересной главы в истории человечества. То, что Ктезий рассказывает об основании Ниневии Нином и Семирамидой, есть простая басня, равно как и его рассказ о первом разрушении Ниневии (ок. 800 г. до Р. Хр.), по которому Сарданапал сжег себя, своих жен, свои сокровища и свой дворец на одном большом костре. Нин и Семирамида выступают выдающимися личностями в большой мифологической поэме Ассирии, и имеют не больше реальности, чем Аполлон и Диана. Зато вполне оказывается точным то, что рассказывается в Библии (Быт.10:11) касательно колонизации Ассирии переселенцами из Вавилонии, и самое время этого переселения приблизительно может быть установлено. Так как последовательность ассирийских царей может быть прослежена по надписям до 1450 г. до Р.Хр., а, кроме того, в них говорится также и о царях, живших до этого времени, то с вероятностью можно полагать время основания Ассирии в XII веке до Р. Хр. С IX века до разрушения Ниневии падения Ассирийской монархии, последовательность эта полная во всех своих подробностях. По этому списку имена ассирийских царей идут в следующем порядке: Феглаф-Адар II, 889–884 гг. до Р. Хр., Ассурназирпал 883–859; Салманассар II 858–824; Самси-Рамман 823–810; Рамман-Нирар 810–781; Салманассар III 781–771; Ассурданили 771–753; Ассурнирар 753–746; Феглаффелассар II (вероятно, Фул) 745–728;

Салманассар IV 727–722; Саргон 722–705; Сеннахирим 705–681; Есаргаддон 681–669; Ассурбанипал (Сарданапал) 668–626; Ассур-этил-илани 625... Этот период ассирийской истории, от 900 до 650 г. до Р. Хр., не только лучше всего известен, но и составляет зенит могущества и процветания Ассирии. Ассурназирпал, строитель великолепного северо-западного дворца в Калахе, сделал своими данниками Тир, Сидон, Библос и Арад. Рамман-Нирар подчинил себе всю «западную страну», включая Финикию, Филистию, Едом и «землю дома Амврия», т. е., царство Израильское. Феглаффелассар II доходил до Газы, до границ Египта. Саргон разбил египтян в большой битве при Рафии. Известный поход Сеннахирима (см.) оказался неудачным, но Есаргаддон завоевал весь Египет, проник в Нубию, и называл себя «царем царей Египта и Куша». При Ассурбанипале, восточном деспоте в лучшем смысле этого слова, блестящем, преданном чувственности и жестоком, монархия распространилась от Мидии и Персии до Средиземного моря, и от Армении до Аравийской пустыни; хотя в то же время начали выступать уже и признаки упадка, или, вернее, признаки невозможности удерживать под своей властью столь огромную массу земель, так как правительство не располагало еще достаточно выработанными способами управления. Этот царь уже не отличался прежней воинственностью, и далеким, трудным походам предпочитал наслаждение придворной пышностью или охотой на львов, у которых предусмотрительно были вырваны зубы и когти. Пользуясь ослаблением руки грозного правителя, покоренные народы подняли восстание. Хотя оно было подавлено, но час Ассирии уже пробил: при царе Ассур-этил-илани против нее составила коалиция сильных царей: Нехао египетского, Киаксара мидийского и Набополассара вавилонского, Ниневия была взята и разрушена, а вместе с нею и Ассирийская монархия закончила свое существование в 625 г. до Р. Хр.

Ассирийское правительство, подобно правительству других больших восточных монархий, представляло собою абсолютный и неограниченный деспотизм, организованный по грубому военному плану, и сосредоточивалось в гареме. Одним из

главных сановников царства был Рабсарис, начальник евнухов (4Цар.18:17); и сами евнухи – это столь свойственное восточному двору учреждение – сосредоточивали в своей личности в одно и то же время и правительство, и науку, и искусство народа. Иноземные страны, после завоевания, обыкновенно, оставлялись в том же положении, в каком они находились прежде. Царь делался вассалом и платил дань; но между двумя народами не возникало никаких более тесных отношений. Если царь восставал и терпел поражение, то его сжигали, а его воинов массами избивали. Если в восстании принимал участие весь народ, то его массами переселяли с родины и поселяли в каком-нибудь отдаленном округе Ассирии (как это было и с израильским народом). Если восстание имело успех, то победитель сразу становился правителем всего царства, «великим царем». Многие из этих черт ассирийской политики мы видим в отношениях между Ассирией и Израилем.

Во время своих западных походов уже Ассурназирпал сделал нашествие и на Палестину, а Салманассар II принудил Ииуя, царя израильского, платить ему дань и признать верховенство Ассирии. Рамман-Нирар опять требовал дани от «земли Амврия», а Феглаффелассар II нашел благоприятный случай еще более вмешаться в дела Палестины. Он взимал дань с Менаима, царя израильского (4Цар.15:19), а впоследствии также с Ахаза, царя иудейского (4Цар.16:7), которому он помогал против Факея, сына Менаимова, царя израильского, и Рецина, царя дамасского. Царство Дамасское было разрушено, и, после смерти Факея, Феглаффелассар II поставил на израильский престол Осию в качестве своего данника. Но ассирийская дань была таким тяжелым бременем для Израиля, что Осия вступил в союз с египетским царем Сигором (4Цар.17:4), чтобы свергнуть ассирийское иго. Тогда Салманассар IV сделал нашествие на царство Израильское, осадил столицу его Самарию, и она была взята его преемником, Саргоном, который увел Осию, вместе с массой его подданных, в плен; а в земле Израильской поселены были чужеземные переселенцы с востока. Царство Иудейское также должно было платить дань Саргону, и, несмотря на злополучный исход

похода Сеннахирима против Иудеи и Египта, Иудейское царство находилось в подчинении у Ассирии до последней половины царствования Ассурбанипала.

В науке и искусстве ассирияне, как сказано выше, были просто учениками и подражателями вавилонян, и главная их заслуга состоит в том, что они плоды вавилонской науки (как, напр., деление времени) ввели в общее употребление в Западной Азии, откуда оно проникло и в Европу. Но они, в то же время, не лишены были и самобытности. То обстоятельство, что их страна изобиловала хорошим камнем, между тем как вавилоняне по отсутствию камней должны были ограничиваться употреблением кирпича, дало особый толчок их архитектуре и скульптуре, да и в их национальном характере было нечто такое, что еще более содействовало своеобразному развитию их архитектуры. Вавилоняне были жрецы, и строили храмы; ассирияне были воины, и строили дворцы. Теперь вообще признано, что ассирияне, а не египтяне, были первыми учителями греков как в архитектуре, так и в скульптуре. Меньшей самобытностью обладала ассирийская литература. Вавилония обладала большими учреждениями для обучения, учебные заведения существовали в Ерехе и Борсиппе, и в течение многих столетий вся литературная деятельность в Ассирии, по-видимому, состояла в переписывании и переиздании вавилонских сочинений. Тем не менее, во всех больших городах – Ассуре, Калахе, Ниневии и др. – были царские библиотеки, в которых книги, представлявшие собою глиняные плиты с клинообразными надписями, содержались в полнейшем порядке, и находились в распоряжении ученых. Литература, дошедшая до нас от царствования Ассурбанипала, имеет необычайный интерес, так как состоит из грамматик, словарей, начальных руководств всякого рода, исторических летописей и государственных документов. Остались также и религиозно-поэтические книги, причем, некоторые из открытых гимнов сильно напоминают собою псалмы, не только по форме, но и по тону; открыты также две эпические поэмы, о потопе и сошествии Истары в ад, которые, по-видимому, составляли

часть одной большой поэмы. Но эти поэмы, очевидно, просто заимствованы были у вавилонян.

Ассирийский язык принадлежит к семейству языков семитических, и составляет одну из северных отраслей этого семейства. Он разделялся на два диалекта – ниневийский и вавилонский, и в цветущее время Ассирии имел огромное распространение, так что считался языком образованности и дипломатии у всех народов западной Азии и даже в Египте, как это видно из недавно открытой дипломатической переписки в Телль-эль-Амарне в Египте. Знание ассирийского языка пролило немало света на толкование Св. Писания, дав возможность точнее определять смысл многих слов и выражений в нем, особенно таких, которые встречаются в Библии в единичном числе (так Быт.6:16; Ис.44:14; 1Ездр.4:13 и др.). Дальнейшие сведения касательно Ассирии см. в ст. Вавилония, Клинопись, Ниневия, Семиты.

Oppert, Histoire des Empires de Chaldee et d'Assyrie Paris, 1865; Lenormant-Babelon, Histoire ancienne de l'Orient, Paris, 1885–88 и Les premieres Civilisations, Paris, 1874; Schrader, Keilinschriften u. das A. Testament, Giessen, 1872; George Rawlinson, The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World, 2d ed. London, 1873, 3 vols. или 1881, 3 vols.; Maspero, Histoire ancienne 1897 и сл. (в выпусках); арх. Платон, Древний восток при свете Божеств. откровения, Киев 1898 г. и др.

Ассиро-Вавилонская религия

Ассиро-Вавилонская религия. Этим именем называется совокупность религиозных верований, которых держались древнейшие обитатели бассейна Тигра и Евфрата. Народы, первоначально жившие здесь назывались аккадьянами (на севере) и сумпрами (на юге). В этих народах должно видеть кушитов Библии (Быт.10 – касдим, в туземных надписях – калдаи, отсюда – халдеи, Халдея). По представлению их земля имела форму барки, опрокинутой отверстием книзу. В ее углублении была бездна, ад (божество ада Муллила), на ее поверхности жили люди, центральным пунктом земли была Халдея, вся земля окружена океаном. Небесный свод утверждался на краях земной барки (имевшей круглую форму) за пределами океана. К северо-востоку от Тигра гора богов Карсаг (Каллама) соединяла небо с землей; около этой горы обращался небесный свод с прикрепленными к нему неподвижными звездами (вершина горы – Полярная звезда). Между небом и землей двигаются семь планет – большие живые существа³, затем там помещаются облака, ветры, молния, дождь. Бог земли и океана – Еа, бог неба – Анна. Весь мир наполнен богами и духами, за каждым физическим явлением стоит производящий его и управляющий им дух. Кроме этих духов природы (Ци) мир наполнен еще умершими выходцами (вампирами). Духи существуют добрые и злые. Все несчастья – болезни, смерть, физические бедствия, производятся духами. Для того, чтобы расположить к себе духов, предотвратить их злые влияния, узнать наперед их волю, нужны волшебство, магия, заклинания. Чтобы узнавать волю небесных духов и располагать их к себе, нужны астрономия и астрология; чтобы препобеждать болезненные влияния духов земли, нужны знахарство и медицина. Чтобы расположить добрых богов, нужны угодные им жертва и молитва; чтобы обессилить злых, нужен заговор. В общем, нужна масса знаний, эти знания были монополией жрецов. Сумириане и аккадьяне создали прочную культуру, когда к ним явились новые народы

семитического происхождения и подчинили их себе. Только два французских ученых (Галеви, Гаияр) готовы видеть здесь не появление новых народов, а возникновение новой эпохи. Во всяком случае, месопотамское население позднейшей эпохи было родственно с древнейшим и, в частности, в религиозной области восприняло все ранее там державшиеся верования. На место пандемонизма постепенно становился политеизм: сначала в каждом городе преимущественно почитали какого-либо особого бога (в Уре – Син, в Нипуре – Бела, в Вавилоне – Мардука), но затем с политическим объединением городов произошло и объединение божеств, и была создана стройная теогония. В области Тигра и Евфрата образовалось два обширных государства – Ассирийское и Вавилонское. Так как религиозный материал, из которого построили свои верования ассирияне и вавилоняне, был тождественным, то поэтому их религиозные системы очень родственны между собою (у горных ассириян дух религии более груб, у вавилонян более чувственен и поэтичен) и обыкновенно они излагаются, как одна, под общим именем ассиро-вавилонской религии. Высшим принципом всего в А.-В.-р. является Илю (бог по превосходству, греки сближали его с своим Хроносом). Позднее его смешали и отождествили с главными истекающими из него божествами: в Ниневии – с Ассуром, в Вавилоне с – Белом-Мардуком. Из Илю, природу которого не определяют и о котором ничего не учат, путем истечения исходят бездна (апсу, мужской принцип) и хаос (мумму тиамат, принцип женский). Они производят из себя новую пару – Лагаму и Лугму (тоже активное и пассивное начала), которые рожают Сара или Асура и Кисара или Серуию. От последних происходит триада богов – Ану, Бел и Еа. Ану с своей супругой Анату рожают Изу, Истар (богиню любви, планета Венера) и Рамана (бог атмосферы). Бел с супругой Белитой имеют детей – Син (бог луны), Белит, Рабиту, Адара (планета Сатурн), Нергалья (планета Марс, бог смерти) и др. Наконец, Еа с супругой Дамкэной производят Мардука (планета Юпитер) и Царпаниту. От Сина и Белиты в свою очередь рождается Самас (бог солнца), от Мардука и Царпаниты – бог Набу (планета Меркурий) и богиня Тасмита. От этих богов

происходят и за ними следуют легионы богов низших. Далее следуют бесчисленные духи. Мир образовался следующим образом. Апсу и Мумму Тиамат чрез свое соединение произвели сначала вселенную с чудовищными существами. Но боги разрушили этот мир чудовищ и в течение семи дней образовали мир ныне существующий. Человек был образован из земной грязи. Бог Еа (оаннес) сообщил человечеству начала культуры. В течение долгого периода царствовали в Халдее последовательно десять царей. К концу этого периода люди крайне развратились, и Бел решил уничтожить их посредством потопа. Благочестивому царю Сама Скаписти Хазизадре было приказано построить судно, собрать в него всевозможные припасы, семена всякой жизни, животных и людей и перед началом потопа заключиться в этом судне. Произошел потоп. Ковчег плавал по водам, покрывшим землю, и наконец, остановился в стране Ницир на вершине гордиенских гор. Хазизадра выпускал птиц, чтобы узнать о прекращении потопа. Затем он вышел на осушенную землю, принес богам жертву; Бел дал обещание никогда не поражать более людей потопом. Потомки спасшихся в ковчеге впоследствии опять предались нечестию, они стали строить высокую башню, и она поднималась уже до небес, но была разрушена, и боги смешали язык строителей (ранее все говорили одним языком).

В последующей истории Халдеи выступает герой Гильгам (это чтение имени принято с 1890 г., ранее неразобранное слово в клинообразных надписях условно читали: Издубар), совершивший ряд изумительных подвигов и путешествовавший даже в страну богов к своему предку Хазизадре, который и рассказал ему историю потопа. Такова была, по представлению А.-В.-р., история богов и первоистория мира и человечества. Должно признать, что в ней заключается немало нравственных элементов. Ею освящаются благочестие и доброе поведение и порицаются нечестие, разврат и зло. Но рядом с этими добрыми элементами нравоучение А.-В.-р. заключало немало жестокого, несправедливого и нелепого (в древнейшую эпоху человеческие жертвы, искалечение, затем, и в позднейшее время разврат, как религиозное служение, магия). Видно, что нравственные

требования более инстинктивно чувствовались, чем разумно сознавались ассириянами и вавилонянами, и поэтому рядом с нравственными нередко освящались, как религиозные, и безнравственные требования. А.-В.-р. утверждает веру в загробную жизнь, но образ загробного существования, который она рисует, очень неопределен, бледен и неясен, и связь загробной жизни с нравственным поведением на земле не устанавливается. Научное исследование А.-В.-р. путем чтения клинообразных надписей главным образом дело последних десятилетий. От него должно ждать много в будущем, но оно уже дало немало и в настоящем. Этим изучением навсегда ниспровергнуты теории, по которым за библейскими повествованиями о первоистории человечества не должно признавать исторического значения. Библия, как на первоочаг человеческой культуры, указывает на Вавилонию. Прежде этому не хотели верить и древнейшим государством мира называли Египет. Теперь оказалось, что Египет стоял в культурной зависимости от Вавилона. Древнейшие вавилонские храмы, в которые вели семь ступеней и которые были также местами погребений, это первообраз египетских семиступенных пирамид. Египетский фунт произошел из вавилонской серебряной мины, египетский локоть из вавилонского, основания египетской астрономии указывают на Халдею и, наконец, целый ряд египетских письменных знаков (иероглифы для понятий: жизнь, брат, раб, левая, сторона, небесная барка, делать, ночь, пастбище, небесный океан) имеют свой прототип в вавилонских знаках того же значения. Библия утверждает родство первичных обитателей Халдеи и Египта (кушиты, Быт.10) и это родство теперь также подтверждается. Библия говорит о потопе. Геолог Зюсс при помощи перевода и указаний П. Гаупта исследовал вавилонское сказание о потопе и пришел к заключению, что потоп был несомненным геологическим фактом.

Но рационалистически настроенные умы ученых пытаются придать еще и другое значение новым открытиям. Они говорят, что из этих открытий следует, что библейские повествования о первых временах – позднейшая монотеистическая переработка халдейских политеистических первоисточников. В основание

приводят то, что халдейские записи о первых временах несомненно древнее книги Бытия. Только упорное нежелание верить Библии поддерживает в науке существование таких гипотез. В Библии утверждается, что евреи вышли из Халдеи, но если бы этого там даже не утверждалось, то научный анализ раскрывает, что в основе кн. Бытия лежат первоисточники гораздо древнейшие, чем эпоха Моисея, и что составление некоторых из них удобнее всего приурочить к Халдее. Такова таблица народов в 10 гл. кн. Бытия. Халдея при перечислении народов поставляется здесь центром, во время Моисея таким центром естественнее было бы поставить Палестину или Египет, географическое распределение народов в таблице не отвечает времени Моисея и тем более временам позднейшим. В таблице, например, город Ресен называется великим (Быт.10:12), но его слава погибла задолго до Моисея. Евреи не заимствовали преданий от халдеев, но они жили в Халдее и имели с ее жителями общие предания от отцов. Теперь имеются две версии этих преданий – библейская и вавилонская. Какой же из этих версий с чисто научной точки зрения должно быть отдано предпочтение? По вавилонской записи выходит, что между потопом и временем составления записи прошло приблизительно 33 тысячи лет. Ясно, что для автора записи, описываемые им события, были баснословно далекими. Действующие люди являются у него обожествленными, напротив, боги оказываются имеющими человеческие черты. Мифология записи поражает своею сложностью и запутанностью. Пестрота и сложность, конечно, являются позже простоты и непосредственности, а последними чертами запечатлено библейское повествование.

Говорят, что библейское повествование результат очистки и переработки халдейской саги. Но если бы писатель кн. Бытия имел в виду миф о потопе переработать в целях монотеистической тенденции, он не стал бы усвоить Богу одинаково имя Иеговы и Элогим, он избегал бы антропоморфизмов и метафор, он не представил бы потоп явлением естественным, а делом одного Бога. В халдейской саге есть и элементы, которые можно понять только при

предположении, что в основе саги лежит событие, описываемое Библией. Так, по клинообразной записи плавание во время потопа продолжалось 7 дней, между тем, как приготовление припасов делается на большое время. Не мог также Хазизадра видеть в течение 7 дней 12 знаков зодиака, намек на что есть в записи. По Библии, потоп продолжался год, и халдейская запись заставляет думать, что в ее основе лежит тоже факт годового плавания. Самое лучшее для ученых не поправлять Библию при помощи клинообразных надписей, а пользоваться Библией, как руководственным началом и критерием для понимания этих надписей. В них нередко пробелы, и перевод их часто проблематичен. Лучшие ученые понимают это и в своих изысканиях ищут помощи у Библии (так поступает и Масперо в своих курсах). Ученые рационалистического направления хотят вывести откровенную догматику из А.-В.-р. В борьбе Мардука с Тиамат (хаосом, змеем) хотят видеть (Пальмер) зародыш библейского учения о змее-искусителе и о происхождении зла. Недавно даже попытались (Циммерн) во взаимоотношениях Еа, Мардуха и бога огня Гибеля увидеть прототип христианской Троицы. Впрочем, ввиду хронологической несообразности последней теории на ней не стал настаивать сам автор. Но, в сущности, одинаково несостоятельна и вся эта теория зависимости Библии от А.-В.-р. Согласно этой теории, некультурный народ (евреи) заимствовал у культурного (вавилонян) мифы, вложил в них высокие идеи и сообщил им возвышенный нравственный характер. Ничего подобного никогда не было и не может быть, но постоянно бывало и бывает, и у культурных, и у некультурных народов, что религиозные факты становятся материалом для поэтического творчества. Фантазия перерабатывает религиозные учения. Это произошло и у ассирийян и вавилонян. Чистое религиозное предание, полученное ими от предков, они превратили в поэмы, в которых религиозные, естественные и нравственные элементы сменились элементами мифологическими и героическими.

Rawlinson, The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World; Lenormant. Histoire ancienne de l'Orient, (9-me edit.); Hommel, Geschichte Babylonien und Assyrien; Аpx. Хрисанфа

«Религии древнего мира; С. Глаголева, Суждения двух геологов о библейском потопе (Православн. Обозрен. 1890 г. №№ 5, 6, 7, 8).

С. Глаголев

Ассур

Ассур – один из сыновей Сима (Быт.10:22), родоначальник ассириян, которые поэтому в Библии просто называются Ассуром (Ис.31:8 и др.). На ассирийских памятниках – божество, вероятно, обоготворенный родоначальник Ассирии, а также древний город ассирийской династии, лежавший на правом берегу Тигра (теперь Калах-Шергат).

Астарта

Астарта – греческое и латинское название главного финикийского женского божества (по-еврейски называется Ашторетой, и весьма часто во множественной форме Аштарот), соответствовавшего Ваалу, главному мужскому божеству. Она называется божеством сидонским (3Цар.11:5), но ей поклонялись также филистимляне, даже во времена Авраама, как это видно по имени города Аштероф-Карнаим. Впоследствии, во времена Саула, существовал филистимский храм в честь ее (1Цар.31:10). Соломон ввел ее культ в Иерусалиме (3Цар. 11:5), и *бамоты*, т. е. искусственные холмы с жертвенниками наверху («высоты»), построенные им, существовали до царствования Иосии, когда были разрушены (4Цар.23:13–14). Когда употребляется множественная форма Аштарот, сообразно с Ваалим, то слово это означает, по мнению Гезениуса, статуи Аштореты и Ваала. В финикийских надписях богиня эта называется Аштартой; отсюда греческое Астарта. Имя это часто входило в состав собственных имен. Ей посвящен был остров, на котором находился город Тир. Ее культ распространен был во всех финикийских колониях. Хирам, современник Соломона, строил капища ей и Ваал-Мелькарту. Финикияне смотрели на нее, как на откровение Ваала. Филистимляне, по-видимому, считали ее богиней войны, потому что в ее храме они сложили оружие павшего Саула. У ассирийцев и вавилонян она называлась Иштар. Как богиня войны, она требовала от своих поклонников строгого целомудрия. Но она же была богиней плодородия, и в этом случае культ ее состоял в омерзительном сладострастии, что особенно и соблазняло евреев. При ее капищах были особые дубравы или рощи, в которых совершались всевозможные мерзости и в которых для этого жили особые жрицы и жрецы.

Астерий, арианский философ

Астерий – арианский философ, живший при императоре Констанции (337–361 гг.). Родом язычник, он сделался учеником Ликиана Антиохийского и принадлежал к Антиохийской эгзегетической школе. Он впал в ересь, был личным другом Ария, и словом, и пером защищал его лжеучение. По свидетельству бл. Иеронима (*De vir. ill.* у Миня 23, 698), он писал толкования на псалмы, евангелия и послание к Римлянам, которые пользовались большим распространением, но не дошли до нас (кроме толкования на Пс.4, изд. Монфоконом на греч. и лат. языках в *Nova collectio patrum*, Paris, 1706, т. 1, р. 28 30).

Астерий, епископ амасийский

Астерий – современник св. И. Златоуста, умерший в 410 г. в сане епископа Амасийского. По его собственному сообщению, учителем его был некий скиф, который, будучи в молодости продан одному гражданину Антиохии, учителю, под его руководством сделал удивительные успехи в науках и впоследствии приобрел громкую славу среди греков и римлян (*Phot. Bibl.* 271, р. 1,500). Кроме этого, из его жизни ничего не известно. Время его жизни, однако, можно приблизительно установить, благодаря заключающимся в его «беседах» намекам на современные ему события. Так он говорит об отступничестве Юлиана как происшедшем на его памяти (*Aster. Or.* 3), а в своей проповеди на праздник календ (*Or.* 4), упоминает о консульстве и падении Евтропия, как событии предшествующего года. Эта проповедь, следовательно, была произнесена в день новолетия 400 г. В другом месте он говорит о себе как человеке весьма преклонных лет (*Phot. Amphil.* 125). Дошедшие до нас творения Астерия состоят почти исключительно из проповедей или бесед. Из них 22 сохранились вполне. Кроме того, еще две беседы издаются в числе творений св. Григория Нисского, хотя на основании свидетельства Фотия должны быть приписаны Астерию. Ему же приписывается «Жизнь» его предшественника св. Василия Амасийского, напечатанная в *Acta Sanctorum* 26 апреля. Полное собрание его творений см. у Миня, Гр. Патр. 40. Астерий изучал Демосфена и сам был выдающимся оратором. Лучшие его беседы (как о богаче и Лазаре, о неправедном управителе и др.) отличаются замечательной стройностью логического построения и, ясные по мысли, нередко поднимаются до высокой степени одушевленного красноречия. Это был, в то же время, человек непоколебимый в своей православной вере, и на его авторитет часто делались ссылки в последующие века, и особенно на 7-м вселенском соборе выставляли его в опровержение ереси иконоборцев как яркое «светило, озаряющее все умы». Две из

его бесед напечатаны в русском переводе в «Христ. Чтении» за 1827 г. См. также «Бог. В.» окт. 1894 г.

Астерий Урван

Астерий Урван – пресвитер или епископ в Малой Азии. Увидев, насколько монтанисты своими странными радениями приводили в смущение христиан в г. Анкире (в Галатии), он обратился к ним с увещаниями, которые имели большой успех. Епископ Зотик отрийский (во Фригии) и его пресвитеры просили его записать для них его поучения, что он и сделал по возвращении домой. Так произошло его творение (Λοῦγος), законченное чрез 14 лет после смерти монтанской «пророчицы» Максимиллы (213–232) и было посвящено некоему Авиркию Маркеллу. Оно распадается на три части. Во вступлении, сохраненном Евсевием (Ц. И.5:16), он говорит о поводе к этому творению, затем в первой книге дает сведения из жизни еретика Монтана. В отрывке 2-й книги (у Евс. в ук. м.) рассказывается о ругательствах монтанистов на правосл. христиан, которых они называли «пророкоубийцами», равно как и о трагической смерти Максимиллы и некоего Феодота. Об Астерии, впрочем, сведения древних очень смутны, и указанное творение бл. Иероним приписывал Рудону, а Руфин Аполлинарию. См. у Миня, Греч. Патр. 141 и сл.

Астерий, св. мученик

Астерий, св. мученик, пострадавший вм. с др. в 269 г., пам. 6 июля. – Астерий, св. муч., пострад. с другими св. мучениками в Киликии ок. 284 г., пам. 20 мая. – Астерий, св. мученик Киликийский, пам. 29 окт.

Астинь

Астинь – царица, за гордость отвергнутая Артаксерксом.

Астиаг

Астиаг – имя последнего Мидийского царя, которое на новооткрытых ассирийских документах имеет форму *Истувегу* (584–549 до Р. Хр.). В Библии о нем упоминается только однажды, в Дан.14:1: «Царь Астиаг приложился к отцам своим, и Кир Персиянин принял царство его». Этот стих, имеющийся, собственно, только в переводе Феодотиона и Вульгате, так неожиданно вставлен в историю Сусанны, что доселе составляет трудный предмет для библеистов. В данном месте речь идет о Кире, как царе Вавилона, и Астиаг уже не имел никакого отношения к этому. Вот почему, быть может, у 70 толковников нет этого стиха, и остается загадочным в виду примеч. к Дан.13, как он оказался в русской Библии.

Астий

Астий – священикомученик, еп. Диррахийский (города Дурацца, в Македонии, по Рим. Март.), пострадал при Траяне, в Македонии: по приговору проконсула Агриколая, после жестоких мучений повешен был на дерево, обмазан медом и, изъеденный насекомыми, скончался. Память его в Прав. Мес. 4 июня, в Рим. Март. 7 июля.

Астион

Астион мон., св.мученик, пострадал ок. 290 г. в Скифии, –
пам. 7 июля.

А. Пономарев

Астраханская епархия

1. Исторический очерк.

Астраханская епархия открыта в 1602 г., при царе Борисе Годунове и патриархе Иове. До того времени астраханский край принадлежал к Казанской епархии. Отдаленность епархиального центра была крайне тяжела для тех православных русских людей, которые жили или поселены были в астраханском крае, среди сплошного мусульманского населения, и совершали великое дело колонизации и обрусения. Это и вынудило умного игумена астраханского Троицкого монастыря Феодосия отправиться в Москву с ходатайством об открытии самостоятельной астраханской епархии. Ходатайство было удовлетворено, и первым архиереем в Астрахань назначен тот же игумен Феодосий с титулом архиепископа Астраханского и Терского. На первых порах это была чрезвычайно бедная и малочисленная церквами епархия. В ней в 1683 г. насчитывалось только 39 церквей. 1) *Феодосий*, в мире Феодор, сын священника, сначала был священником в Ростовской епархии шесть лет, затем, овдовев, постригся в монашество и был назначен игуменом Томского монастыря, в котором пробыл 25 лет. После этого назначен в Астраханский Троицкий монастырь. Всюду отличался заботами о благоуукрашении храмов, построил много каменных церквей. После посвящения в Астрахань оставался некоторое время в Москве, здесь едва не был убит в смутное время, переносил из Углича мощи св. Димитрия Царевича в 1606 г. В том же году отпущен в Астрахань, но на пути, в Царицыне, скончался 18 декабря 1606 г. Его тело стояло в церкви не погребенным «многое время», в 1607 г. перевезено в Казань, где и погребено в Спасо-Преображенском монастыре, а в 1617 г. перенесено в Астрахань. После Феодосия астраханскою епархией управляли преемственно следующие архиереи. – 2) *Онуфрий*, хиротонисан 15 февраля 1615 г., из игуменов Тихвина монастыря, скончался 23 июля 1628 г. – 3) *Макарий*, хиротонисан 13 января 1629 г., из архимандритов Казанского Спасо-Преображенского монастыря,

скончался 28 января 1638 г. – 4) *Рафаил*, хиротонисан 17 мая 1638 г., из архимандритов Астраханского Троицкого монастыря (по другим сведениям Хутынского), скончался 20 декабря 1610 г. – 5) *Пахомий*, хиротонисан 17 июня 1641 г., из архимандритов Хутыньских, скончался 31 мая 1655 г. – 6) *Иосиф*, родом из Астрахани, хиротонисан 3 мая 1656 г., из архимандритов Астраханского Троицкого монастыря, убит мятежниками 11 мая 1671 г. В 1667 г. он произведен в митрополиты и начал собою ряд «митрополитов Астраханских и Терских». О нем см. особо. – 7) *Парфений* хиротонисан 25 февраля 1672 г., из архимандритов Новгородского Юрьева монастыря, скончался 5 октября 1680 г. – 8) *Никифор*, хиротонисан 27 июня 1681 г., из архимандритов Спасо-Андроньева монастыря, скончался 22 октября 1682 г. – 9) *Савватий*, сын священника Суздальской епархии, хиротонисан 4 марта 1683 г., из крестовых патриарших иеромонахов, скончался 1 июля 1696 г. – 10) *Сампсон*, хиротонисан 2 февраля 1697 г., из архимандритов Курского Знаменского монастыря, скончался 3 апреля 1714 г. Известен многочисленными церковными постройками и участием в усмирении стрелецкого бунта 1705–1706 г. Им выстроен величественный кафедральный собор, существующий и ныне. После него астраханские архиереи потеряли титул митрополичий, в связи с общим стремлением в царствование Петра к уничтожению высоких архиерейских титулов, и стали, начиная со следующего архиерея, именоваться «епископами Астраханскими и Ставропольскими». – 11) *Иоаким*, сын суздальского священника, хиротонисан 9 января 1716 г., из иеромонахов Петербургского Александро-Невского монастыря, в 1723 г. назначен викарием Новгородским. – 12) *Лаврентий* (Горка), хиротонисан 8 сентября 1723 г., из архимандритов НовоИерусалимского монастыря, 7 сентября 1727 г. переведен в Устюг. – 13) *Варлаам* (Линицкий), был игуменом Киево-михайловского монастыря, потом посвящен во епископа Суздальского, оттуда переведен в Коломну и затем назначен 7 сентября 1727 г. в Астрахань, в 1730 г. переведен в Переяславль-Киевский. – 14) *Иларион*, хиротонисан 15 августа 1731 г., из архимандритов астраханского Спасского монастыря,

ранее был священником в Астрахани, скончался 9 июня 1755 г. – 15) *Мефодий I*, сын священника Суздальской епархии, хиротонисан 10 мая 1758 г., тоже из архимандритов астраханского Спасского монастыря, скончался 29 мая 1776 г., обварившись в минеральных водах близ Кизляра; известен своей благотворительностью, милосердием и твердостью во время пугачевского бунта. – 16) *Антоний* (в мире Александр Румовский), сын священника Суздальской епархии, назначен 27 августа 1776 г. из Переяславля-Залесского (Рязанской епархии), скончался 9 ноября 1786 г. В 1785 г., 30 мая, он произведен в архиепископы. Но это производство не повлияло на титул его преемников. – 17) *Никифор* (Феотоки), корфиот, назначен 28 ноября 1786 г. из Екатеринослава. 16 апреля 1792 г. уволен на покой в Московский Данилов монастырь и там скончался 31 мая 1800 г. Знаменитый деятель единоверия, о нем будет особая статья. – 18) *Тихон* (Малинин), сын диакона Калужской епархии, назначен 18 мая 1792 г. из Твери, скончался 14 ноября 1793 г. – 19) *Феофил* (Раев), назначен 6 февраля 1794 г. из Тамбова, но указом 11 марта того же года оставлен в Тамбове и в Астрахани не был. – 20) *Платон* (Любарский), хиротонисан 26 февраля 1794 г., из архимандритов Донского монастыря во епископа Тамбовского, но указом 11 марта 1794 г. переведен в Астрахань, 18 августа 1805 г. переведен в Екатеринослав, 1 апреля 1796 г. пожалован в архиепископы. Известный церковный писатель, о нем будет особая статья. С 1799 г., с упразднением викарной Моздокской епархии именовался Астраханским и Моздокским. С 1803 г. ему велено именоваться «архиепископом Астраханским и Кавказским». Этот титул, в полном объеме, удержали и его преемники. – 21) *Афанасий* (Иванов), назначен 18 августа 1805 г. из Екатеринослава, и в тот же день скончался. – 22) *Анастасий* (Братановский, Романенко), назначен 20 декабря 1805 г. из Могилева, скончался 9 декабря 1806 г. О нем есть отдельная статья. – 23) *Сильвестр* (Лебединский), назначен 25 января 1807 г. из Полтавы, 10 января 1808 г. уволен на покой, скончался 5 ноября 1808 г. – 24) *Гаий* (Такаов), грузин, назначен 10 января 1808 г. из Пензы, скончался 20 февраля 1821 г. – 25) *Иона* (Васильевский), назначен 22 апреля 1821 г. из Тамбова, 1

октября того же года назначен экзархом Грузии. – 26) *Авраам* (в мире Алексей Шумилин), назначен 29 октября 1821 г. из Тулы, 7 мая 1824 г. переведен в Ярославль. – 27) *Мефодий II* (Пишнячевский), назначен 27 июня 1824 г. из Полтавы, 30 сентября 1825 г. переведен во Псков. – 28) *Павел* (Саббатовский), светского происхождения, родом из Черниговской губернии, назначен 26 января 1826 г. из Харькова, в сане епископа, 22 августа пожалован архиепископом, скончался 7 февраля 1832 г. С 5 апреля 1829 г., за выделением Кавказской епархии, велено ему именоваться «архиепископом Астраханским и Енотаевским», каковой титул удерживали и его преемники. – 29) *Виталий* (в мире Василий Борисов-Жегачев), сын священника Калужской епархии, назначен 12 марта 1832 г. из Харькова, скончался 23 января 1841 г. По отзыву одного его современника, он старался более быть полезным, чем известным. Отличался большою сердечностью и необычайно-благоговейным совершением богослужений. – 30) *Стефан* (в мире Симеон Романовский), сын довольно известного в церковной истории юго-западной Руси протоиерея Луки Романовского (по воссоединению униатов), назначен 1 марта 1841 г. из Вологды, скончался 4 декабря того же года. – 31) *Смарагд* (в мире Александр Крыжановский), назначен 31 декабря 1841 г. из Харькова, 22 ноября 1844 г. переведен в Орел; известен своею выдающейся деятельностью; о нем будет далее. – 32) *Евгений* (Бажанов или Баженов), назначен 12 ноября 1844 г. из экзархов Грузии, 15 апреля 1856 г. переведен во Псков; о нем будет далее. – 33) *Афанасий* (Дроздов), назначен, в сане епископа, 15 апреля 1856 г. и из Саратова, 23 марта 1858 г. пожалован в архиепископы, 6 апреля 1870 г. уволен по болезни на покой и скончался в астраханском Болдинском Иоанно-Предтеченском монастыре 7 декабря 1876 г. – 34) *Феогност* (Лебедев), назначен, в сане епископа, из викариев Подольской епархии, 7 декабря 1874 г. переведен в Каменец-Подольск. О нем буд. особо. – 35) *Хрисанф* (в мире Владимир Николаевич Ретивцев), сын священника Тверской епархии, высшее образование получил в Московской Дух. Академии, по окончании которой в 1856 г. служил

преподавателем Костромской семинарии, в 1857 г. получил степень магистра и принял пострижение в монашество, с 1858 г. состоял профессором Казанской Дух. Академии, с 1865 г. Петербургской, в 1869 г. назначен ректором Петербургской семинарии, 29 декабря 1874 г. хиротонисан во епископа Астраханского, 8 декабря 1877 г. переведен в Нижний-Новгород. О нем будет особая статья. – 36) *Герасим* (Григорий Добросердов), сын причетника Иркутской епархии, по окончании Иркутской Дух. Семинарии служил в Иркутском Дух. училище преподавателем и инспектором, в 1836 г. рукоположен к иркутской Преображенской церкви и затем назначен членом консистории. В 1840 г., после вдовства, поступил в Петербургскую Дух. Академию, по окончании которой со степенью магистра принял монашество в 1845 г. Затем с 1845 г. состоял преподавателем в Тверской семинарии, с 1846 г. инспектором, а потом и ректором в новоучрежденной Кавказской. Здесь в 1849 г. получил архимандрита. В 1850 г. перемещен в Симбирскую семинарию ректором, в 1855 г. в Харьковскую, в 1860 г. в Калужскую. В 1863 г. назначен епископом Старорусским, викарием Новгородской епархии, в 1864 г. епископом Ревельским, викарием Петербургской епархии, в 1865 г., при выделении Рижской епархии, переименован во епископа Ладожского. В 1866 г. назначен епископом Самарским, 8 декабря 1877 г. перемещен в Астрахань, где и скончался 24 июня 1880 г., на 70 году от рождения. – 37) *Евгений* (в мире Николай Шерешиллов), сын Черниговского диакона, родился в 1826 г., высшее образование получил в Киевской Дух. Академии, которую окончил в 1853 г. со степенью магистра; монашество принял еще будучи студентом; начал службу преподавателем в Киевской семинарии, потом был инспектором Ярославской, с 1861 г. ректором Черниговской, причем получил сап архимандрита, в 1868 г. перемещен в Литовскую семинарию, в 1870 г., 9 августа, хиротонисан во епископа брестского, викария Литовской епархии, в 1875 г. переименован во епископа Ковенского, первого викария той же епархии, в 1877 г. назначен епископом в Минск, 4 июля 1880 г. перемещен в Астрахань, а 16 декабря 1889 г. перемещен в Ставрополь.

Десятилетнее управление епархией, весьма деятельный, правдивый, открытый и деловой характер преосвященного, вызвали при прощании такие изъявления симпатий к владыке, каких, по выражению современников, не запомнят старожилы. – 38) *Павел* (Вильчинский), сын священника Подольской епархии, высшее образование получил в Киевской Дух. Академии, которую окончил тоже магистром в 1853 г.; в том же году принял монашество, в Астрахань назначен 16 декабря 1889 г. из епископов Саратовских, 21 ноября 1892 г. перемещен в Могилев, а в Астрахань назначен тогда же Кишиневский епископ. – 39) *Исаакий* (Положенский); так как преосвященный Исаакий по тяжелой болезни отправиться в Астрахань не мог, то был уволен 19 декабря 1892 г. на покой, а для управления епархией временно оставлен в Астрахани прежний преосвященный. – 40) *Павел* (Вильчинский), который тогда же, 19 декабря 1892 г., вновь назначен епископом Астраханским, и только уже 13 ноября 1893 г. перемещен в Пензу. Кратковременное пребывание преосвященного в епархии оставило после себя прекрасную память. – 41) *Митрофан* (Матвей Васильевич Невский), сын священника Орловской епархии, высшее образование получил в Киевской Дух. Академии, которую окончил в 1861 г. со степенью магистра богословия, начал службу преподавателем в Воронежской дух. семинарии, в 1863 г. принял священнический сан и служил законоучителем в женском училище и мужской гимназии. В 1868 г. избран в ректоры Курской дух. семинарии, в 1888 г., 7 января принял монашество, 14 февраля 1888 г. хиротонисан во епископа Ладожского, викария Петербургской епархии, в 1890 г. назначен епископом Пензенским, 13 ноября 1893 г. перемещен в Астрахань, а 10 августа 1896 г. перемещен в Орел. – 42) *Сергий* (в мире Александр Серафимов), сын пономаря Костромской епархии, высшее образование получил в Московской Духовной Академии, которую окончил со степенью магистра в 1862 г., начал службу преподавателем Костромской семинарии. Будучи уже вдовым, в 1869 г. рукоположен и во священника. В 1882 г. принял монашество (7 октября), вскоре возведен в архимандрита и 5 декабря того же года хиротонисан

во епископа Выборгского, второго викария Петербургской епархии, в 1887 г. назначен первым викарием, епископом Ладожским, а 5 декабря того же года назначен епископом Вятским, 10 августа 1896 г. перемещен в Астрахань. Вместе с многочисленными административными занятиями преосвященный постоянно занимался учеными и литературными трудами. В богословской литературе получила известность его книга: «Правила и практика церкви относительно присоединения к православию неправославных христиан», историко-каноническое исследование, выдержавшее несколько изданий. Многочисленные слова и речи, печатавшиеся на страницах епархиальных органов, отличаясь особенной простотой, в высшей степени прочувствованны и назидательны, и касаются самых разнообразных вопросов из области богословия и истории.

Викариатство. Обширность астраханской епархии и отдаленность от центра епархиального управления обширного кавказского края, а также стремление к просвещению христианством горцев, повели к учреждению викариатства Астраханской епархии. Викариатство учреждено высочайшим указом 18 апреля 1793 г. Первым викарием был епископ «Моздокский и Маджарский» *Гаий* (Такаов), хиротонисанный 28 мая 1793 г. До своего архиерейства преосвященный Гаий, в сане архимандрита, был членом осетинской комиссии, учрежденной для просвещения осетин христианством, составил азбуку осетинского языка и был главным руководителем в деле перевода краткого катихизиса на осетинский язык. До 1792 г. осетинской комиссией обращено в христианство 8,199 душ. Викариатство просуществовало только 6 лет, 16 октября 1799 г. Гаий был переведен в Пензу и викариатство упразднено. В это время в нем числилось 75 церквей, в том числе 2 соборных, 53 приходских и 20 молитвенных домов. Число духовенства было: 4 протоиерея и 157 священно-церковнослужителей.

2. Статистический обзор.

В настоящее время астраханская епархия совпадает с границами губернии и занимает пространство в 192,555 кв. верст (в том числе 78,130 кв. кв. занято калмыцкой степью и

67,177 кв. в. киргизской ордой); разделяется в гражданско-административном отношении на 5 уездов (степь и орда имеют свое управление), имеет народонаселения 479,980 душ (по Брокгаузу – счет 1888 г.) и в том числе православных 236,509 душ (по епархиальной статистике 1895 г.). В 1899 г. православных родившихся было 16,072 мальчика и 14,970 девочек, всего 31,042; бракосочетавшихся 10,238 лиц; умерших 10,517 м. п. и 9,656 ж. п., итого 20,173 души. *Церквей* в епархии: соборных 6; монастырских 9; приходских 170, в том числе одноклирных 112, двуклирных 49, трехклирных 7 и четырехклирных 2; походная 1; миссионерских 3; при казенных заведениях 3; кладбищенских 4; приписных 26; крестильная 1 и часовен и молитвенных домов 26; всего 251 церковное здание. В этом числе сооружений – каменных 88, деревянных 162 и 1 полотняное. *Священно-церковно-служителей*: протоиереев 16 (по штату полагается 5), священников 257 (столько же и по штату), диаконов 128 (по штату 129), псаломщиков 224 (по штату 257). Заштатных в епархии протоиереев 2, священников 9, диакон 1 и псаломщиков 7.

Монастырей: два заштатных мужских: Иоанно-Предтеченский в Астрахани с 8 монашествующими и 15 послушниками и Покровский Болдин при Астрахани с 8 монашествующими и 8 послушниками; мужская пустынь и Чуркинская Николаевская общежительная с 30 монашествующими и 20 послушниками; женский 3-классный благовещенский общежительный в Астрахани с 20 монашествующими, 30 послушницами, по штату полагается 17. Кроме того, с 1897 г. открыта при д. Барановке, Черноярского уезда, Воскресенская Мироносицкая женская община и имеется Верхнеахтубинское, Царевского уезда, отделение Балашовского Покровского женского монастыря Саратовской епархии. В архиерейском доме состоит 2 монашествующих, по штату положено 5. Всего в епархии монашествующих 68 и 76 на послушании, по штату полагается 22.

3. Епархиальное управление. Консистория состояла из 4-х членов. Вся епархия для надзора за церквами и священно-церковно-служителями разделена на 15 благочиннических

округов в ведении каждого благочинного состоит от 7 до 15 церквей. Монастыри состоят в ведении особого благочинного.

4. Духовно-учебные заведения и церковные школы.

Духовная семинария. Хотя, по силе духовного регламента, обучение священно-церковно-служительских детей заведено было при астраханском архиерейском доме еще при императоре Петре Великом, но, за недостатком средств, учение это вскоре, около 1730-х годов, прекратилось, затем опять было возобновлено с 1740 г. и снова прекратилось. Семинария открыта только 6 января 1778 г., при императрице Екатерине II, и то на первых порах не в полном объеме семинарского курса: существовали только низшие классы. Пережив общую судьбу развития для всех православных духовных семинарий, астраханская семинария в настоящее время состоит, как и все другие, из шести классов; семинария не многолюдная, в 1898–9 г. имела 147 учащихся; параллельных классов не имеет. С 1838 г. в семинарии открыт класс калмыцкого языка, имевший в последнем отчетном году (1898–9) 25 учащихся. Кроме того, в семинарии преподается иконописание. В физическом кабинете семинарии имеется 141 прибор; в фундаментальной библиотеке – свыше 8,000 названий в количестве свыше 17,000 томов, в ученической библиотеке свыше тысячи названий. Из учащихся в семинарии 43 принадлежат к не духовным сословиям. 88 человек в 1898–9 г. жило в семинарии, причем 60 на казенном содержании, полным или половинном, 3 на епархиальном, 2 были стипендиатами, остальные своекоштные пансионеры. Прочие приходящие, живут у родных или на наемных квартирах. При семинарии имеется образцовая церковно-приходская школа.

Духовное училище имело в 1898–9 г. 158 воспитанников, в том числе 48 иносословных. Параллельных классов в училище нет.

Епархиальное женское училище основано заботами преосвященного Афанасия. Был учрежден комитет для изыскания средств к содержанию училища, собран был капитал и училище открыто 16 октября 1866 г. Для помещения куплен каменный дом за 12,000 р. В доме тогда же была устроена

домовая церковь. К открытию училища собрано было 84,000 р., в том числе астраханский преображенский монастырь (обладавший миллионным имуществом и в 1872 г. закрытый с передачей капиталов его духовно-учебному ведомству) пожертвовал 19,200 р., Иоанно-Предтеченский 550, Покровский Болдин 550, А. Е. Попов 1.000 рублей. Ежегодно на содержание училища положено было давать от приходских церквей 2,000 р., от Преображенского монастыря 1,000, от попечительства о бедных духовного звания 400, от Предтеченского монастыря 200, от Покровского 100, и от архиерейского дома 100 р. За покрытием расходов по покупке дома и его обзаведению у училища остался запасный капитал в 20,000 р. В училище учреждено 60 вакансий: 39 пансионеров и 21 казеннокоштная. С 6 сентября 1895 г. при училище существует VII педагогический класс и церковно-приходская одноклассная школа, имеющая 8 отделений и 40 учащихся девочек. Всех *церковных школ* в епархии в 1899 г. было 288, в том числе: второклассных 1, двухклассных 2, одноклассных 196, школ грамоты 87, образцовых при семинарии и женском училище 2, миссионерская 1; церквей-школ 5; для мальчиков 57, для девочек 88, смешанных 193. В этих школах состояло учащихся 9,979, в том числе мальчиков 7,127. На содержание всех школ израсходовано в 1899 г. 128,948 рублей. Все эти школы состоят в ведении *епархиального училищного совета*.

5. Братства, общества и другие церковно-общественные учреждения.

Братство Пресвятой Троицы первоначально учреждено было в 1873 г. при Христорождественском соборе в г. Цареве с целью содействовать вразумлению молокан Царевского уезда. Ввиду малонаселенности города Царева, братство в целях его оживления, 21 марта 1876 г. перенесено к кафедральному собору в г. Астрахань. Проект нового устава напечатан в 15 «Астраханских Епарх. Вед.» 1876 г. С новым уставом братство расширило свои задачи, взяв на себя кроме противодействия сектантству еще и противодействие расколу. Как обычно все делалось в те годы, деятельность начата была с изучения сектантства и раскола в епархии. Затем братство учредило

свою библиотеку, занималось распространением полезных книг, давало пособие законоучителям, устраивало собеседования, завело специального миссионера из мещан, который объезжал молоканские селения. Затем это братство слилось с новоучрежденным Кирилло-Мефодиевским.

Епархиальное Кирилло-Мефодиевское братство, основанное 6 апреля 1885 г., своей задачей ставит заботу об охране, утверждении и распространении православной веры, христианской нравственности, здорового в духе Евангелия и св. православной церкви образования между обитателями епархии и особенно о вразумлении и возвращении в лоно православной церкви раскольников и сектантов. Свою деятельность братство выражает в содействии к распространению, возможно лучшему устройству и направлению миссионерского дела между раскольниками и сектантами, в устройстве внебогослужебных религиозно-нравственных чтений в епархиальной библиотеке и содействии к устройству таковых же чтений во всех градских и сельских церквях епархии, в поддержании и расширении епархиальной библиотеки, в учреждении миссионерских и церковных библиотек по уездным городам и селам епархии, в поддержании и расширении существующего с 1883 г. епархиального склада книг религиозно-нравственных, церковно-богослужебных и учебных, икон и других предметов, относящихся к домашней и церковно-религиозной обрядности, а также в поддержании существующих в епархии отделений сего склада и в открытии новых, в пособиях изданию «Епархиальных Ведомостей», а также изданию и распространению книг и брошюр преимущественно миссионерского направления, в оказании материального пособия и нравственного покровительства возвращающимся в лоно православной церкви из раскола и сектантства и содействующим таковому обращению лицам. В епархии (по счету 1898 г.) числится 4,854 душ раскольников и 8,656 душ сектантов. Вся епархия разделена на 3 миссионерских участка, а участки на 17 округов. Каждым участком заведует бесприходный участковый миссионер, каждым округом приходский священник с помощником из

церковнослужителей или светских лиц; в некоторых округах имеются два миссионера – особый для раскольников и особый для сектантов. При каждом миссионере братство содержит миссионерскую библиотеку. В епархиальной библиотеке, содержимой братством, имеется свыше 7,000 томов; по праздничным вечерам в библиотеке происходят религиозно-нравственные чтения. Книжный склад, состоящий у братства, отпустил в 1898 г. до 111,000 экз. книг, листов и икон, на сумму до 18.0 р.; склад имеет в епархии 16 отделений. Присоединившихся от раскола было в 1898 г. – 141 и 25 сектантов. В 1899 г. братство состояло из 279 действительных членов и 201 члена-соребнователя. Делами братства ведает общее собрание членов под I председательством епархиального архиерея и совет из председателя, товарища председателя, 5-и членов по выбору общего собрания, 9 членов по назначению архиерея и казначея. В распоряжение братства поступило в 1899 г. 17,574 р., израсходовано 15,459 р., остаток к 1900 г. – 22,977 р. По характеру вероучения раскольники, проживающие в пределах епархии, разделяются на поповцев австрийского священства, беглопоповцев, безпоповцев, безбрачников, странников и нововеров, а сектанты – на воскресенников уклеинского толка, евангеликов, баптистов, субботников караимов, субботников талмудистов и хлыстов. Большая часть раскольников проживает в Астрахани и уездах Астраханском и Красноярском; сектанты преимущественно живут в. уездах Царевском и Черноярском. И те и другие рассеяны в меньшем. числе и по всем остальным уездам.

Епархиальный комитет православного миссионерского общества открыт в 1872 г. Деятельность комитета, имеющего целью распространение христианской веры между калмыками, в последний отчетный год (1898) сосредоточивалась на открытии и поддержании школ-приютов для крещенных калмыков, продолжении (бесплодного пока) ходатайства о наделении крещенных калмыков землею, устройстве новых миссионерских станов и поддержании старых. Центром просветительной деятельности комитета среди калмыков в последнее время являются три стана: ноин-ширенский, чилгирский и улан-

эргенский. В 1899 г. крещено калмыков 140 душ, в том числе миссионерами 51 и приходскими священниками 89 душ. Миссия среди киргиз только что устраивается, с центрами в поселках Казанке и Таловке. В 1899 г. крещено киргиз 3 человека. Комитет имеет в своем ведении 6 миссионерских школ, в том числе одну для киргиз. В калмыцких школах свыше 100 учащихся, в киргизской 34. На приходе за 1899 г. было 30,370 р., израсходовано до 15,494 р., в остатке к 1900 г. 25,663 р. Членов числилось, с умершими, 510 человек. Комитет состоял из председателя – архиерея, товарища председателя – губернатора, 7 членов, казначея и делопроизводителя.

Из инородцев в пределах епархии обитают калмыки – до 138,000 душ, киргизы – до 227,009 душ и татары – до 47,500 душ. Калмыки принадлежат к ламайскому вероисповеданию, а киргизы и татары к магометанскому. Из инородцев просвещено крещением до 2,000 калмык. Каждый миссионерский стан состоит из самостоятельной церкви с причтом и из приюта-школы для детей крещеных.

Отдел Императорского православного палестинского общества учрежден в 1896 г. 1 марта. Деятельность его выражается в распространении сведений о св. земле путем публичных чтений (в 1898 г. 21 чтение, 6 в Астрахани и 15 в епархии) и раздачи брошюр о св. земле, а также в сборе пожертвований. Всех сумм в 1898 г. собрано было 1,581 р., членов состояло 122.

При церквях епархии имеются 183 *библиотеки* из книг богословского, церковно-исторического и назидательного религиозно-нравственного содержания, а также из духовных периодических изданий. Церковные библиотеки приходов, зараженных расколом и сектантством, снабжены книгами противораскольнического и противосектантского содержания.

Епархиальная библиотека учреждена в 1876 г. в упраздненной всехсвятской церкви упраздненного спасопреображенского монастыря. Библиотека составила из книг библиотеки упраздненного спасопреображенского монастыря, из духовных журналов, принадлежавших прежде бывшей благочиннической библиотеке. Выписка новых книг

возлагалась на обязанность комитета, учрежденного для заведывания библиотекой. Проект положения о библиотеке напечатан в № 14 «Астраханских Еп. Ведомостей» 1876 г. Открыта библиотека 6 июня 1876 г. В последнее время библиотека является центром духовно-просветительной деятельности в Астрахани, здесь ведутся религиозно-нравственные чтения, собеседования, одно время при библиотеке издавались Епархиальные Ведомости.

7 октября 1870 г. была учреждена *Комиссия для разбора консисторского архива*, вследствие указа Св. Синода об учреждении таких комиссий от 19 января 1869 г. В комиссии участвовали преподаватели семинарии и городские священники. За первые пять лет деятельности комиссией были разобраны и описаны дела консистории с 1699 г. по 1728 г. включительно, всего 1099 номеров. Описание велось по образцу «Описания документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода», лишь в значительно сокращенных размерах, и было напечатано в «Епархиальных Ведомостях»; кроме того, работы комиссии вызвали несколько солидных заметок по местной церковной истории, составленных на основании добытых из консисторского архива данных и напечатанных также в «Епарх. Вед.» в разное время. Все разобранные дела комиссия разделяет на заслуживающие хранения и незаслуживающие хранения. Заслуживающими хранения признаны 27 категорий дел (см. «Астрах. Еп. Вед.» 1876 г. № 19). И после 1875 г. работы комиссии продолжались, хотя и не с прежним успехом («Астрах. Еп. Вед.» 1876 г. № 20), так что к 1882 г. описанных дел числилось только 1472 номера. Значительным тормозом для работ, несомненно, служило то, что комиссия не могла рассчитывать видеть свои работы напечатанными, так как «Епархиальные Ведомости» не брали на себя печатания описания, а средств в распоряжение комиссии не было предоставлено никаких. Однако, комиссии удалось отпечатать свое описание в приложении к «Ведомостям»: к 1894 г. было отпечатано 53 листа.

В епархии имеется при церквях 148 *церковно-приходских попечительств*, коими сделано пожертвований в 1898 г. на

поддержание и украшение храмов 93,764р., на церковно-приходские школы и благотворительные учреждения в приходах 10,430 р. и на содержание причтов 3,860 р.

Епархиальное попечительство о бедных духовного звания состояло в 1899 г. из 5-ти членов-священников и секретаря-диакона. Средства попечительства составляются главным образом из сборов в кружки и по пригласительным листам, из отчисления 2% с церковных капиталов, из штрафных денег с духовенства за неисправности по службе, из половинной части доходов с праздных мест и % на капитал. В 1899 г. попечительство имело на приходе 23,807 р., израсходовало 23.409 р., в остатке к 1900 г 88,634 р. Призреваемых в 1899 г. было 174 семьи: 8 заштатных, 140 вдовствующих и 26 сиротствующих. Пособия выдаваемы были вдовам священников от 20 до 60 р. в год, диаконов от 20 до 40, псаломщиков от 14 до 40 р.; всего выдано пособий вдовам и сиротам в 1899 г. 6046 р.

Дом призрения бедных духовного звания. Проект устава напечатан в 16 «Астраханских Еп. Вед.» 1877 г. Дом-богадельня открыт 6 ноября 1877 г. для призрения бедных и бесприютных стариц духовного ведомства в зданиях упраздненного спасопреображенского монастыря. Так как помещения были крайне ветхи и сыры, то в 1885 г. призреваемые были выведены на новые квартиры, а прежние здания разобраны и на месте них выстроен двухэтажный новый корпус. Это было при преосвященном Евгении в 1886 г. В 1899 г. в доме призревалось 6 лиц муж. вола и 27 женского. В доме имеется церковь. В 1899 г. на содержание призреваемых израсходовано 5,116 р. К 1900 г. дом имел остаточного капитала 8,188 р.

Строится еще *епархиальный детский приют.*

Епархиальный свечной завод открыт 14 марта 1896 г., в 1899 г. выработал свечей 7,977 п., продал 8,046 п. Занимаясь и другими операциями, сверх выделки церковных свечей, завод в 1899 г. продал оливкового масла 78 п., ладана 41 п., кадильного угля 8,290 крутков (штук). Завод находится еще в периоде роста, однако наличность его ценностей к 1900 г. простиралась уже до 105,000 рублей.

6. Монастыри астраханской епархии ежегодно отчисляют значительные суммы из экономических средств и кружечных доходов на нужды духовно-учебных заведений, церковно-приходских школ, попечительства о бедных духовного звания и, сверх того, 1,000 рублей на улучшение содержания чиновников консистории. При двух монастырях, Иоанно-Предтеченском мужском и Благовещенском женском, состоят церковно-приходские школы с квартирами для учащихся.

Иоанно-Предтеченский монастырь, или ивановский, в г. Астрахани, вне Белого города, за р. Кутумом, на ивановской улице. Основан в 1688 г. митрополитом астраханским Савватием, в 1723 г. упразднен и обращен в лазарет, в 1727 г. восстановлен.

Покровский Болдин монастырь в 6 верстах от Астрахани, близ Казачье-Бугровской станицы, основан в 1708 г. митрополитом астраханским Сампсоном при покровской церкви. В 1823 г. в него переведены иноки Болдинского Воскресенского монастыря. С 1764 г. числится заштатным.

Чуркинская Николаевская пустынь, или высокогорская, в 42 верстах от Красноярска, при впадении р. в Каспийское море. Основана в 1731 г. архимандритом бывшего астраханского Преображенского монастыря Мефодием, впоследствии архиепископом. В 1852 г. обращена в общежительную.

Благовещенский женский монастырь, в г. Астрахани, по запасной улице, за Белым Городом, против вознесенских ворот, где стоял упраздненный вознесенский мужской монастырь и существовал уже в 1738 г. при благовещенской церкви вознесенского монастыря, построенной в 1699 г. В 1767 г. сделан штатным.

7. Литература об астраханской епархии главнейшая указана в статье «Астраханские Епархиальные Ведомости».

С. Рункевич

Астраханские Епархиальные Ведомости

Астраханские Епархиальные Ведомости 1875–1899 гг. Первый № «Астрах. Еп. Вед.» вышел 7 сентября 1875 г.; «Ведомости» основаны тогдашним астраханским епископом Хрисанфом, причем, на издание их преосвященный определил ежегодную субсидию лично от себя 100 руб., от архиерейского дома 100 р., от Иоанно-Предтеченского монастыря 60 р., от Покровского Болдинского монастыря 30 р. и от Чуркинской Николаевской пустыни 150 р. «Ведомости» издавались еженедельно, с подписною ценой по 5 р. за год, при духовной семинарии и редактором их состоял ректор семинарии, архимандрит Александр. Как обычно, в «Ведомостях» было два отдела – официальный и неофициальный. Для каждого № существовала отдельная нумерация. С № 19 за 1877 г. редактором стал преподаватель семинарии Н. Малешевский, скоро, с № 40, уступивший свое место преподавателю Я. Лебединскому. С 1878 г. введена общая нумерация страниц для целого года и увеличена подписная цена до 6 р. С 1882 г. «Ведомости» стали издаваться только два раза в месяц, вместо четырех, по экономическим соображениям, так как подписных денег на издание было недостаточно; а определенные при учреждении «Ведомостей» субсидии давались «неохотно». Редактор, закончив 1881 год, отказался от редакторства, и семинария отказалась от ведения «Ведомостей», предполагалось оставить один только официальный отдел, но М. Дубровский вызвался издавать без субсидий оба отдела, хотя в небольшом объеме и только дважды в месяц. За время редакторства Дубровского напечатана была хорошая «краткая история» епархии и некоторые другие солидные статьи, хотя в общем «Ведомости» хирели и в 1885 г. представляли собою почти только один официальный отдел. С 1886 г. они стали пользоваться поддержкой новоучрежденного кирилло-мефодиевского братства, редактором назначен член братства, ректор семинарии, протоиерей К. Ястребов, подписная цена уменьшена до 5 р. и годовое издание «Ведомостей», при двух

выпусках в месяц, составило солидный томик свыше 1,000 страниц. Издание, таким образом, опять вернулось в семинарию. С 1887 г. подписная цена увеличена опять до 6 р. После короткого оживления издание, по недостатку материальных средств, опять захирело, и в 1889 г. почти сплошь пробавлялось в неофициальном отделе разными перепечатками, если не считать нескольких оригинальных статей из жизни раскола. Внешность, впрочем, оставалась по-прежнему солидной, в год выходил большой том, увеличиваемый еще отдельными приложениями, преимущественно, разного рода отчетов. Заслуживает внимания, что с 1886 г. в приложении к «Ведомостям» время от времени печаталось описание консисторского архива с 1700 г. С 1890 г., вместо одного, стало два редактора: официальной части секретарь консистории М. Ширяев и неофициальной законоучитель реального училища, священник И. Саввинский. Редакция перенесена из семинарии в епархиальную библиотеку. С 1892 г. подписка принималась уже в духовной консистории; с этого года редактором неофициальной части стал преподаватель семинарии Н. Леонтьев. С № 9 1895 г., за выходом Ширяева со службы в консистории, его редакторская подпись прекращается, а с 1896 г. оба отдела, официальный и неофициальный, стали выходить уже за одну редакторскую подписью нового редактора Н. Летницкого. С № 9 в 1897 г. редакция официального отдела опять перешла к секретарю консистории С. Малиновскому, а редактором неофициального отдела остается И. Летницкий. С перемещением из Астрахани Малиновского в феврале 1898 г. редактирование официального отдела перешло к новому секретарю консистории, А. Космачевскому.

Хотя во все последние годы материал, печатаемый в неофициальной части «Ведомостей», не представляет особенных интереса и свежести, кроме архивных материалов, печатаются только компиляции или заимствования, однако за 24 года издания «Астраханские Епархиальные Ведомости» представляют немало статей, заслуживающих внимания. На первом месте, по количеству и по значению, должны быть

поставлены статьи, относящиеся к местной церковной истории: по истории астраханской епархии вообще (1878 г. №№ 22, 45, 46; 1880 г. №№ 11, 15, 19, 45; 58, 1882 г. №№ 10, 11, 18, 15, 16, 18, 19; 1883 г. №№ 2–4, 6, 8, 10, 12, 14–16, 18, 19, 20, 22, 24; 1884 г. №№ 2–4, 11–13, 15, 19, 22, 24; 1886 г. № 14; 1887 г. №№ 1, 3–12; 1891 г. 1; 1893 г. №№ 12–13; 1895 г. № 16; 1899 г. № 13); в частности о Моздокско-Маджарском викариатстве (1880 г. № 32), об астраханских иерархах (1880 г. № № 9, 10, 14, 29, 30; 1891 г. № 1); о приходской благотворительности в астраханской епархии в начале XVIII столетия (1877 г. № 31); о латинской пропаганде в Астрахани (1880 г. №№ 46, 47; 1881 г. №№ 9, 10, 11, 13), биографические сведения об архиереях: Авраамие Летницком (1893 г. № 24; 1894 г. № 21), Аврааме Шумилине (1883 г. № 24; 1895 г., № 15). Александре, епископе сихумском (1891 г. № 7), Анастасие Братановском (1879 г. № 43; 1883 г. № 19; 1886 г. № 2; 1895 г. № 22; 1898 г. №№ 11, 20), Антоние Зубко (1884 г. № 6), Антоние Румовском (1883 г. № 15; 1894 г. № 11), Аполлосе, епископе вятском (1899 г. № 9), Афанасие Дроздове (1876 г. № 51; 1877 г. №№ 2, 15, 27; 1881 г. № 49; 1887 г. №№ 3, 5, 8, 13; 1895 г. № 24; 1897 г. № 16), Варлааме Линицком (1878 г. № 35; 1879 г. № 52; 1883 г. № 12), Вассиане Чудновском (1893 г. № 14, 15). Вениамине Карелине (1895 г. №№ 19, 23), Виталие Борисове-Жегачеве (1884 г. № 3; 1899 г. № 1), Владимире Петрове (1897 г. № 19), Гаие Такаове (1879 г. №№ 40, 41; 1883 г. № 20), Герасиме Добросердове (1879 г. №№ 49–51; 1880 г. №№ 1, 3, 18, 21, 23–25; 1880 г. №№ 26, 27; 1894 г. № 8), Евгение Баженове (1884 г. №№ 15, 19, 22, 24; 1895 г. № 19), Евгение Шерешилове (1890 г. № 3; 1895 г. № 21; 1997 г. №№ 11, 19), Иларионе (1883 г. № 12), Иннокентие Алексапдрове (1894 г. № 7), митрополите Иннокентие Вениаминове (1897 г. № 18), Иринее Ключареве (1893 г. № 12), Исаакии Положенском (1894 г. № 12), Ианиуарие Вознесенском (1877 г. № 25; 1895 г. № 18), Иоакиме (1883 г. № 8), Ионе Васильевском (1883 г. № 22), Иосифе митропол., убиенном (1876 г. №№ 13, 16, 17, 20; 1883 г. № 3; 1892 г. № 9; 1895 г. № № 3, 9; 1896 г. № № 10–11), Лаврентие Горке (1883 г. № 10), Макарие (1883 г. № 2), Мефодие I (1876 г. № 27; 1883 г. № 14; 1895 г. № 4; 1899 г. №№

4, 6, 7; 1895 г. № 4; 1899 г. № № 4, 6, 7), Мефодие II Пишнячевском (1883 г. № 24), Митрофане Невском (1894 г. №1; 1899 г. № 15), Никифоре митрополите (1883 г. № 4), Никифоре Феотоки, архиепископе (1878 г. №№ 50, 51; 1883 г. №16; 1895 г. №№ 8, 14, 21; 1898 г. № 24), Онуфрии (1883 г. № 2), Павле Вильченском (1899 г. № № 7, 10; 1893 г. Х» 24), Павле Субботовском (1884 г. №2:1894 г. №5; 1899 г. № 1), Парфение митрополите (1883 г. № 4), Пахомие архиепископе (1883 г. № 2; 1898 г. № 21), Платоне Городецком (189.1 г. № 21), Платоне Любарском (1883 г. № 18; 1886 г., №№ 8, 9; 1895 г. № 21), Полиевкте Пясковском (1895 г. № 13), Рафаиле (1883 г. № 2), Савватие митрополите (1895 г. № 4; 1883 г. № 4), Сампсоне митрополите (1878 г. №№ 34 36, 52; 1879 г. №№ 37, 38; 1883 г. № 6; 1886 г. №№ 18, 20–2 2; 1895 г. № 4), Сергие Серафимове (1896 г. №№ 19, 24). Сильвестре Лебединском (1883 г. № 19), Смарагде Крыжановском (1884 г. №№ 11 13; 1895 г. №№ 15, 18; 1898 г. №№ 1, 13), Стефане Романовском (1884 г. № 4; 1884 г. № 1), Тихоне Малинине (1883 г., № 18), Хрисанфе Ретивцеве (1884. г. № 24), Феодосии архиепископе (1882 г. № 19; 1895 г. Х» 3), Феогносте Лебедеве (1876 г. № 1); биографические сведения о разных других лицах, замечательных в истории астраханской епархии и астраханского края: игуменье Аполлинарии Коломийцевой (1893 г. Х»11,12; 1896 г. № 19), Боголепе, схимонахе Черноярском (187 7г. и 1899 г. № 8), И. А. Варвацие, греке-благотворителе (1881 г. № 6; 1892 г. № 12; 1899 г. № 13), прот. С. И. Гумилевском (1880 г. № 44; 1886 г. № 11), архимандрите Высокогорском Евгении (1888 г. № 4–10), архимандрите Иринее Ключареве (1893 г. № 12), астраханских игуменах: Кирилле (1895 г. № 3), Е. Е. Крылове (1893 г. № 2), Я. В. Лебединском (1899 г. № № 18, 20, 22, 23), К. В. Макарове (1899 г. № 11), Ниле (1894 г. № 28), прот. И. Е. Павлинове (1880 г. № № 1, 2), иеромонахе Поликарпе Соснине (1893 г. № 19), прот. К. Е. Смиренномудрове (1899 г. №№ 20, 21), прот. И. Д. Чудновском (1892 г. № 22; 1898 г. № 8–9), прот. К. В. Ястребове (1896 г. 18, 20–22:1899 г. №№ 20, 26), имеется статья вообще о знаменитых людях астраханской епархии (1895 г. № № 3, 4), несколько статей по общей истории края: о происхождении

слова «Астрахань» (1893 г. № 14–15; 1894 г. № 4) о состоянии астраханского края в половине XVII ст. (1895 г. № 3), о покорении астраханского царства (1877 г. №№ 42, 44, 46), о чуме 1808 г. (1895 г. №№ 23, 24), об астраханском бунте Стеньки Разина (1878 г. №№ 1–3, 11, 13, 18), о месте Золотой Орды (1875 г. № 216), о малороссах в астраханской губернии (1886 г. №№ 8, 9), о грузинах в астраханской епархии (1898 г. №№ 1–3, 5, 10, 12, 14, 15), о кликушах (1875 г. № 16). Имеются описания астраханских монастырей: Покровского (1879 г. № 39), Преображенского 1879 г. №№ 7, 8, 10, 11; 1893 г. №№ 14–22), Троицкого (1892 г. № 11), Поречской Ордынской пустыни (1880 г. № 19), Чуркинской пустыни (1880 г. №№ 33, 48; 1887 г. №№ 11, 13–16), астраханских соборов Троицкого (1880 г. № № 3–7) и Успенского (1880 г. № № 20, 21, 24, 25, 29–33), астраханских церквей: Входа Иерусалимской (1887 г. № № 6, 7 и прилож.), Златоустовской (1878 г. №№ 30, 40, 41, 44), Знаменской (1876 г. №№ 40, 41), Никольской (1880 г. № 18), Петропавловской (1876 г. №№ 5, 8, 18, 19, 21, 22, 29, 30), Смоленской (1876 г. №№ 31, 33, 36), Тихвинской (1881 № 2–6), Кирилловской часовни в Астрахани (1880 г. № 17), некоторых приходских сельских и станичных церквей: Верхнепогромненской (1891 г. №№ 10, 24), Канановской (1891 г. № 22; 1877 г. № 17), Казачебугровской (1876 г. №№ 43, 44), Камызякской (1881 г. № 36), Кормовской (1891 г. № 17), Пришибенской; (1875 г. №№ 3–6), Разночинской (1886 г. № № 10, 11, 13), Солодушинской (1890 г. № 5), Ступинской (1892 г. I № 2), Ханскоставской (1890 г. № 24), Хошеутовской (1881 г. № № 41, 44–46; 1882 г. № 10), Четыребугоринской (1879 г. № 3), историческое розыскание о первом храме в Астрахани (1890 г. № № 2, 4, 7, 9, 10). Заслуживают внимания статьи о школах астраханской епархии в XVIII ст., по документам консисторского архива (1877 г. №№ 20–22, 24, 26; 1879 г. № 4), о духовной семинарии (1876 г. № 1; 1877 г. №№ 39, 40; 1879 г. №№ 27, 28, 30, 36; 1889 г. № 5; 1892 г. №№ 1, 17; 1894 г. №№ 2, 3, 6, 9–10, 13–14; 1895 г. № 5; 1897 г. № 10; 1898 г. № 14; 1899 г. № 14), об епархиальном женском училище (1878 г. № 39; 1891 г. №№ 18–23), об астраханском духовном училище (1897 г. № 7–8), о миссии в астраханской

епархии в начале XVIII в. (1876 г. № 52), о местно чтимой иконе Спасителя в кафедральном соборе (1899 г. № 16).

Довольно обширный материал содержится в «Ведомостях» о местных иноверцах, сектах и расколе. *Раскол* разрабатывается преимущественно с бытовой, современной стороны, хотя встречаются солидные экскурсы и в область истории (1876 г. № 41; 1886 г. №№ 12–14, 16, 17, 19, 21, 23; 1887 г. №№ 1, 2, 12, 17, 19, 22; 1888 г. все №№; 1889 г. №№ 1–3; 1890 г. №№ 1, 2, 7, 12–15, 22; 1892 г. №№ 7–9), заслуживают внимания статьи о почитании четвероконечного креста (1893 г. № № 6–8), о поливательном крещении (1897 г. № № 14, 48), ответ старообрядцам, не желающим присоединяться к православной церкви ради своих предков (1893 г. № 11), о постановлениях большого Московского собора 1667 года (1896 г. № № 3, 6–7, 13; 1897 г. № № 6, 12–13), свод библейских текстов против раскола (1896 г. № № 15, 17), указатель противораскольнической литературы (1894 г. № № 16–19). Многочисленное в астраханской епархии *сектантство* нашло для себя на страницах «Ведомостей» хорошую разработку. Есть и исторические статьи, и описательные, знакомящие с бытом, учением и обрядами сектантов, и полемические; сектанты евангелики, молокане, субботники, труженики, пашковцы, штундисты, варсоновцы, хлысты и др. (1876 г. №№ 46–50, 52; 1877 г. №№ 1, 2, 9, 10, 14–16, 22, 38, 48, 51; 1880 г. №№ 22, 23, 28; 1881 г. №№ 26, 30, 37, 50; 1882 г. №№ 6, 17; 1883 г. № 13; 1886 г. №№ 5, 6; 1888 г. № 15; 1890 г. №№ 5, 6, 8, 9, 11; 1891 г. №№ 12–14; 1892 г. №№ 6, 21; 1895 г. №№ 12, 17; 1899 г. №№ 1, 3, 5, 11, 12). О *калмыках*, во множестве проживающих в астраханской епархии, напечатано много обстоятельных и интересных статей, в которых разработана и история, и быт с обычаями, обрядами этого народа, религия его и богослужение, успехи среди него христианства (1875 г. №№ 1, 2, 6–10, 12, 13; 1876 г. №№ 18, 19, 21–23, 26; 1877 г. №№ 11–14; 1878 г. №№ 25, 26, 28, 29, 31–33, 49; 1879 г. №№ 7–9, 15, 16, 19–25; 1880 г. №№ 38, 40–42, 44, 45, 50–52; 1881 г. №№ 2–4, 7, 16, 19, 22, 27, 28, 37–39; 1882 г. №№ 3, 20, 21; 1883 г. №№ 17, 22 и прилож.; 1884 г. № 10; 1885 г. №№ 5, 6, 10; 1886 г. № 23; 1892 г. №№ 13–14, 16,

18, 20, 22, 23; 1893 г. №№ 9, 10; 1898 г. № 17; 1899 г. №№ 4, 8). Заслуживают внимания статьи: *дневник миссионера среди бурят* (1879 г. №№ 45–47), *киргизы* букеевской орды (1890 года № № 8, 11), отступничество крещеных *татар* астраханской губернии (1890 г. №№ 17, 19, 21, 23, 24), обращение *осетин* в христианство (1881 г. № 30), отношение мусульман к немусульманам (1875 г. №№ 11, 12). Любопытны 4 монгольские и калмыцкие сочинения, повести, напечатанные в «Ведомостях» (1879 г. №№ 45–47; 1880 г. №№ 12, 13, 28; 1884 г. № 23; 1886 г. № 15), статьи о местных повериях (1884 г. № 16) и суевериях (1877 г. № 5).

Современные учреждения описаны довольно подробно в *хронике* епархиальной жизни, которая составляет довольно полно, если принять во внимание бедность явлений этой жизни. Некоторые статьи отличаются особенною подробностью, как об епархиальном свечном заводе (1896 г. № № 6–9), Троицком братстве (1884 г. №№ 18, 19), о походной церкви в Астрахани (1883 г. №№ 8, 9), о состоянии церковно-приходских школ (1896 г., прилож.), об учебных заведениях и пр.

Богословский отдел очень невелик. Изредка помещались *слова и речи*, преимущественно астраханских преосвященных, во многих номерах помещены компиляции или перепечатки проповедей, назидательных статей и пр. (перепечатками вообще богаты «Астраханские Епархиальные Ведомости»), из оригинальных статей можно насчитать немного: о св. Алексее человеке Божием (1886 г. № 6), св. Григории Паламе (1896 г. № 4), свв. Кирилле и Мефодии (1897 г. № 11), св. Кирилле, игумене Астраханском (1877 года № № 47, 50), св. Николае Чудотворце (1897 г. № 24), св. Феодоре Тироне (1881 г. № 9); описаны новые чудеса при Козельщанской иконе Богоматери (1886 г. № 13), по молитвам к св. Тихону Калужскому (1893 г. № 18), к Иосифу, убиенному митрополиту Астраханскому (1898 г. № № 20, 24; 1899 г. №№ 7, 9, 11, 15, 18, 20, 22). Более или менее интересны статьи о нравственности по руководству творений св. Тихона Задонского (1898 г. №№ 22, 24; 1899 г. №№ 2, 4, 7, 10, 14, 17, 20), о жизни первенствующих христиан (1893 г. №№ 19, 20), о церковном предании (1897 г. №№ 2, 10, 11, 18;

1898 г. №№ 1 2, 7), размышления на новый год (1890 г. № 1; 1896 г. № 1), о библии (1890 г. №№ 4, 5, 7; 1898 г. №№ 7, 11, 16, 17), великий пост (1897 года № 5; 1899 г. № 7), звезда волхвов (1899 г. № 224), Воскресение (1899 года № 8), справка о праздновании воскресного дня (1881 г. № 42), статьи о христианском паломничестве (1899 года №№ 15, 18), об обычае носить крест (1890 г. № 13 14), начинать пасхальную утреню в полночь (1890 г. № 9), дарить пасхальные яйца (1881 года № 15) статьи о коленопреклонении (1896 г. № 12), о клятве (1890 года № 17), об истинном счастье (1896 года № 1), о благовесте (1887 г. № 17), о христианской благотворительности (1894 г. №№ 5, 9 10; 1898 г. № 20), о законодательстве православной церкви (1879 г. № 17), об иконописании (1876 г. № № 3, 4, 7–9 , 28), об изображении свв. апп. Петра и Павла (1890 г. № 13 14), о пассиях (1884 г. № 7), о молитве св. Ефрема Сирина (1896 г. № № 3 5), мысли в день Пятидесятницы (1878 г. № 24), размышления о молитве в саду Гефсиманском (1880 г. № 15; 1898 г. № 6), статья: «Сын Человеческий» (1898 г. №№ 3–4 , 8, 9). Заслуживает внимания указатель статей для внебогослужебных чтений на круглый год (1890 г. № 1).

Из статей *публицистического* и общего характера можно указать на статьи о преподавании закона Божия (1876 г. № 46; 1888 г. №№ 22–24), о начальных народных училищах (1877 г. № 30), превосходный очерк деятельности съездов духовенства астраханской епархии (1880 г. №№ 34 36, 38–43, 45–48, 51, 52; 1881 г. №№ 2, 4, 5, 7, 8, 11–13, 16–21, 23–26, 28, 29, 32–35, 47–52), статьи о продаже книг при церквях (1882 года № 20), о партесном пении (1896 года № 12), о контроле церковных сумм (1876 г. №№ 16, 52; 1882 г. № 17), о духовных следствиях (1878 года № № 27, 29, 30), о сборщицах (1886 г. № 4), о народных театрах (1899 г. № 17), о роли духовенства в деле народной нравственности (1893 г. № 24), о заботах пастыря о внешнем благосостоянии прихожан (1893 года № 23), опыт методического пособия для законоучителей (1899 г. №№ 1, 3, 6, 10, 13, 14, 16, 17, 19, 20, 22–24), статья «жена священника» (1894 г. №№ 13 15). Следует упомянуть еще указатель литературы о школах (1894 г. № 17 18), а также несколько статей, предназначенных

для назидательного чтения: «По пути в Астрахань», (1888 г. № 16), описание путешествия на Афон и в Палестину (1887 г. №№ 14–16), о храме св. Софии (1887 г. № 19), а также духовные стихотворения на религиозные темы (1888 г. №№ 13, 14, 18–20; 1891 г. № 8–9 ; 1881 г. №№ 13, 15).

С. Рункевич

Астрология

Астрология – (наука о звездах) состояла из двух отделов, естественной и судебной астрологии: первая относилась только к естественной области явлений, а последняя только в нравственной. Первая была наукой, и развилась впоследствии в науку астрономии. Последняя была иллюзией, но оказывала огромное влияние на ум людей до появления новейшей науки. Астрология, в последнем смысле слова, приписывала звездам таинственное влияние на человеческую волю, следовательно на судьбу человека, и приписывала себе возможность открывать это влияние и предсказывать его результаты посредством выводов, делавшихся на основании относительного положения звезд в данный момент. Астрология была сильно развита у халдеев и от них распространилась среди греков и римлян. Во времена первых императоров, халдейские астрологи пользовались огромным влиянием в обществе: их боялись и всячески ухаживали за ними. Так называемые варвары, наводнившие Римскую империю, придавали большое значение этой таинственной науке; и в течение темных средних веков более здравомыслящие и сильные умы среди духовенства находили весьма затруднительным противодействовать этого рода волшебству и магии. Суеверие крепко держалось до появления Коперниковой системы, когда оно, постепенно потеряв свое значение, нашло себе убежище только в невежестве самых низших классов.

Астрономия

Астрономия никогда не достигала у древних израильтян степени действительной науки. Евреи никогда не умели ясно различать между кометами, планетами и неподвижными звездами. Их астрономические сведения ограничивались такими наблюдениями, какие мог делать пастух, идя за своим стадом. Тем не менее, различие между солнцем и луной и другими звездами было очень древнее, равно как и деление времени по течению луны. Наступление новолуния у евреев возвещалось звуком труб и праздновалось особыми жертвоприношениями (Числ.10:10; Числ.28:11–15; Числ.29:1; Иез.46:6; 1Пар.23:31; 2Пар.2:4; 2Пар.8:13). Вся совокупность звезд называлась «воинством небесным» (Ис.40:26); но евреи различали и довольно много отдельных звезд; такова «денница» планета Венера (Ис.14:12; Откр.2:28); «семь звезд» Плеяды, созвездие «Орион», поэтически изображавшееся в виде исполина, привязанного цепями к тверди небесной, Большая и Малая Медведица (Ас, Кесиль и Хима – Иов.9:9; Иов.38:31–33), «Скорпион» «Кастор и Поллукс», «Близнецы» (Деян.28:11).

Аструг

Аструг, Жан – родоначальник новейшей библейской критики; род. в Сове в Лангедоке, 19 марта 1684; ум. в Париже, 5 мая 1766; изучал медицину в Монпелье, и был профессором анатомии, сначала в Тулузе, затем в Монпелье и, наконец, в Париже. В 1753 г., 17-ти лет от рода, он анонимно издал свои «Предположения о первоначальных записках, которыми, по-видимому, воспользовался Моисей для составления книги Бытия» (Брюссель и Париж), где, на основании употребления двух божественных имен, Елогим и Иегова, в различных частях книги, была выдвинута теория, что Моисей, составляя книгу Бытия, сделал свод из нескольких более древних документов. Эта теория имела огромное значение в деле критического изучения Пятикнижия. Два года спустя он издал сочинение «О бессмертии, невещественности и свободе души», Париж.

Атеизм

Атеизм – безбожие (от α – не и Θεός – Бог). Ап. Павел усвояет имя атеистов или безбожников всем язычникам (Еф.2:12), потому что все они обходились без общения с истинным Богом: почитая богов ложных, жили без Бога. Такое словоупотребление точно отвечает истинному понятию о Боге по значению слова. Но так как представления о Божестве и религиозные воззрения различных народов и лиц очень различны, и так как люди, считая свои религиозные воззрения истинными, обыкновенно склонны трактовать несогласные с их воззрениями, как безбожные, то поэтому в истории человеческой мысли имя атеистов усвоялось лицам самых различных религиозных направлений и убеждений. В А. в древнее время обвиняли Анаксгора, Сократа, Аристотеля, в новое время – Ванини, Джордано Бруно (оба сожжены за безбожие), Декарта, Спинозу, в новейшее – Фихте и Гегеля. Менее упорно обвиняли и многих других, даже Канта. Но философская терминология, стремясь точно различать различные взгляды и воззрения, значительно суживает понятие А. Под ним разумеют в философии сознательное отрицание бытия Божия, как в теистическом, так и пантеистическом смысле. Прежде А. подразделяли на несколько видов: отрицательный (незнание Божества у некоторых диких народов, детей) и положительный (знание и отрицание), последний подразделяли на практический (отрицание жизнью, поведением) и теоретический (отрицание Бога на словах, учением). Теперь этому последнему только и усвояют имя А.

Как философское направление (чисто отрицательное) А. явление очень древнее, но к счастью, не частое. Атеисты были в Палестине уже во времена Давида (Пс.9:25; Пс.13:1; Пс.52:2). В Индии ко времени возникновения буддизма (за VI в. до Р.Х.) существовало уже чисто атеистическое направление в философии Санкиа. В Китае за V в. до Р.Х. Юань проповедовал чистый А. и на нем основывал свою мораль, сущность которой сводилась к афоризму: «всяк живи для себя». На европейской

почве А.. в первый раз заметно выступает в материалистических системах Левкиппа и Демокрита (V в. до Р. Х.), но именем атеиста назван в первый раз, кажется, Диогор Мелосский. О нем рассказывают, что вначале он писал дифирамбы в честь высшего Духа и судьбы, но потом, обманутый в имущественных делах, он безусловно перестал верить в Провидение. Когда в доказательство существования Промысла ему указали в Самофракии на громадное количество приношений, сделанных богам Кабирам спасшимися от кораблекрушения, он сказал: «но как бы велико было их число, если бы их могли принести и все те, которые погибли». Атеистами Секст Эмпирик называет далее Протагора и Продика (софисты, в сущности скептики), Эвгемера (его теория: боги обожествленные после смерти люди, цари, законодатели), Феодора киренского. Позднее атеистом называют Стратона из Лампсака, но бесспорным атеистом этой эпохи является Эпикур (341–270 до Р. Х.). Задача философии у него ограничивается изысканием средств для достижения личного благополучия (μακαράϊωσις ζῆν – блаженной жизни). Таким средством служит правильное познание (что все в мире происходит естественно), освобождение от суеверий, от безумных опасений богов и надежд на них. Эпикур дал атомическую теорию мира и допустил, что существуют и боги, но что только они не вмешиваются в течение мировых вещей, почему еще в древности говорили, что эпикуровы боги существуют лишь для того, чтобы спасти его от мщения разъяренной толпы. Лукреций Кар (99–55 до Р. Х.) в своей поэме «De rerum natura» пропагандировал А. на латинском языке. Ничто-де не происходит из ничего и ничто не совершается по воле богов. Все явления суть сложение и разложение атомов, из каковых атомов состоит и духовная природа человека. Распадение их есть смерть души, загробной жизни нет, жизнь дана нам не в собственность, а только в пользование. Лукреций заключает собою историю древнего А., и его поэма доселе еще является чем то вроде катехизиса у атеистов.

В новое время после разнообразных и противоречивых религиозных движений XVI–XVII вв. чистый А. является во

Франции в XVIII веке. Решительным и циничным проповедником А. выступает здесь Ляметри и полную и прямолинейную систему А. дает Гольбах (1723–1789) в своей *Syat eme de la mature* (вышла в 1770 г. с именем Мирабо, и подлинный автор долго не был известен). В природе существует-де только движущаяся разнородная материя. Одни массы передают движение другим, и этим различием комбинаций движения материи обуславливается жизнь мира. Движение производится материей, но так как причины многих движений ускользают от нас, то мы называли причину подобных движений в человеке душою, в природе Богом. Но на самом деле совокупность душевных способностей, которую мы называем душою, есть только особый род деятельности тела. Материя воздействует на мозг, изменения в мозгу суть наши мысли и чувства. Страсти суть отталкивательные и притягательные движения к вредным и полезным предметам. Воля есть изменение в состоянии мозга, приводящее в движение внешние органы. Свободы воли нет, потому что свободными могут быть названы только поступки, совершающиеся независимо ни от каких мотивов, а таких поступков не может быть. Цель каждого существа и всех существ самосохранение жизнь и притом приятная, т. е. исполненная удовольствий. Удовольствия доставляются нам нашей деятельностью, согласно с индивидуальной природой. Человеку поэтому естественно искать блага и избегать зла, Бог здесь не при чем и Его не существует.

Атеисты последующего времени, в сущности, ничего не прибавили к системе Гольбаха. Фейербах (1804–1872), можно сказать, дополнил ее с отрицательной стороны, дав беспощадную критику христианской религии и предложив атеистическую теорию происхождения религии (эгоист хочет вечного блаженного существования, а фантазия рисует ему образ блаженной жизни и условия ее достижения, отсюда религия). Фогт, Бюхнер и Молешотт в терминах нового естествознания повторяли учение Гольбаха. Все они умерли в течение последнего десятилетия. Теперь в теоретическом отношении преобладает религиозный скептицизм и в

практическом религиозный индифферентизм, а не А. Имя атеиста, пожалуй, можно усвоить Эр. Геккелю.

Рассмотрение возникновения и развития А. в истории показывает, что он всегда стоял в сильной зависимости от некоторых теоретических учений и от некоторых явлений наличной действительности. Из философских теорий, содействовавших его развитию, должны быть названы: в гносеологии – сенсуалистическая теория познания, в метафизике – материалистическая теория мира. Сенсуалистическая теория все наши познания, а затем и всю душевную жизнь объясняет из ощущений, которые вызываются в нашем телесном организме движениями материи. Классическое выражение эта теория находит в сделанном Кондильяком сравнении человека с живой, но неодухотворенной статуей. Воздействия внешнего мира через различные органы чувств рождают в ней ощущения, наиболее сильное из ощущений превращается во внимание, далее отсюда возникают сравнение, суждение, умозаключения, страсти, воля. Так как по этой теории вне того, что дается материей, нет ни предметов, ни мыслей, то от нее очень легок переход к теории, что и все бытие есть только совокупность наблюдаемых нами материальных явлений. Переход этот, однако, не необходим. Кондильяк и ранее его Гоббес, развивавший сенсуалистические принципы, не были атеистами.

Материалистическая теория, представляя сущностью явлений видимого мира совокупность протяженных и непроницаемых частиц, раскрывает, что и душевные явления всегда оказываются (и в сущности даже мыслятся) результатом комбинаций таких частиц. Без тела нет мысли, к здоровом теле здоровый дух; возникновение тела полагает начало душевным явлениям, его разрушение полагает им конец. Из этого естественен вывод, что и душа функция тела, явление материи. Не все сторонники материалистического толкования мировых явлений делали этот вывод (его отрицал, наприм., Гассенди), но значительная часть склонялась к нему. Корень сенсуалистического направления в гносеологии и материалистического в метафизике должно отыскивать, далее,

в реалистическом направлении знания. Преобладающее изучение естествознания, преимущественное исследование явлений физических (в материи) и физиологических (в организмах) пред изучением других сторон действительности (историй, произведений человеческого гения искусства) легко влечет за собою распространение естественнонаучной точки зрения на все существующее. В мире физическом все истолковывается из законов необходимости, значит, так должно быть истолковываемо и все бытие. В мире физическом субстратом всех явлений служит материя, следовательно, она есть субстрат и всего бытия. Отсюда всеобнимающий собою вывод, что кроме этого, постоянно наблюдаемого нами, бытия нет никакого иного. Так, к атеистическим выводам направляют мысль научные исследования и теорий, с другой стороны, к ним же направляют человека некоторые явления жизни. Часто представляющееся несоответствие между поведением человека и его судьбою издавна многих, подобно Диагору, направляло к А.

Вопрос: *«отчего под ношей крестной весь в крови влачится правый, отчего везде бесчестный встречен почестью и славой?»* разрешался и разрешается многими чрез отрицание существования Провидения. Лиссабонское землетрясение, во время которого погибло много невинных людей, подало повод в прошедшем столетии ко многим глумлениям над учением о Промысле. Страдания праведника, подобные тем, описание которых мы находим в книге Иова, многим представляются возможными лишь под условием, если небо пусто, и в глубинах его не скрывается никакого Бога. Несоответствие между социальными идеалами и теми государственными порядками, которые представляются как бы освященными Богом (религией), так же обыкновенно влечет за собою протест не только против этих порядков, но и против веры в Бога. Вообще, несоответствие хода событий в природе (физическое зло) или истории (социальные нестроения) человеческим идеалам имеет своим обыкновенным последствием отрицание существования нравственного

миропорядка и устроителя его Бога. Таковы причины А.: умственная односторонность и нравственная озлобленность.

Поверхностно ознакомившись с ничтожнейшим уголком мира, атеисты утверждают, что и вся вселенная заключает в себе только то, что они успели найти в своем уголке. Такая индукция безусловно неосновательна. Если бы мы измерили небольшую часть поверхности океана, положим, в одну квадратную версту, мы бы пришли к заключению, что она плоская и что, двигаясь по ней все вперед, мы будем уходить от исходного пункта в бесконечность; но на самом деле поверхность океана сферическая (эллипсоидальная) и, подвигаясь по такой поверхности вперед, мы, в конце концов, вернемся к исходному пункту. Малый опыт в данном случае, на котором мы пытались утвердить наше бесконечное заключение, привел нас к совершенной лжи. Однако в этом заключении, по крайней мере, не было внутреннего противоречия, но об А. должно сказать, что он и противоречит фактам и внутренне не состоятелен. Атеисты рассматривают все явления мира, как движения масс материи, но они упускают из виду, что материя может только продолжать движение или передавать его другим массам, но никогда не может полагать начало движению. Мало этого. Движения материальных частиц стремятся уравновеситься и жизнь во вселенной стремится прекратиться. Импульс движению может быть сообщаем только психическими актами, и поэтому в настоящее время и физиология принуждена отводить место рассуждению о воле. Однако и одушевленные существа могут полагать начало движениям, пользуясь только условиями неустойчивого равновесия, но не могут расторгать сами устойчивых равновесий, т. е. не могут производить сил из ничего. Поэтому должно быть нечто трансцендентное, что обуславливает взаимодействие между психическими началами одушевленных существ и материей (взаимодействие свидетельствует о связи и о соподчинении чему-либо высшему, взаимодействие духа и материи не более непонятно, чем взаимодействие масс материи) и что дает миру энергию жизни. Можно отказываться познать эту трансцендентную причину, но мысль необходимо принуждается представлять ее

существующей и никаким образом не отождествлять ни с материей, ни с душами конечных существ. На эту необходимость мыслить бытие высшей причины мира обращает внимание блаж. Августин в своем толковании Пс.13:1. Безумец сказал, что нет Бога, но не помыслил этого, потому что, по толкованию Августина, это можно сказать, но этого нельзя мыслить (=представить. Я могу говорить о треугольном квадрате, но не могу о нем мыслить и его представить).

Если А. логически несостоятелен, то нравственно он страшно вреден. Попытки его самого утвердиться на нравственных основаниях дают только оружие против него. Из фактов страдания он заключает, что нет Всеблаготворного Бога. Но если нет Бога, то тогда, значит, эти факты никогда не получают своего возмездия и удовлетворения, и строй мира должен быть признан безнравственным. Но, если есть Бог, и тварей ожидает посмертное существование, то тогда страдания настоящей жизни могут оказаться благодетельным условием для получения будущего счастья. Только в виду будущей жизни имеет смысл и значение нравственная самостоятельность в настоящем. Если нет Бога и Божьего суда, то «станем есть и пить, ибо завтра умрем» (1Кор.15:32; см. Ис.22:13). Единственная цель жизни – получить как можно больше наслаждений, и все средства хороши, которые ведут к этой цели. Убийство, воровство, клевета и обман также законны и, во всяком случае, более нормальны и естественны, чем самопожертвование (в атеистическом катехизисе Шурихта откровенно утверждается эта истина). Говорят о том, что возможны и действительно существуют нравственные атеисты. Но, во-1-х, атеисты, являвшиеся в истории, получали наследственные нравственные наклонности от отцов (не-атеистов) и традиционное (не-атеистическое) воспитание; во-2-х, среда, в которой они жили, никогда не позволяла им действовать во имя их принципов. Атеисты доселе приносили немного вреда людям. Иное бы произошло, если бы А. восторжествовал в роде человеческом. Исключительные заботы каждого о личном благополучии уничтожили бы тогда возможность благополучия

общего. Перестав думать о Боге и Небе, человечество потеряло бы возможность жить на земле.

Ср. Кудрявцева-Платонова, Сочинения. Т. 2, выпуск 3: Атеизм; Беляева, О безбожии и Антихристе. Т. 1. стр. 1–127; Эрн. Навиля Отец Небесный.

С. Глаголев

Атлантида

Атлантида – затонувший материк. Платон довольно подробно говорит в двух из своих творений, в «Крите» и в «Тимее», об одном острове, под названием Атлантида, который, по преданию, полученному из Египта, некогда существовал за Геркулесовыми столбами, т. е. в открытом Атлантическом океане, и который внезапно исчез под водой. «Будучи больше Ливии и всей Азии, Атлантида облегчала мореплавателям переход на другие острова, и с этих островов на весь лежащий насупротив материк, которыми примыкает к этому истинному морю; потому что страна, находящаяся по ту сторону пролива, о котором мы говорим, похожа на пристань с узким входом; между тем, как эти море и земля, которая окружает его, поистине и вполне справедливо могут быть названы одно морем, а другая материком» (Тимей). Вопрос об Атлантиде близко касается вопроса о происхождении американцев, потому что очевидно, что, если этот остров существовал в тех размерах, которые ему приписываются, то он чрезвычайно облегчал сношения Америки с «лежащим насупротив нее материком», т. е. с Новым светом. Тогда лучше еще, чем при помощи течения, направляющегося от американского берега к берегам Южной Америки, можно было бы объяснить присутствие в этой стране племен, которые, по своему физическому строению, по своим обычаям или по своей промышленности, напоминают древних жителей Канарских островов и Африки. Было бы, поэтому, интересно удостовериться в действительности существования описываемого Платоном материка.

Что же такое эта Атлантида? Не есть ли это просто продукт воображения греческого философа? Некоторые критики так и думали. Если этот материк существовал, замечает один из них, то фауна и флора Старого и Нового света не представляли бы такого резкого различия, как теперь, растения и животные должны бы походить одни на других. Возражение это имело бы значение, если бы земля, теперь затонувшая, простиралась без

перерыва от Африки до Америки; но Платон не говорит этого. По его мнению, Атлантида представляла собою остров, правда весьма обширный, но все-таки дававший возможность сноситься с лежащим по ту сторону материком лишь чрез посредство других островов, менее отдаленных. В этих условиях легко объяснить себе и различие фаун, так как достаточно и небольшого моря, чтобы остановить распространение большей части земных животных; но этим самым и объясняется и то, что люди, не будучи даже хорошими мореплавателями могли, благодаря этим островам, лежащим на водном пути, мало-помалу достигнуть американского материка. Платон, нужно заметить, не единственный писатель древности, который говорит об Атлантиде. Об этой таинственной земле упоминает также Феопомп, писавший в то же время, т. е. в IV веке до Р. Хр., Аристотель, Диодор Сицилийский, Плутарх, Аммиан Марцеллин и некоторые другие; все они говорят о ней в таких словах, которые позволяют думать, что их описания не были простым отголоском Платона. Сказав, что Европа, Азия и Ливия (или Африка) были островами, окруженными океаном, Феопомп прибавляет, что «есть и другой остров вне этого моря, который один заслуживает названия материка». По Аристотелю, «на расстоянии нескольких дней плавания от известного тогда мира находится большой остров, под названием Антилла, который открыли и колонизировали карфагеняне, но самое существование которого они старательно скрывают чтобы сохранить за собою торговлю с ним». Диодор Сицилийский также говорит об отдаленном острове, столь обширном, что он орошается судоходными реками. Плутарх прибавляет еще подробность, что карфагеняне однажды привезли оттуда одного туземца. Столь точные указания не позволяют безусловно отрицать существования Атлантиды, а в таком случае и вопрос о происхождении американцев от общечеловеческого корня получает вполне удовлетворительное решение. См. под сл. Единство чел. рода.

Атталиат

Атталиат Михаил – византийский писатель XI века. Он родился, вероятно, в городе Атталии, находившемся в малоазийской провинции Памфилии, и от названия родины получил свое наименование. В сороковых годах XI столетия Михаил, имевший уже зрелый возраст, переселился в столицу византийской империи Константинополь и занял здесь должность судьи. В этом звании он сделался известен византийскому императору Константину X Дуке (1059–1067 г.), получил доступ к царскому двору и был назначен членом верховного императорского суда с титулом судьи вила на ипподроме (κριτὴς τοῦ βῆ'λου καὶ ἐπὶ τοῦ ἵπποδρομίου). Михаил удержал за собою высокое положение и в царствование императора Романа IV Диогена (1067–1071 г.), которого он не раз сопровождал в его военных походах в качестве войскового судьи. При этом императоре он возведен был в чин патрикия. И при императоре Михаиле VII Парапинаке (1071–1078) Атталиат состоял при дворе и исполнял прежние обязанности. После падения этого императора, он перешел на сторону Никифора Вотаниата, захватившего императорский престол (1078–1081 г.), и получил от него чин магистра. Из последних лет жизни Атталиата известно одно то, что он возведен был в достоинство проедра, которое занимает шестое место в византийской табели о рангах.

Главный литературный труд Михаила Атталиата есть его «История», написанная в конце 1079 или в начале 1080 года и посвященная императору Никифору Вотаниату. Труд Атталиата описывает период времени с 1034 по 1079 год, т. е. ту бурную и тревожную эпоху из византийской истории, которая полна преступлений, дворцовых смут и переворотов и которая была переходной порой между царствованием славных византийских династий – Македонской и Комнинов. Побуждением для автора написать «Историю» служило желание представить для потомства в лице императора Никифора Вотаниата пример, достойный подражания. При этом он в предисловии к своему

труду предупреждает читателей, что будет повествовать лишь о том, что видел собственными глазами и чему свидетелем он был в течение своей жизни. После такого предупреждения, он ведет речь о царствовании императоров Михаила IV Пафлогона (1034–1041), Михаила V Калафата (1041–1042), Константина IX Мономаха (1042–1054), Феодоры (1054–1056), Михаила VI Стратиотика (1056–1057), Исаака I Комнина (1057–1059), Константина X Дуки (1059–1067), Романа IV Диогена и Михаила VII Дуки Параспинака, и оканчивает рассказ 1079 годом, вторым от начала царствования Никифора Вотаниата, обнимая таким образом своим повествованием период времени в 45 лет. В заключении своего труда Атталиат сообщает, что намерен продолжать его, но такого продолжения нет и неизвестно, по какой причине намерение историка не было осуществлено, вследствие ли его смерти, или вследствие внезапного падения его покровителя, императора Никифора Вотаниата. «История» Михаила Атталиата имеет важное научное значение и весьма полезна для ознакомления с судьбами византийского государства и церкви в XI веке, так как написана человеком образованным, близко стоявшим к императорскому византийскому двору и имевшим полную возможность лично знакомиться с политической и общественной жизнью государства и критически относиться к историческому материалу. При этом, заявление автора о том, что он будет рассказывать лишь виденное своими глазами, нужно несколько ограничить. Представляется более соответствующим истине относить это заявление только ко времени со вступления на престол Романа Диогена (1067 г.), так как лишь с этого времени Атталиат является в деятельной роли при византийском дворе и при особе императоров, а затем в его «Истории» именно с воцарения Романа Диогена замечается немалое различие в изложении между первой и второй половинами труда: первая половина (до 1067 года) излагает события кратко и сжато, а вторая подробно и обстоятельно, в первой автор забывает о своей личности, а во второй ссылается по местам на свой опыт, в первой встречаются неточности, а во второй их нет, отличительная особенность первой – полнейшее

беспристрастие и объективность, а во второй эта особенность ослабевает, субъективный колорит ложится на рассказ. Впрочем, и во второй части своей «Истории» Атталиат, основываясь преимущественно на личном наблюдении и опыте, не устранял совершенно и свидетельства других лиц. Так, при описании царствования Михала Парапинака, когда положение автора при императорском дворе несколько пошатнулось, он пользовался показаниями и свидетельствами одного из придворных своих друзей, потому что считал личные свои наблюдения неполными и несовершенными. Однако субъективный колорит, наблюдаемый во второй части «Истории» Атталиата, не исключает истинности его повествований. Дело в том, что субъективность замечается лишь в освещении и оценке фактов, в отступлениях и суждениях автора по поводу тех или иных исторических событий, самые же факты и события излагаются вполне правильно, согласно с действительностью и с общим характером и содержанием его исторического труда. Крайняя субъективность Атталиата выразилась, например, в восхвалении и прославлении императоров Романа Диогена и Никифора Вотаниата, которые его обласкали и отличили, а с другой стороны в порицании и укоризнах императору Михаилу Парапинаку, который не благоволил к нашему историку. Стоит только отбросить эти субъективные взгляды, и тогда получится неповрежденная историческая истина. Что касается стиля «Истории» Атталиата, то, несмотря на заявление автора, что он будет писать языком сжатым и простым, его речь изобилует преувеличениями, образами и поэтическими красотами, которые характеризуют почти всех византийских историков, начиная с Агафия. Достаточно обратить внимание на торжественное посвящение и на возвышенное введение к «Истории» Атталиата, чтобы видеть отмеченные типические особенности его стиля. В отношении же богатства языка и его литературной обработки «История» Атталиата занимает средину между двумя значительно различающимися периодами в истории византийской литературы, один из которых обнимает время с VI по X век и характеризуется бедностью литературного языка и

его невысокой обработкой, а другой падает на эпоху византийской династии Комнинов (XI–XII в.) и считается классическим временем византийской литературы. Лучшее издание «Истории» Атталиата в оригинальном тексте находится в боннской серии Беккера «Corpus scriptorum byzantinorum».

Кроме «Истории», Михаилу Атталиату принадлежит «Устав» для монастыря Всемилоственного Спаса в городе Редесто (в Македонии), собственноручно им написанный в 1077 году. Этот монастырь был построен самим Атталиатом, а при нем был основан птохотрофий или богадельня, и оба эти учреждения содержались на материальные средства своего ктитора. По византийскому обычаю, Атталиат устроил их внутреннюю жизнь по собственному усмотрению и для постоянного руководства дал им свой устав. В уставе изложены правила касательно монастырских недвижимых имуществ, доходов и расходов, внутреннего строя монастырской жизни, избрания игумена, эконома, числа монахов, их содержания, времяпровождения и пр. Устав имеет важное значение, так как знакомит с положением в Византии монастырей, принадлежавших частным лицам, и с отношением ктиторов к этим монастырям. Он первоначально был издан греческим ученым Константином Сафою в его *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθηκὴ* (т. I, 1872), откуда перепечатан в издании Миклошича и Мюллера *Acta et diplomata graeca medii aevi* (т. V, 1887). Наконец, по приказанию императора Михаила Парапинака, Атталиат в 1072 году составил руководство для ознакомления с византийскими гражданскими законами, под Заглавием: «Ποινικὸν βιβλίον ἡ τοῦ συνοψιστοῦ πραυματικὴ». Это руководство имело немалое распространение в Византии, как свидетельствуют сохранившиеся его рукописи. Оно полезно при изучении действовавшего в Византии XI в. законоположения и в некоторых случаях восполняет даже основной памятник византийского гражданского права, так называемые «Василики».

И. Соколов

Аттик

Аттик (Афинский, греч.) св. муч., пострадал вместе с др. св. мучениками при Декие в Севастии, пам. 3 ноября.

Аттик

Аттик, патриарх Константинопольский 406–426 гг. Родом из Севастии, в Армении, он рано отправился в Константинополь, где сделался пресвитером; был одним из вожаков в заговоре против св. Иоанна Златоуста, и свидетельствовал против него на соборе Придубском. Златоуст был изгнан 10 июня 404 г. Его преемник, престарелый Арсакий, умер 5 ноября 405 г. и, после четырех месяцев интриг, Аттик был избран патриархом Константинополя в марте 406 г. и занимал престол до своей смерти (окт. 10 426 г.). Долго он отказывал дать место имени св. Иоанна Златоуста в диптихах церкви, но, наконец, ввиду начавшегося в народе негодования, вынужден был внести его имя. От него дошли до нас четыре письма, из которых одно к Кириллу Алекс., передаваемое Никифором (7, 25), весьма характерно. См. у Миня, Патр. Гр. 65, 637 и след.

Аттий

Аттий (лучший, греч.) из 9 мучеников, пострад. в Пергии Памеилийской, – пам. 1 авг.

Аттон

Аттон, епископ Верчелльский, в Пьемонте, ум. ок. 960 г.; оставил много сочинений, имеющих интерес, потому что относятся к самому темному периоду в истории Западной церкви. Сочинения эти следующие: 1) *Statuta Ecclesiae Vercellensis*, по большей части состоят из извлечений из других сочинений, но важны для ознакомления с состоянием церковных дел в то время. 2) *De Pressuris Ecclesiasticis*, где высказывается жалоба, что клирики привлекаются к мирскому суду, что государи оказывают давление на избрание епископов, что доходы вакантных епископских кафедр захватываются государством и проч. 3) *Polypticus* перечень добродетелей и пороков. 4) Комментарий на послания ап. Павла, по большей части составленный из извлечений из бл. Иеронима и других учителей церкви. 5) Письма и проповеди. Некоторые из этих сочинений были внесены Д'Аршери в его *Spicilegium*, Т. VIII. Собрание сочинений было сделано в Верчелли, в 1768 г., в 2 томах, Гои. В манускрипте сочинения Аттона находятся в Ватиканской библиотеке и в архивах Верчелли.

Ауберлен

Ауберлен, Карл Август, род. в Фельбахе, близ Штуттгарта, 19 ноября 1824; ум. в Базеле, 2 мая 1864; получил образование в семинарии Блаубейренской (1837–41), и изучал богословие в Тюбингенском университете (1841–44); в 1846–47 путешествовал по Германии, Бельгии и Голландии, и в 1849 сделался «ренетентом» по богословию в Тюбингенском университете, а в 1851 профессором богословия в Базеле. В молодости он сильно увлекался гетевскими и гегелевскими взглядами на жизнь, а также критицизмом Баура; но под влиянием Рихарда Роте, написавшего предисловие к его первой книге, он впоследствии стал в более прямое и непосредственное отношение к библейскому христианству, и, наконец, сделался одним из членов Вюртембергского кружка богословов, Бенгеля, Этингера, Рооса и др. Свое первое сочинение «О теософии Этингера», Тюбинген 1847, он издал, когда ему было лишь 23 года от рода. Затем следовало его сочинение «Пророк Даниил и Откровение Иоанна», Базель, 1854: это не комментарий, а очерк философии истории по Библии, и эта книга имела широкое распространение. Второе исправленное немецкое издание явилось в 1857 г. В 1861 г. он издал первый том своего сочинения о «Божественном Откровении», апологетический труд, переведенный на несколько европейских языков. В 1845 вышел в свет том проповедей, а в 1861 том лекций о христианской вере. Главное его сочинение «Пророк Даниил и Откровение Иоанна» переведено и на русский язык (прот. Романова 1882 г.), хотя имя автора неправильно переделано в Оберлена.

Аугсбург

Аугсбург древний город в Баварии, известный еще у римлян под названием Augusta Vindelicorum. Уже с начала IV-го века епископия, имевшая важное значение для церкви. Но особенную известность Аугсбург получил во времена реформации и с ними связаны важные события, которые мы и отметим здесь. Прежде всего, с именем его связан главный вероисповедный документ протестантизма, именно:

I. Аугсбургское исповедание – Confessio Augustana. 21 января 1530 г. импер. Карл V, посланием из Болоньи, предложил германскому сейму собраться в Аугсбурге 8 апреля, с целью обсуждения и решения различных важных вопросов, – о войне с турками, о религиозных распрях и проч. Как только послание, написанное в весьма умеренном и примирительном духе, дошло (11 марта) до электора Саксонского, главы протестантской партии, то по совету своего канцлера, Брюкка, он созвал главных протестантских богословов Лютера, Меланхтона, Иону и др. – на собрание в Торгау, и поручил им изготовить изложение протестантской веры, чтобы предложить его императору на сейме. Меланхтон изготовил этот документ на основании прежних подобных трудов Лютера, и получил безусловное согласие со стороны последнего. Он был подписан не только электором Саксонским, но также и маркграфом Бранденбургским, герцогом Люнебургским, ландграфом Гессенским, принцем Ангальтским и городскими властями Нюрнберга и Рейтлингена, и решено было представить его на сейм, как общее исповедание протестантской партии. Император сначала потребовал, чтобы документ был представлен ему неформальным образом; но, когда государи заявили, что непременно желают во всеуслышание прочитать его на сейме, то император созвал собрание, на котором должно было состояться рассуждение, вместо большого городского помещения, в котором обыкновенно собирались сеймы, в небольшой часовне архиепископского дворца, чтобы, насколько возможно, сделать его менее людным. Наконец, он

предложил прочесть исповедание на латинском языке; но избиратели ответили: «мы здесь на немецкой земле»; и 25 июня, после полудня, оно громко было прочитано сейму Байером по-немецки, и столь медленно и отчетливо, что собравшийся народ мог слышать каждое слово. Исповедание произвело глубокое впечатление даже на римских католиков. Подлинник исповедания на латинском и немецком языке не дошел до нас. Тогда император приказал присутствовавшим на собрании римским богословам Экку, Вимпине, Коклею и др. приготовить опровержение; но первый набросок он отверг, как крайне несостоятельный, и ответ на «исповедание» протестантов был прочитан на сейме лишь 3 сентября. Большинство немедленно объявило, что протестанты совершенно опровергнуты, и от них потребовано было признать римско-католическое учение, что, конечно, они отклонили. Между тем, Меланхтон подготовил «Апологию аугсбургского исповедания» (см. ниже), Брюкк представил ее императору 22 сентября, но император отказался принять ее. Тогда она была напечатана и издана на латинском и немецком языках, равно как и самое «исповедание». Нужно заметить, однако, что «исповедание» не сразу было принято лютеранами в качестве символической книги. Меланхтон продолжал делать в нем изменения, и таким образом возникли *editio variata* и *editio invariata*. На диспуте Вормском (1541) Экк обратил внимание на этот факт, и в 1561 Флаций заявил, что *editio variata* всецело склоняется к кальвинистическим взглядам. *Editio invariata* легло в основу «Формулы согласия», и сделалось главной символической книгой лютеранской церкви.

II. Апология Аугсбургского исповедания составлена была Меланхтоном, по настоянию лютеран, в опровержение римского опровержения аугсбургского исповедания, прочитанного на сейме, 3 сентября 1530 года. Апология эта была представлена сейму, хотя и не была подписана лютеранскими государями, канцлером Брюкком 22 сентября, но в приеме ее было отказано. 23 сентября Меланхтон оставил Аугсбург, во время странствования вновь переделал этот документ, и издал его вместе с весьма вольным переводом Иуста Ионы, в чем ему

помогал и сам Меланхтон, в Виттенберге, в апреле 1531 г. Первоначальный набросок не имеет авторитета; но латинский текст составляет символическую книгу лютеранской церкви. Она в семь раз больше «исповедания», и значительно выше его в отношении слога и учености. Она сильно укрепила доверие ученых к протестантизму. В настоящее время она, главным образом, ценится как авторитетный комментарий «аугсбургского исповедания».

См. G. Plitt *Einleitung in die Augustana*, Erlangen, 1867; *Die Apologie der Augustana*, Erlangen, 1873; H. Kinn, *Die augsburgische Confession, mit Einleitung u. Anmerkungen*, Gutersloh, 1879; Schaff, *Creeeds of Christendom*, I, 225 и сл., и III, 3 и сл.; М. Ястребов *Учение Аугсбургского Исповедания и его Апологии о первородном грехе*. Киев 1877.

III. Аугсбургский интерим. После Шмалькальденской войны, Карл V еще раз задумал восстановить религиозное единство в Германии, и на аугсбургском сейме (1547) было решено установить предварительно соглашение, раньше чем закончится Тридентский собор. План этого предварительного соглашения, так называемого «интерима», был составлен епископом Аугсбургским Пфлюгом, Михелем Гельдингом и Агриколой, но был отвергнут как папой, так и протестантскими государями. Тем не менее, после исправления и видоизменения его некоторыми испанскими монахами, он сделался законом для империи (15 мая 1548), и вводился силою оружия. Из протестантских государей его приняли только Иоахим Бранденбургский и Людовик Палатинатский; другие дали ему энергический отпор.

IV. Аугсбургский мир заключен был 25 сентября 1555 г., и разрешил религиозный вопрос в Германии. Основным принципом состоявшегося соглашения было знаменитое правило: *Cujus regio, hujus religio* (чья страна, того и религия); то есть государь мог делать выбор между аугсбургским исповеданием и римскою церковью, и что он предпочитал, то должны были принимать и все его подданные. Тут не допускалось свободы совести, а была своего рода свобода территории. Всем позволялось переходить из одного

государства, в котором их религия не совпадала с религией государя, в другое, где она совпадала. Хотя это соглашение представляло собою крайне жалкий компромисс, тем не менее это было крупным поражением для политики Карла V, который всю свою жизнь старался восстановить религиозное единство в империи; сам он лично не присутствовал на переговорах, а предоставил все свои полномочия своему брату, королю Фердинанду.

Ауто-да-фе

Ауто-да-фе, испанская форма для *actus fidei* («дело веры»), т. е. публичного объявления приговоров инквизиции над еретиками и нехристианами, называвшегося также *sermo publicus* или *generalis de fide*, потому что это объявление соединялось с проповедью о римско-католической вере. Акт обыкновенно совершался в воскресенье. С восходом солнца, жертвы, с обритыми головами и различно одетые, смотря по разной степени наказания, отводимы были в торжественной процессии, с знаменами инквизиции во главе, в какое-нибудь общественное место или церковь. Светские власти, на обязанности которых было присутствовать при этом, принимали клятву стоять за инквизицию и исполнять ее постановления, после чего произносилась проповедь о вере, и затем объявлялись приговоры против мертвых и живых. Вслед за тем, вероотступники и те, кто отказывались отречься от своих заблуждений, изгонялись из церкви, и передавались светским властям для наказания, а процессия двигалась вновь. Когда осуждению подвергались умершие, то кости их на санях отвозились к месту казни. Те, кто осуждены были на смерть, ехали верхом на ослах, между вооруженными людьми, одетые в кафтаны и шапки, которые по-испански назывались *sanbenito*, с изображением на них дьяволов и огня. При этом зрелище присутствовали не только чернь и монахи, но также и городские власти, и иногда даже король и двор. В обряде совершения ауто-да-фе, однако, были разности в Южной Франции. Испании, Италии и Португальских колониях в Индии. С половины XVIII века ауто-да-фе исчезло, и приговоры инквизиции исполнялись тайно.

Афек

Афек – название нескольких библейских городов.

1) Город, принадлежащий колену Асирову (Нав.19:30), но никогда не отвоеванный израильтянами (Суд.1:31); назывался также Афик (Нав.13:4) классическая Афика, теперешняя Афка, расположенная на горе Ливанской, близ истока реки Адониса; в одно время этот город славился своим храмом Венеры, который был разрушен Константином Великим.

Город в колоне Иссахаровом, к востоку от Сунема, на склоне Малого Ермона, неподалеку от Изрееля (1Цар.29:1). Тут остановились станом филистимляне перед битвой, в которой погиб Саул, и там сирийский царь Венадад II впал в руки Ахава (3Цар.20:26).

Город близ Массифы, к северо-западу от Иерусалима, где остановились станом филистимляне перед битвой, в которой убиты были сыновья Илия (1Цар.4:1; ср. 1Цар.7:12), и, быть может, тождествен с царским городом хананеев (Нав.12:18).

Город, стоявший на возвышенной равнине к востоку от моря Галилейского, вероятно, теперешний Фик или Вади-Фик.

Афраат

Афраат – персидский мудрец, потерпевший мученичество в 345 г. Очень мало известно о нем. Он носил церковное имя Иакова, и был епископом и аббатом монастыря Мар-Маттея, на горе Элфефе, в окрестностях Мосила. Беседы его ценились так высоко, что они были переведены с сирского на армянский еще до 500 года, хотя под именем епископа Иакова Низибийского: под этим именем Николай Антонелли 1756 г. издал армянский текст их с латинским парафразом. В 1869 г. профессор Райт издал 23 беседы Афраата, в Лондоне. Первые десять из них написаны в форме письма, и относятся к 336, 337 гг.; следующие 12, соединенные с предшествующими в алфавитном порядке, относятся к 343, 344 гг.; и последние к августу 345. Эти беседы Афраата весьма ценны, потому что его евангельские цитаты заимствуются из Татианова «Диатессарона», на который написал комментарий его современник, Ефрем Сирянин, и таким образом он является свидетелем весьма раннего текста.

C. J. F. Sasse, *Prolegomena in Aphraatis Sapientis Persae sermones homileticos*, Lips. 1878.

Африка

Африка – вторая по величине часть света, была населена исключительно потомками Хама, которые, по мере удаления от первобытной колыбели человечества, все более дичали. Только Египет и Ефиопия (Нубия и Абиссиния), а также и вся береговая полоса, примыкавшая к Средиземному морю, вследствие влияния со стороны Азии и Европы, принадлежали к культурным странам. В то время как южные и внутренне-африканские хамиты скоро впали в грубейшее язычество, спустившись до фетишизма и каннибализма, которые отчасти и доселе господствуют среди них, древние египтяне и эфиопы, находясь во взаимообщении с Азией, именно с Месопотамией, Аравией и Индией, имели возвышенные религиозные понятия и даже превосходили эти страны своею религиозно-нравственной мудростью, величественными созданиями искусства и общественно-государственными учреждениями. Орошаемый Нилом, Египет был даже хлебной житницей, к которой во времена нужды обращались за хлебом патриархи избранного народа Авраам и Иаков. Переселившись при Иосифе в Египет, потомки Иакова подверглись там жестокому рабству, от которого были избавлены Моисеем, преобразовавшим их в самостоятельный народ. В мировой торговле финикиян, уже раньше завязавших сношения с Египтом и вообще странами С. Америки и имевших там свои колонии (Карфаген, Утика и др.), принимал участие Соломон, вследствие чего многие иудеи уже тогда переселились в Египет. В III в. до Р. Хр. в Александрии была такая огромная иудейская колония, забывшая свой язык и говорившая по-гречески, что для нее понадобился греческий перевод Св. Писания, каковой и сделан был 70-ю толковниками. Это было хорошее приготовление для христианства, которое уже вскоре по вознесении Христа проникло в Египет, Эфиопию и Ливию (Деян.2:10; Деян.8:27). По преданию, в Абиссинии проповедовали ап. Варфоломей, на Сокотре ап. Фома, в Александрии св. Марк, бывший и первым епископом церкви Александрийской. Один из антиохийских пророков – Луций

Киринаянин (Деян.13:1) – основал на своей родине в Кирене, главном городе Ливии, епископию, а побережные города к западу от Кирены получили христианство из Рима. В начале христианской эры, «Африка» политически делилась на четыре провинции Африка проконсульская, Нумидия и две Мавритании, и эти четыре провинции в церковном отношении составили один диоцез, в котором Карфаген постепенно занял степень и достоинство митрополичьей кафедры, особенно во времена св. Киприана. Другими знаменитыми епископскими кафедрами были Иппон, Тагаст, Мадавр, и проч. Раз восприняв христианство, африканцы восприняли его в самую душу и, при своей необычайной пылкости, проявляли то пламенную, восторженную преданность ей, то, при охлаждении, фанатическую ненависть к учреждениям церкви. Нигде еще гонения не были более суровыми и жестокими, как там, и нигде еще они не встречали большей выносливости и героизма. Свидетелями этого служат «Апологетик» Тертуллиана, написанный во время гонения Септимия Севера (203 г.) и его послание Ad Scapulam, написанное во время гонения Каракаллы (211), творение св. Киприана о «Падших», написанное после гонения Декия (251) и возвышенный пример Феликса Табурского (Тупзока Тибарис) во время гонения Диоклитиана (313). Но, в то же время, нигде еще ереси и сектантство не получали большого развития и более агрессивного характера, чем именно там. Фанатизм донатистов доводил до целых сражений, и притом не в самозащиту. По сравнению с восточными церквами, особенно с церковью Александрийской, африканская церковь отличалась реалистическим и практическим характером ее ереси, монтанизм, новацианство, донатизм (см.), имели более нравственный, чем умозрительный характер, и умозрения Тертуллиана, Киприана, Августина, имеют скорее психологический, чем метафизический характер. В то время, как гностики пытались разрешить великие проблемы творения мира и происхождения зла посредством тонкого и фантастического учения об эманации, Тертуллиан, основатель латинского богословия, держался библейских идей о творении «из ничего»

и об источнике зла в их простейшей и положительнейшей форме, и, пренебрежительно относясь ко всяким диалектическим способам примирения метафизических противоречий, определял свою точку зрения известным положением: *credo, quia absurdum*. В то время, как восточные церкви всецело заняты были метафизическим изложением учений о Троице и Христе, бл. Августин, величайший учитель западной церкви, занимался вопросом, психологическое значение которого придавало ему непосредственную практическую важность, – вопросом о свободной воле и благодати. После смерти Августина и нашествия вандалов (430 г.) африканская церковь подверглась упадку, и завоевание этой страны сарацинами (в 698 г.) dokonчило ее разрушение. Но в лице двух своих великих учителей, Тертуллиана и Августина, она навсегда наложила свою печать на богословие западного латинского христианства, и в лице своего третьего великого учителя, св. Киприана, она оказала подобное же влияние на организацию и управление западной церкви. Официально христианство было утверждено в Африке Константином Великим в 323 г. См. относящиеся сюда отдельные статьи, как Августин, Донатизм, Киприан, Тертуллиан и др. В настоящее время население в Африке восходит до 202 миллионов. По пространству Африка наполовину находится во власти магометанских народов, численность которых определяется в 50 слишком миллионов. Христиан во всей Африке считается лишь 5 миллионов, евреев до 350,000; остальные (около 150 миллионов) – язычники, еще сидящие во тьме и сени смертной и нуждающиеся в просвещении светом Евангелия.

Африкан Юлий

Африкан Юлий, ученый христианин конца II и начала III века; род. в Африке, вероятно в Ливии, но жил в Никополе в Палестине. От его двух больших сочинений Pentabiblos, всемирной хроники от сотворения мира до времени автора, и Gestus, сочинения по естественной истории, дошли до нас только фрагменты чрез Евсевия, Синкелла и др. Но почти в полном виде дошли до нас два его весьма интересных письма – одно к Оригену о подлинности истории Сусанны, и другое к Аристиду о разногласии между двумя родословиями Христа в Евангелиях Матфея и Луки. Первое из этих писем неоднократно издавалось и печаталось, напр. у Leo Castrius Salamanca, 1570, и Wetstein'a, Basel, 1674.

Африкан (Африканский), св. мученик

Африкан, св. мученик, пострадал вместе с другими при Декие в Африке, – пам. 10 апр.

Аффартодокеты

Аффартодокеты – приверженцы монофизитства в VI в., называемые также фантазиастами. Согласно с учением своего главы, епископа Юлиана Галикарнасского, они приписывали И. Христу лишь кажущееся тело, которое поэтому не могло подлежать тлению (откуда и самое их название «учащие о нетлении» с греч.). В одно время они имели сильных защитников, и импер. Юстинианом был издан даже указ в их пользу (563 г.). Вопрос, собственно, шел о том, подлежало ли тело Христа до воскресения тлению и вообще порче, с чем связывали и вопрос о подлежании его греху. Но сами лжеучители запутались в тонкостях своего лжеучения, и секта не имела широкого распространения.

Аффоний

Аффоний (независтливый, щедрый, с греч.), св. мученик, вместе с др. в Персии, при Сапоре II в 345 г., – пам. 2 ноября.

Ахав, царь израильский

Ахав – сын Амврия, нечестивейший (7-й) царь израильский, называемый в ассирийских клинообразных надписях Аха-аббу Сирлай, т. е., Ахав израильский. Под влиянием своей жены Иезавели, дочери сидонского жреца-царя, он совратился в идолопоклонство Ваалу, и позволял Иезавели преследовать пророков Иеговы (3Цар.18:4). Вместо них, Ахав содержал 450 пророков вааловых, а его жена 400 пророков дубравных-жрецов богини Астарты (3Цар.18:19). Но что ему не удалось искоренить истинного богопочитания, это видно из деятельности пророка Илии и особенно из таких фактов, что даже Авдий, домоправитель Ахава, содействовал сокрытию истинных пророков в пещере, и что, по свидетельству самого Иеговы, было еще 7,000 человек, которые не преклоняли колен пред Ваалом (3Цар.19:18). Тем не менее, Ахав своим идолопоклонством причинил неисчислимые бедствия Израилю, и, несмотря на подвиги Ииуя и Иосии, народ подвергся заслуженной гибели. Ахав с значительным успехом царствовал в течение 22 лет, и при нем израильское царство достигло высшего своего политического развития. Он строил города, украсил Изреель и сделал его своей столицей, воздвиг отделанный слоновой костью дворец (3Цар.22:39), и несколько раз успешно вел войны против Сирии (3Цар.20). Он заключил союз с иудейским царем Иосафатом (3Цар.22), как позже сделал то же и Иорам, второй сын Ахава (4Цар.3). Дочь Ахава, Гофолия, вышла замуж за сына Иосафатова, Иорама (4Цар.8:18). Но, обладая известным умом и энергией, Ахав, однако, не в состоянии был вполне воспользоваться благоприятствовавшими ему обстоятельствами. Нерешительность и слабость были его отличительной чертой. Он трепетал перед пророком Илией, которого сначала укорил; тронут был пророчеством Михея, хотя сначала заявил, что не боится его. Его действия по делу о винограднике Навуфея обличают в нем чисто-ребяческую капризность (3Цар.21). Раскаяние его было поверхностное: он вполне поддавался

мимолетным впечатлениям. И, тем не менее, в нем были и своего рода добродетели: он пощадил жизнь своему врагу Венададу (3Цар.20:33), и имел достаточно физического мужества, чтобы оставаться на поле битвы после полученной им смертельной раны (3Цар.22:35). Но на нем и на всех его сообщниках тяготело праведное проклятие Божие. Он был причиной гибели Израильского и Иудейского царств.

Ахав, ложный пророк

Ахав – ложный пророк, появившийся среди пленников в Вавилоне; за произведенную им смуту царь вавилонский Навуходоносор приказал изжарить его заживо (Иер.29:21,22).

Ахаз, царь иудейский

Ахаз, сын и преемник Иофама, одиннадцатый царь иудейский, царствовавший шестнадцать лет (741–725 г. до Р Хр.). Во время восшествия на престол ему, вероятно, было не 20 (4Цар.16:2), а 25 лет, как переводят LXX и Пешито (2Пар.28:1; в русском переводе «двадцать лет»); так что через шестнадцать лет позже, его сыну, Езекии, могло быть 25 лет от роду (4Цар.18:2). Ахаз был слабый и негодный преемник нескольких превосходных царей, и поэтому не мог удержать того, что они приобрели. Факей Израильский и Рецин Сирийский, заключив в царствование Иофама союз между собой (4Цар.15:37), отняли у него Восточно-Иорданскую область, произвели нападение на Иерусалим, хотя и не могли взять его. Рецин, однако, взял Елаф и заселил его арамеянами. Факей, с другой стороны, избил в Иудее 120,000 человек и 200,000 увел в плен, но принужден был возвратить их по угрозе одного пророка Иеговы, Одеда (2Пар.28:9–15). Воспользовавшись его ослаблением, на него произвели нападение идумеяне и филистимляне, и отняли несколько городов с землями (2Пар.28:17,18; ср. Ис.14:28 и след.). Пророк Исаия, только что выступавший в это время, сказал царю, что Израиль и Сирия не причинят ему никакого вреда, но что смертельные его враги ассирияне, которым он платил дань (Ис.7:2 и след.). Так и случилось, ассирияне, которые уже начали вмешиваться в дела израильского царства, с радостью воспользовались этим новым случаем, чтобы вмешаться и в дела западных стран. Феглаф-Фелассар, царь ассирийский, взяв большую сумму денег с Ахаза, прибыл в арамейское царство и, как показывают надписи, убил Рецина, сделал нашествие на израильское царство, взял несколько городов и увел в плен многих из «Галаада, Галилеи и всей страны Неффалимовой», и переселил их в Ассирию (4Цар.15:29; 4Цар.16:9). Но в награду за эти услуги Феглаф-Фелассар потребовал и получил все сокровища из дома Господня и, кроме того, еще денег (4Цар.16:17; 2Пар.28:21), и затем, по свидетельству надписей,

сделал Ахаза своим данником. Это было началом зависимости Иудейского царства от великой языческой державы (ср. Ис.52:4). Вместе с этой зависимостью от языческой державы увеличились и суеверие и идолопоклонство в народе, о чем свидетельствует пророк Исаия (Ис.2:6 и след., Ис.8:19). Ахаз устроил у себя вавилонские солнечные часы, вероятно находившиеся в связи с поклонением солнцу (Ис.38:8), держал лошадей и колесницу, посвященных солнцу (4Цар.23:11), и построил так называемую «горницу» на кровле храма, где он поклонялся «всем силам небесным» (4Цар. 23:12). Но он пошел еще дальше: принес в жертву Молоху своего собственного сына и воздвиг литые идола Вааловы в долине Гинномовой (2Пар.28:1–4). Когда он умер, то был погребен в городе, а не в усыпальнице царей израильских (2Пар.28:27), хотя этот факт, впрочем, сам по себе ничего еще не говорит против него, потому что то же сообщение делается не только об идолопоклонническом Иораме (2Пар.21:20), но и о благочестивом Иоасе (2Пар.24:25), об Асе (2Пар.16:14), и даже об Езекии (2Пар.32:33).

Ахаз

Ахаз (владелец, греч.) прав., встречается в месяцесловах только с XII в., пам. 1 апр.

Ахаик

Ахаик (добрый, греч.) св. апостол от 70, пам. 4 янв. (в числе прочих 70 апостолов).

Ахиллий

Ахиллий (Ахиллесу принадлежащий), св. еписк. Ларисский, участвовал на Первом Вселенском Соборе, сконч. в 348 г., пам. 15 мая.

Ахимелех

Ахимелех – первосвященник, вероятно, сын Ахии и внук Ахитува, хотя часто называется его сыном (1Цар.22:9,20), потомок Аарона по линии Ифамара, и поэтому преемник Илия по первосвященству в Номве. Когда Давид бежал от Саула, то Ахимелех питал его хлебами предложения и отдал ему меч Голиафа, за что сам он и 84 священника были избиты Саулом по доносу Доика Идумеянина (1Цар.22:18).

Ахитофел

Ахитофел, родом из города Гило, и поэтому называемый Гилонянином (2Цар.15:12), советник Давида, высоко ценившийся им вследствие его мудрости и рассудительности. Но, как показали последующие события, он не был искренно предан Давиду, потому что вызвался стать советником Авессалома, полагая, что Авессалом утвердится на престоле. Но, когда он увидел неизбежность его падения, и совет его оказался неудачным, то, опасаясь мести со стороны Давида, повесился (2Цар.17:23).

Ахия

Ахия – имя нескольких библейских лиц, из них: 1) Ахия, сын Ахитува, первосвященник, принесший в стан Саула Кивот завета и этим чудесно помогший одержать победу над филистимлянами. 2) Пророк во времена Соломона, который, встретив Иеровоама, разорвал перед ним свой плащ на 12 частей и, передав ему десять из них, тем самым символически предсказал ему, что к нему отойдут 10 колен из царства Соломонова (3Цар.11:30). Он умер в преклонных летах, больным и слепым (3Цар.14:4). Пам. 12 нояб. 3) Левит, которого Давид поставил над сокровищами храма (1Пар.26:20), где, впрочем, в русском перев. вслед за 70-тью стоит вм. «Левит Ахия» – «Левиты же, братья их», так как греч. толковники вм. Ahiyah прочитали Ahehem братья их).

Афанасий Великий, архиепископ Александрийский, отец православия

Афанасий (с греч. бессмертный) Великий, архиепископ Александрийский, ревностный защитник православия во время арианских смут, стяжавший себе имя «Отца православия». Его могучий нравственный облик, озаренный светом Божественного учения Христова, как скала возвышается над мятущимся морем ересей того времени и как яркий маяк руководит верных в тумане сомнений и колебаний. В эпоху падения веры, равно как и во времена религиозных волнений и страстей, св. Афанасий может служить примером горячего верования, и идеалом кротости и терпимости там, где дело может обойтись без строгости и суровости. Он беззаветно борется с бурными волнами разных ересей. Бывают моменты, где он, можно сказать, остается почти один против всего мира, и весь мир идет на него. Но стихает гроза, и св. Афанасий тотчас опускает пылающий меч своего огненного слова и умиротворяет громы своего красноречия, поражающего еретиков. Он кротко увещевает их покаяться, он снова становится терпеливым к немощам и слабостям, хотя ни на йоту не уступает им.

О жизни св. Афанасия до 326 г. история знает очень мало. Родился он в Александрии в 293 г., как это доказал проф. Loofs на основании коптского *Encomium'a* (ed. Lemm. S. 36). Рассказ о том, что Афанасий, в бытность мальчиком, подражая епископу, крестил своих сверстников язычников по христ. обряду, и чрез это сделался будто бы известен епископу Александру, мало вероятен, как записанный позднейшим писателем Руфином (Н. Е. I, 14). Несомненно, однако, что он рано сделался известен еп. Александрийскому Александру, который посвятил его в 319 г. в диакона. Около этого времени появились два первые сочинения св. Афанасия: «Слово против эллинов» и «О воплощении Бога Слова». Эти сочинения быстро выдвинули Афанасия, и на первом вселенском соборе молодой диакон явился неустрашимым обличителем арианства, а по смерти епископа Александра, будучи 33 л. от роду, 8 июня 326 года,

избран на Александрийскую кафедру. Новопосвященный епископ посетил церкви Фиваиды, где Арий произвел немало смут, доставил Фрументия епископом для Эфиопии, громил еретиков-ариан, боролся с раскольниками-мелетианами, рассылал окружные послания, писал инструкции и увещания. С этих пор начинаются тернии и волчцы в жизни Афанасия. Пять раз удавалось врагам добиться изгнания св. Афанасия из епархии; несколько соборов назначалось для рассмотрения его дел, но великий исповедник снова и снова торжествовал над злобой врагов своих. Энергичный, но исполненный такта, гениальный, но не гордящийся этим, Афанасий не был заносчивым, не был недоступным и беспощадным, а был кротким, мягким, общительным, медленным на гнев и скорым на помощь.

Первое изгнание не заставило ждать себя. Арий, отлученный от церкви, употреблял все усилия получить снова общение с ней и, видя в Афанасии несокрушимую преграду этому, направил против него вместе со своими единомышленниками целый ряд клевет. Афанасий обвинялся в жестокости к клиру, безнравственности в частной жизни и в политической неблагонадежности. И, хотя Афанасий блестяще опроверг все обвинения, Константин Великий, считая его нарушителем мира, удалил его от паствы.

По смерти Константина, Афанасий возвратился из ссылки, к всеобщему ликованию паствы, но ненадолго. Египетский префект Филагрий, желая доставить епископскую кафедру своему соотечественнику Григорию Каппадокийцу, вооруженной силой заставил Александрийцев признать своего клеветника епископом, а ариане добились от своего антиохийского собора нового низложения Афанасия, как уже отрешенного от кафедры Тирским собором 335 года.

Афанасий удалился во второе изгнание и, проводя его сначала в Риме, добился у папы Юлия торжественного признания своей невинности на Римском (341 г.) и Сардикийском (343 г.) соборах, а затем, живя в Галлии, возбудил живейшие симпатии в галльском правителе Констансе, который и ходатайствовал за него перед своим

братом Констанцием. В октябре 346 г. Афанасий возвратился в Александрию. Мудрыми мероприятиями он добился того, что многие противники смягчились и склонились к никейской вере. Но ариане не ослабели еще и снова возбудили Констанция против Афанасия, который должен был бежать в Египет и долго скитался в пустыне, пока Юлианом Отступником, желавшим усилить смуту умов, не было сделано общего постановления о возвращении всех изгнанных епископов. Афанасий возвратился в Александрию, но надежды Юлиана – внести смуту в церковь Христову – не оправдались. Св. Афанасий энергично стал собирать стадо Христово. Созван был собор, на котором сделано было постановление, чтобы отпавшие от православия, под влиянием насилия со стороны ариан, при раскаянии получали прощение и оставались на своих местах. Кроткие меры обратили многих ариан и язычников к вере Христовой. Такая ревность св. Афанасия сильно не нравилась Юлиану, стремившемуся к восстановлению язычества, и 24 октября 362 г. Афанасий в четвертый раз вынужден был оставить Александрию и скрываться в пустынных дебрях Фиваиды, откуда поддерживал верных своими посланиями.

26 июня 363 г. Юлиан погиб в войне с персами, а его преемник Иовиан не только торжественно вернул Афанасия к его пастве и осыпал милостями, но и нанес последний удар арианам, объявив никейский Символ Веры ненарушимым.

Преемник Иовиана – Валент, управлявший восточной половиной империи, – снова возбудил гонение против Афанасия. Но так как это последнее (5-е) изгнание вызвало между православным населением Александрии сильное волнение, грозившее перейти в открытое возмущение, то Валент через несколько месяцев сам принужден был возвратить изгнанника. С этого времени св. Афанасий управлял своей паствой спокойно до самой кончины, последовавшей 2 мая 373 года.

Своей смертью Афанасий вызвал великую скорбь среди своей паствы, потерявшей в нем попечительнейшего отца, но он дал своим высокими, служением образец архипастырской деятельности и борьбы за веру, и оставил идеал дух. пастыря-

писателя. Сила и привлекательность его сочинений таковы, что преп. Козьма советует, найдя любую из книг св. Афанасия, «если нет бумаги для списания ее, записать ее хотя бы на одежде». Иоанн Дамаскин называет его «краеугольным камнем Церкви Божией», а Григорий Назианзин «оком вселенной».

Все его многочисленные сочинения можно разделить на 6 групп.

1) Апологетич. сочинения: «Λοῦγος καθ' Ἑλληνῶν» и «Λοῦγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λοῦγου», написанные около 319 года. В первом из этих сочинений св. Афанасий доказывает, что вера во Христа Спасителя не лишена разумного основания и принятие ее есть действительное познание истины. Второе же сочинение представляет собою основательное раскрытие той истины, что воплощение Христа Спасителя было необходимо и достойно Бога.

2) Догматико-полемические сочинения: «Λοῦγοι τεσσαρες κατ' Ἀρειανῶν», «Ἐπιστολαὶ τεσσαρες πρὸς Ζεραπίωνα», «Perì sarkw'sew_s tou Kuri'ou h\$mw n Ihsou Xrhstou katà Apollina'rion». Слова св. Афанасия против ариан относятся к 338–9 г. и имели, по заявлению автора, ту цель, чтобы люди далекие от арианства еще более избегали его, а обольщенные опомнились. Представляя собою первый опыт подробного разбора тех оснований, на которые опиралось арианство, «слова», по мнению Фотия, являются блестящим победным трофеем над всякой ересью. «Письма к Серапиону» написаны Афанасием между 356–3 62 годами; содержанием их служит обличение тех, которые, признавая Божество Иисуса Христа, нечестиво мыслили о Св. Духе, относя Его к числу служебных духов, т. е. это были предшественники македонианства. Две книги против аполлинариан с вероятностью можно относить к 372 г. В них Афанасий защищает учение о двойстве естеств в Иисусе Христе, об Ипостасном их единении, о принятии Спасителем истинного человеческого тела. К этому же разряду относятся: «Λοῦγος μεῖζων περὶ πίστεως» и «Ἐκθesis πίστεως». В первом из них разъясняется сущность прав. веры, а второе представляет собою сокращение первого.

3) Догматико-исторические сочинения: «Ἀπολογητικὸς κατ' Ἀρεανῶν», написанное около 348 года и содержащее историю обсуждения различными соборами дела св. Афанасия. «Ἀπολογία περὶ τῆς φυγῆς αὐτοῦ» написана в 358 г. с целью опровергнуть обвинения, выставленные арианами против Афанасия. Годом ранее написана «Ἀπολογία περὶ τῆς φυγῆς αὐτοῦ»; в этом сочинении Афанасий оправдывается от наветов ариан, упрекавших его в малодушии за то, что он оставил паству, когда она особенно подвергалась бедствиям. Кроме «Послания к Антиохийцам» и «Люциферу», к этому разряду относится «Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀντονίου». Жизнь Антония написана около 357 г. и содержит в себе апологию монашества, выразителем идеалов которого был преп. Антоний.

Труды по истолкованию Св. Писания. Из трудов Афанасия экзегетич. содержания до нас дошли только отрывки, главным образом, толкование на кн. Псалтирь. В послании к Марцеллину содержатся предварительные сведения о книге Псалтирь, отчего и самое послание озаглавляется «Εἰς τὴν ἐρμηνείαν τῶν ψαλμῶν». Что касается «толкований на псалмы» (на 146 пс.), то принадлежность их св. Афанасию сильно оспаривается Тильмоном вопреки Монфокону.

С именем Афанасия известны отрывки толкований на кн. Иова, Песнь Песней, Еванг. Матфея и Луки, 1-е посл. к Коринфянам.

Из сочинений нравоучительного характера более известны: «Επιστολή πρὸς Δρακόντιον» (ок. 355 г.). В этом послании Афанасий убеждает Драконтия не отказываться от епископского сана, угрожая судом Божиим. В сочинении «Επιστολή πρὸς Ἀρσένιον μοναζόντα» Афанасий преподает разные наставления относительно монашеской жизни.

Сохранились еще некоторые послания (монахам Иоанну и Антиоху) общего характера.

К особенному роду посланий должны быть отнесены «Επιστολαὶ ἑωρταστικαί», т. е. пасхальные послания, которыми Александрийский епископ оповещал, по давнему обычаю, остальные церкви о времени празднования Пасхи, причем эти

оповещения сопровождалось какими-либо наставлениями касательно веры и жизни христианской.

Великое значение литературной деятельности св. Афанасия очевидно и при кратком обзоре его творений. Все его соображения и доводы проникнуты одной великой идеей воплощения Бога в Лице Иисуса Христа и совершенного Им искупления людей. Эта идея у него всюду; она начальный пункт и конечная цель его научных исследований. И, как богооткровенная истина, она не страшится никаких притязаний лжи, являясь небесным светом, который не только сам горит, не угасая, но освещает обличительно самую тьму, сияющуюся объять его. Под мудрым пером великого святителя эта возвышенная и непостижимая истина приближается, так сказать, к слабым понятиям человеческим, и то, во что прежде только веровали, теперь принимают с отчетливым и полным убеждением. Хотя вера стоит у св. Афанасия выше всего и всего важнее, но, по его убеждению, между истинами веры, данными в Откровении, и результатами собственных исследований ума человеческого существует единство: вера не противоречит знанию, а равно и знание не может противоречить вере. Вот главная причина, почему св. Афанасий настаивает на тождестве философского понятия о Логосе с откровенным понятием о Христе. Содержание первого составляет результат человеческого умозрения, содержание последнего дано в откровении, а в соединении того и другого заключается связь умозрения с Откровением, философии с богословием, хотя первые всегда подчинены вторым.

Благодаря своей методе, с в. Афанасий всякую частную истину христианства рассматривает в связи с целым и подводит под общий состав всего христ. вероучения. Это качество его, вместе с изощренной диалектикой, громадной эрудицией и с выработанным самосознанием христианина и дает несокрушимую силу рассуждениям св. Афанасия.

В жестокой борьбе с ересями св. Афанасий одержал решительную победу, разоблачив их и разбив все софистические приемы. Не оставляя вне связи с целым составом христианства ни одного догмата его вероучения,

Афанасий проникал в сущность его до крайней доступной глубины.

В области диалектики Афанасий показал, что церковное учение не имеет в себе никаких противоречий, а непостижимые по своей глубине тайны его надо относить на счет общей ограниченности человеческого ума. Св. Афанасий умел ниспровергнуть диалектику ариан превосходной аргументацией, замечательной по проницательности и силе. Там же, где спор можно было сводить в область Божественного Писания и Предания, там он еще легче вырывал победу у еретиков, лишал их всякой опоры и окружал церковное учение со всех сторон твердым оплотом авторитета Библии, ибо он был неподражаемый знаток ее среди своих современников. То же самое должно сказать и о познаниях его в области Предания. Наконец, с блестящим успехом св. Афанасий опровергал еретические заблуждения и с точки зрения христианского сознания, воспитанного в церкви.

Общее религиозное сознание возмущается мыслью о почитании твари за Бога, и в этом отношении составляет для св. Афанасия первый источник доказательств Божественного достоинства Лица Иисуса Христа. А с другой стороны, глубокая вера в искупление, совершенное Господом Иисусом Христом, составляет у него также основу множества доказательств, обнаруживающих истинно созерцательный гений, острую проницательность, дальновидность и красноречие.

Конечно, св. Афанасий не мог дать всем догматам полное раскрытие и точную формулировку. Но это и не входило в его задачу и не могло быть выполнено им по разносторонности его догматико-полемиической деятельности, направленной, главным образом, к охране и защите самых основ христианства. При таком положении дела, он не мог останавливаться своим вниманием на каждом частном пункте христианского вероучения. Зато, какие бы измышления ни делали все новые еретики относительно существа Триипостасного Бога вплоть до отрицания Бога, учение о Нем св. Афанасия остается несокрушимым. Это учение составляет одну из величайших заслуг святителя пред церковью. Бог, по учению св. Афанасия,

ясно дает Себя знать чрез те самые явления и части вселенной, которых Он есть Творец, таковы: удивительный порядок в расположении и течении звезд, гармония в природе и в сочетании ее безмерно разнообразных элементов и сил и пр. Нельзя не убедиться при рассмотрении вселенной, что виновник бытия всего Бог, и что этот Бог один, ибо иначе немыслима была бы гармония мира. И хотя этот Бог невидим, но по делам легко познать Его, и нет извинения в незнании Его. Этот Бог есть Дух невещественный и бестелесный, не имеющий ни в чем нужды. Он неизменяем, самобытен и прост по своей природе; Он Един по существу и нет другого Бога кроме Него.

Но этот Единый Бог – в трех Лицах, равно вечных и несозданных, – единых по Божеству и славе, но отличных одно от другого. Отец не есть Сын и обратно, Сын – не есть Отец, ибо Отец есть Отец Сына, а Сын есть Сын Отца. Достопоклоняемая Троица есть едина без смешения и различна без разделения, едина по Божеству и различна по трем Лицам и Как Сын единосущен Отцу, так и Дух единосущен Отцу, ибо вся Троица единосущна и нераздельна. Сын находится в Отце, как сияние в свете, и там, где находится Отец, находится и Сын, как и сияние там, – где свет.

Каким же образом в трех самостоятельных Лицах Св. Троицы – единое Божеское существо? Св. Афанасий на это говорит, что каждое из Лиц Св. Троицы обладает Им сполна и есть всецело Бог. Объясняя это, он представляет, что каждое Лицо Св. Троицы, сохраняя свою самостоятельность и личность, находится в другом и не может быть мыслимо без другого; все Они взаимно проникают друг друга: Отец находится в Сыне, как в Своем образе, и Сын в Духе, как в Своем, и наоборот Св. Дух пребывает в Сыне, и Сын в Отце, равно как еще Отец в Духе и Дух в Отце. При таком единстве во Св. Троице, когда именуется Отец, то с Ним и в Нем мыслится и Сын, и в Сыне Св. Дух, а когда именуется Сын, то с Ним и в Нем предполагается и Отец, и Св. Дух.

Но, исповедуя, по Писанию, три Лица в Боге, мы не говорим, что существует три Бога. Мы признаем только одного, совершенного в Самом Себе, нерожденного, безначального и

невидимого Бога, Отца Господа нашего, имеющего бытие от Самого Себя и дающего его другим. И кто осмелится сказать, что Сын другой природы, чем Отец, ни отрицать, что Св. Дух вечен?! Но как трудно отделить сияние от света, так безрассудно исследовать, каким образом Сын есть один по существу с Отцом. То, что касается до Божества, познается лишь чрез веру и разум при благочестии.

Св. Афанасий первый из церковных писателей удовлетворительно раскрыл учение о Троичности в Боге. Все его учение проникнуто одной мыслью: Бог Един и, вместе, Троичен. Эти понятия не исключают одно другое, а оба мыслятся совместно друг с другом. Началом Божества служит Бог Отец, но как Он вечен, так и Сын, и Св. Дух совечны Ему, и равны, но так, что при этом не уничтожается единство и равенство Бога Самого в Себе. Сын единосущен (ὁμοούσιος) Богу Отцу. Он есть полнота Божества, полнота и совокупность Отческой сущности, ее образ и выражение, что можно сказать об Отце, то должно сказать и о Сыне.

Но, объясняя единосущие Сына с Отцом, св. Афанасий раскрывает, что это не противно понятию о троичности в Боге. Сын единосущен, равен Отцу, как один другому. Они – как два различные Лица. Единство и ипостасное различие в Боге св. Афанасий указывает и в самом значении слова ὁμοούσιος (единосущный), откуда видно, что Сын подобен, равен Отцу – ὁμοιος, а сравниваются и уподобляются только два различные лица, а не два различных качества в одном лице. Далее, Сын происходит от сущности (οὐσιᾶ) Отца, а не является существом низшим. Сын равен Отцу во всем, только Сыну нельзя приложить отчества и нерожденности. Поэтому Сын имеет Свое начало и происходит от Отца, и это составляет Его существенное ипостасное свойство, называемое „сыновством“, как и „отчество“ есть отличительное свойство Бога Отца. Сын рождается, обособляется от Отца, не во времени, а от вечности, но это не отделение, не отчуждение. В Боге, Существе простом, не может быть деления. Это акт духовный, внутренний. Для наглядного представления это рождение св. Афанасий

сравнивает с происхождением света от огня, или сияния от света, а также берет для аналогии ум и слово человека.

Бросая общий взгляд на произведения св. Афанасия и на результаты его полемической деятельности, мы видим, что он употребил, в борьбе за самые дорогие верования христианина, действительно все доступные ему духовные средства того времени, и недаром св. Кирилл Александрийский говорит, что св. Афанасий «своими писаниями как бы целительным бальзамом оживлял всю вселенную», а Фотий видит в его творениях источник вдохновения даже для Григория Богослова и Василия Великого, пользовавшихся ими. И справедливость требует сказать, что ореол Отца православия, которым было окружено имя св. Афанасия, не вытекал из чувства лести, а был лишь результатом удивления и благоговения к высокой личности того, у которого слово всегда воплощалось в дело. Обладая несокрушимой верой, Афанасий соединял с нею великое практическое искусство проникать в дела самые запутанные и располагать их в порядке. Замечательное хладнокровие уживалось в нем рядом с неодолимой энергией, в нем удивительно сочеталась невинность голубя с мудростью змия. Всегда снисходительный к немощи человеческой, св. Афанасий с отеческою любовью прощал человеку временные заблуждения и не терпел лишь одного фарисейства как в вере, так и в жизни. Из нежелания оскорбить кого-нибудь св. отец, в полемике с еретиками, не называл иногда их по имени, но, в то же время, со всей силой нападал на тех, кто, будучи развращен в глубине сердца, пользовался церковью, как средством для достижения дурной цели. Св. Афанасий стоял в церкви как могучий дуб под солнцем, который далеко и глубоко простирал свои корни; он смотрел на себя как на члена церкви, принадлежавшего к ней во всю свою жизнь, и учил, что Иисус Христос внутренне был соединен с церковью точно так же, как и с человеческой природою. Единство Отца и Сына было для Афанасия, как и для ап. Иоанна, образом единения и единства в церкви. «Подобно, как Отец в Сыне, и мы должны, взявши от Них пример, жить между собою в согласии и единении духа, чтобы не разделяться подобно коринфянам, а иметь одни и те

же чувства, подобно 5000 верующих в истории апостольской, имевших как бы одну душу».

Достаточно вспомнить испытанные св. Афанасием многочисленные преследования, гонения и мучения, чтобы признать в нем гениальный и мощный ум, чтобы увидеть ту решимость и твердость, тот героизм, с каким он боролся за свою идею. С истинным самоотвержением Христова исповедника он непреклонно подвизался против современных ему ересей и словом и делом. Поставленный Богом на высоком свещнике, он далеко разливал свет свой; призванный нести знамя православия, он высоко держал его. Дорожа Божеств. истиной как сокровищем небесным, он готов был отдать за нее все, только бы сохранить ее в неприкосновенности. Учение св. Афанасия, сделавшего доступным и убедительным для всякого ума христ. верования и упования, заслуживает особенного внимания, а тем более в настоящее время, когда так распространено неверие, и когда кругом обстоятельства напоминают самые первые времена христианства. Там шла ожесточенная борьба древних нехристианских воззрений с началами вновь явившегося христианства. Там разные лжеучения ополчались на истину Христову. И в наше время так же можно видеть упорную борьбу христ. начал с началами антихристианскими. И теперь новые секты и философские системы стремятся разрушить церковь и ее устои, а те, кто не отвергает их, зачастую холодно относятся к ним. Конечно, это состояние временное, и свет Христов засияет с новой силой; но нам все же нужны примеры иных отношений к христианству. Поэтому нам и драгоценно учение св. Афанасия. Поэтому же и сам св. Афанасий, уже за это одно учение, особенно дорог нам. При этом и жизнь его является идеалом и для тех христиан, которые теперь холодно и безразлично, только формально относятся к своему высокому званию, и для фанатиков, которые строго и слепо держатся одной только мертвой буквы, для исполнения которой забывают и вовсе не обращают внимания на самые священные заветы Спасителя: «Да любите друг друга, якоже Аз возлюбих вы. Больше сея любви никтоже имать, да кто душу свою положит за други своя» (Ин.15:12–13).

Св. Афанасий, как верный слуга Христов, как истинный пастырь, именно полагал свою душу за веру и за спасение душ своей паствы.

1) Творения св. Афанасия на греч. языке, изд. Монфокона, Париж, 1698, в 3-х томах и дополнит. том в 1706 г.; наиболее полное издание у Migne. «Patrologiae cursus completus т.1 и II, XXV–XXVII. 2) Творения иже во святых отца нашего Афанасия, архиепископа Александрийского, на русский яз. переведенные при Московск. Д. Академии, отпечатаны в «Творениях свв. Отцов» 1851–1854 г. 3) Св. Афанасий Александрийский. Его жизнь, учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. Преподав. Кишин. сем. иером. Владимира (Благоразумова), 1895, Кишинев (магист. диссертация). 4) Die Lehre des Athanasius von Alexandrien, oder die kirchliche Dogmatik des vierten Jahrhunderts auf Grund der biblischen Lehre vom Logos, Voigt, Bremen, 1861. 5) Die Logoslehre des heiligen Athanasius. Ihre Gegner und unmittelbaren Vorlaufer. Eine dogmengeschichtliche Studie von Leonhard Atzberger München, 1880. 6) Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus, Moler, Mainz, 1844. 7) Историческое учение об отцах Церкви, Филарета, архиеп. Черниговского. Спб. 1890. 8) О заслугах св. Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством, Е. И. Ловягина, Спб. 1860. 9) Горский, Жизнь св. Афанасия, Москва, 1852. 10) Кирилл иеромонах, Учение св. Афанасия Великого о Святой Троице, Казань, 1894 г. 11) Житие св.отца нашего Афанасия Исповедника, архиепископа Александрийского, заимствованное из Минеи Четы и напечатанное с разрешения Св. Правительствующего Синода – 1862 года.

Архим. Владимир

Афанасий Великий, архиеп. Александрийский в Месяцеслове

Афанасий Великий, архиеп. Александрийский в Месяцеслове. Память его в Прав. Мес. 18 янв., вероятно, день возвращения его из ссылки (после 337г.), и 2 мая (день его кончины в 371 или 373 г.). 18 янв. св. Афанасий вспоминается церковью вместе с Кириллом Александр., последний, кроме того, и 9 июня. Чем вызвано соединение памяти этих двух вселенских святителей неизвестно, хотя предлагались разные объяснения (см. Сергия, Мес. В. II, замет., 21). В Менол. Вас. в обоих случаях и на 18 янв., и 2 мая краткие чтения о св. Афан., в которых указываются некоторые факты из его жизни и ставится в великую заслугу ему непоколебимая защита им православия в борьбе с арианством. В древне-русск. Прол. из Мен. В., в печат. также из Менол. В., только с некоторыми дополнениями из жития св. Афан. по Минеям. В Чт.-Мин. Макара. и под 18 янв., и на 2 мая сказание и житие св. Афан. по Метафр. (см. у Сурия, *Historiae sev Vitae SS.*, 2 мая), Дим. Рост. излагает также, главным образом, по Метафрасту. В греч. Синакс. и в нашем Прологе такими чертами описывается внешний лик св. Афан. В.: «Бяше же видением св. Афанасий смирен; возрастом малоплещен, низок, оусмехлив; миром благопотребен, оуплещен, носом похил; с недолгою брадою, но широкою; челюстми полон, усты малыми, не зело сед, ни вельни бел, но нарусив облеском».

А. Пономарев

Афанасиев символ

Афанасиев символ см. Символ веры.

Афанасий еп., священномуч., и Анфуса прав.

Афанасий еп., священномуч., и Анфуса прав. – В царствование Валериана (253–259), Анфуса, дочь богатых родителей язычников в Селевкии, слышала о проповеди еп. Афанасия в Тарсе и, вероятно, уже ознакомленная с христианством, хотела слышать проповедь еп. Афан., учившего Слово Бож. в Тарсе и принять от него крещение. Под предлогом навестить кормилицу, она отпросилась у матери и отправилась в путь, взяв с собою двух слуг, Харисима и Неофита. Извещенный ангелом, св. епископ вышел на встречу св. Анфусе и так как в том месте, где он встретил ее не было воды, то он помолился Богу и явился источник водный, в котором он и окрестил ее и двух ее слуг, Харисима и Неофита. Затем она сняла с себя дорогую одежду и отдала епископу, чтобы он продал и деньги роздал нищим, сама же облеклась в бедное рубище. Она навестила кормилицу, но, видя на ней худую одежду, кормилица «отринула ее», вернулась к матери. Мать отнеслась к ней с злобной неприязнью. Тогда св. Анфуса пошла к еп. Афанасию и «монашеское житие восприя», ушла в пустыню, где и подвизалась в продолжении 33 лет, «со зверми водворяясь и с ними питающаяся». Скончалась в мире, оставив свое изображение на камне, на котором имела обыкновение сидеть. Св. Афанасий, между тем, был взят под стражу и скончался мученической смертью. Узнав об этом, Харисим и Неофит (они были евнухи-скопцы), крещенные им, сами добровольно явились к Валериану, объявили себя христианами и ругались над идолами. Валериан отправил их к дуксу (военачальнику) Апеллиану: их подвергли мучениям и усекнули главы. – Так рассказывается в Мен. В. и в Прол. жизнь св. Афанасия священномуч. и иже с ним. Недавно изданы муч. акты их (на греч. яз.) в *Annal. Bolland.*, 12, 42. Память их 22 авг. в Прав. Мес. и Рим. Мар. Дм. Рост. ссылается на Прол., не приводя из него сказания.

А. Пономарев

Афанасий преп. исповедник

Афанасий преп. исповедник – инок из монастыря свв. апп. Петра и Павла в Царьграде: при Льве Исавре (813–820) подвергся преследованию за иконопочитание и перенес много горя и страданий за поклонение св. иконам. Об нем краткое сказание в Мен. В. и в Прол. (ср. ASS. февр. III, р. 298). Память его 22 февр.

А. П.

Афанасий Афонский преп.

Афанасий Афонский **преп.**, ученик преп. Михаила Малеина, великий подвижник и строитель лавры его имени на Афоне, сконч. 5 июля 1000 г. Обширное житие его на греч. яз. еще не издано, на славян. в Чет.-Мин. Макария и с сокращением у Дим. Ростов., на русск. яз. в Афонском Патерике. О св. Афан. Афонском см. в книжке высокопр. Сергия Владимирского, «Преп. Михаил Малеин», Вязники, 1896 г. См. также «Афон».

А. П.

Афанасий

Афанасий св. муч. Киликийский, при Диоклитиане, пам. 4 янв. Афанасий волхв, св. муч., вместе с св. Георгием Победоносцем, – пам. 23 апр. (см. под слов. Георгий Победон., св. муч.).

Афанасий чтец в Саламине Кипрском, св. муч., пострад. вм. с Аристоклием (см.) и др. св. мучч. при Максимиане, – пам. 20 июн.

Афанасий, св. муч. Мелитинский, пострадавший вместе с Иероном, – пам. 7 нояб.

Афанасий, св. муч. из числа 40 Севастийских мучеников (см.). – пам. 9 марта.

Афанасий Мидикийский, преп. испов., сподвижник пр. Никиты Испов., – пам. 26 окт.

Афанасий, затворник Печерский, сконч. ок. 1176 г., память 2 дек. Мощи его почивают в Антониевой пещере, сказание о нем в Печер. Патер. (Викторовой, Киево-Печ. Пат., стр. 40–43, Яковлева, Памятники XII и XIII в., стр. 98–100).

Афанасий, ученик преп. Сергия Радонеж.

Афанасий, ученик преп. Сергия Радонеж., игумен Серпуховского Высоцкого монастыря, вместе с митроп. Киприаном. в 1387 г. отправился в Константинополь, «оставив игументство Бога ради», купил себе келлию в Покровском монастыре и проводил здесь иноческую жизнь, занимаясь с своими учениками, между прочим, списыванием книг. Сконч. ок. 1401 г. Житие его составлено, как предполагают, известным Карионом Истоминым.

Афанасий преп. Череповецкий

Афанасий преп. Череповецкий, основатель Череповецкого Воскресенского монастыря. Сведений о нем не имеется. Пам. 25 сент.

П.

Афанасий – св. преподобномученик, игумен Берестский

Афанасий – св. преподобномученик, игумен Берестский, славный поборник православия в злополучную эпоху введения унии в западной России. В точности неизвестно время его рождения, равно как и место его образования; но несомненно, что это был человек православный по рождению и фамильному происхождению, родился между 1592 и 1597 годами, получил первоначальное образование, вероятно, в местной братской школе, где преподавались языки греческий, латинский, польский и русский, а высшее – в «соборнейшей» братской школе Виленской. От природы наделенный высокими дарованиями, он рано обратил на себя внимание литовского гетмана Льва Сапегы, который назначил молодого инок гувернером или «инспектором» придворного шляхтича Лубы, что дало ему возможность ближе познакомиться с польским обществом, его латинской верой и иезуитством. Это знакомство еще более укрепило его в убеждении касательно превосходства православия над латинством, и он порешил всецело посвятить себя на поддержание св. веры, для чего поступил в Виленский Свято-Духов монастырь – тогдашний центр стояния за православие против унии. Как способный ученый, инок А. был посылаем в разные монастыри для укрепления их в православии и три года состоял наместником Дубовской (или Добойской) обители в Пинской епархии. В это время враги православия начали особенно сильно теснить и гнать православных, отбирая у них церкви и монастыри. Отдан был иезуитам и Добойский монастырь, и А. с великой скорбью должен был удалиться из него и поступил на «послушание» в соседний Кутетицкий монастырь. Отсюда он ездил в Москву «до царя Михаила», чтобы поведать великому правосл. царю о злострданиях православных под властью Польши и, получив «богатое пожертвование», возвратился в родной край с светлым убеждением, что есть еще сильный защитник и покровитель православия – в лице Московского царя.

Сделавшись игуменом Берестийского монастыря (1640 г.), св. А. выступил сильным поборником православия в крае, и Брест, «где фундамент унии проклятой стался», сделался вместе с тем и оплотом для православных, в их борьбе с латинством. Не вынося страшных гонений на православных, А. мужественно выступил на их защиту с открытой жалобой в сейм 1643 г., и где произнес замечательную по силе и прямоте речь. Но латинцы порешили отделаться от опасного для них противника, объявили его сумасшедшим, заключили в тюрьму, а затем, после несправедливого суда, присудили его к смертной казни, которая и совершена была над ним после ужасных пыток и мучений 5 сент. 1648 г. Братия долго не смела погребать истерзанного тела своего игумена-мученика за православие, но Господь прославил его тело, и 20 июля 1666 г. были открыты его мощи, которые покоятся теперь в Брестском монастыре. Память его творится 20 июля и 5 сентября.

См. подробное исследование преосв. Иосифа: «Св. преподобномученик Афанасий игумен Берестский», Воронеж, 1899.

Афанасий (Любимов), архиепископ

Афанасий (Любимов), архиепископ. В мире Алексей Артемьевич, родился в Сибири в 1641 г., в юные годы был раскольников, но скоро в поисках истины оставил раскол и поступил в патриаршую школу в Москве при Чудовом монастыре. Принял здесь в школе пострижение, затем, в сане иеродиакона, состоял ризничим при Тобольском митрополите Корнилие, а в 1675 г. возведен в сан игумена тобольского Успенского монастыря. Отличные дарования и ученость, соединенные с добродетельной жизнью, были причиной того, что патриарх Иоаким вызвал его в Москву и определил в число крестовых иеромонахов патриаршего дома, поручив ему просмотр и приготовление к печати переводом отеческих писаний с греческого языка на славянский. Когда в 1682 г. открыта была холмогорская епархия, Афанасий 18 марта этого года был хиротонисан в архиепископа Холмогорского и Важеского. Еще до отъезда из Москвы ему привелось принять участие, на соборе иерархов, в прениях с раскольниками, во время стрелецких смут при царевне Софии, и он вызвал в отношении к себе такую ярость Никиты Пустосвята, что тот бросился было его здесь же бить. Он ревностно правил своею паствою, рассылал по епархии свои пастырские послания и увещательные грамоты, заводил в новой епархии порядки, способствовал сооружению и возобновлению храмов. Ему обязаны постройкой холмогорский Преображенский собор и Успенский монастырь в Холмогорах. Он оказывал и государству свои услуги, деятельно помогая воеводе, по царскому указу, в постройке Новодвинской крепости для охранения пределов отечества от нашествия шведского флота. Благодарный император Петр Великий отдал ему трофеи, взятые у шведов: три пушки и шведский флаг, доселе хранящийся в Архангельском кафедральном соборе. Современники о нем выражались: «пастырь бе изящный, божественного писания довольный сказатель, громогласный, речевист по премногу, остро рассудителен, чина церковного опасно хранитель, в вере

на расколы разрушитель, трудолюбив, многа здания созда». И патриарх Адриан, и сам Петр, и все Московское общество считали его кандидатом к занятию патриаршего престола. Но этого не случилось по воле Петра, определившего, по смерти патриарха Адриана, местоблюстителем патриаршего престола молодого рязанского митрополита Стефана Яворского. Афанасий скончался 5 сентября 1702 г. После него осталась большая библиотека и несколько рукописных его сочинений: «шестидневец», толкование на псалтирь, домашний лечебник и др. Биографические сведения о нем наиболее полные в брошюре С. Постнякова: «Афанасий, первый архиепископ Холмогорский», Спб. 1866 г. (оттиски из «Странника»), а также в «Архангельских Епархиальных Ведомостях» 1899 г.

С. Рункевич

Афанасия, игумен., преп. Эгинская

Афанасия (бессмертная, греч.) игумен., преп. Эгинская. – Дочь благородных и знатных родителей на остр. Эгина (в Эгейском м.), получившая прекрасное христианское воспитание, преп. Афан. с юных лет чувствовала склонность к удалению от мирской тщеты суеты и всяких сладостей мирской жизни. Обстоятельства благоприятствовали исполнению ее задушевных желаний, несмотря на видимые препятствия. Родители принудили ее выйти замуж за военного, но на 17-й день после их брака на остров напали арабы (в 813 г.) и ее муж пал в битве с ними. Афан. стала теперь свободной располагать собою по своему личному усмотрению, ей пришлось, однако, снова выйти замуж и также по принуждению: был издан указ императором Михаилом молодых вдов выдавать замуж за молодых военных людей. И вот, она за вторым мужем. Тем не менее, Провидение видимо, вело ее к тому пути, на который она сердечно желала вступить, ее муж подчинился ее воле, предоставил делать, что она пожелает, и она все дело посвятила себя делам милосердия и любви к ближним: помогала, чем только могла, каждому нуждавшемуся в помощи. Мало этого: она уговорила мужа принять иночество, а сама основала монастырь в своем доме, собравши девственниц, ее желания теперь исполнились, и она со всем жаром отдалась самой строгим подвижнической жизни, в непрестанной молитве, посте и трудах. Ее избрали игуменией, и она употребила все старания, чтобы устроить свой монастырь, который она перенесла в другое, более уединенное место, устроить на самых строгих иноческих началах, руководя монастырских трудниц и своим личным примером, и словом научения. Слава о ее подвижничестве разнеслась по всему острову и к ней стали приходить с разных сторон. Слава ее смущала... Святая удалилась в Константинополь. Но и здесь вскоре узнали о ней и сама царица Феодора желала беседовать с ней... Душа св. Афан. скорбела по оставленной ею обители, скорбели по ней и сестры обители, основанной и оставленной ею, и они упросили

св. Афан. возвратиться обратно к ним. Но, по возвращении в свою обитель, она жила всего лишь 20 дней и скончалась 14 авг. 850 или 860 г. Пам. ее в Прав. Мес. апр. 14, в Рим. Март. 14 авг.

В Мен. В. и в Мес. Тип. вел. Конст. ц. IX–X в., изд. Дмитриевским, памяти ее нет, в Прол. (печат.) пам. ее и сказание, на основании ее жития – 12 апр. Житие преп. Афанасии написано человеком, близким ко времени ее жизни и даже, может быть, современником и очевидцем; на греч. яз. оно отпеч. в ASS., 12 авг., на латин. у Сурия, Vitae SS., 14 авг., на слав. находится в Мак. Чет. Мин., Дим. Рост., передает его по латин. тексту Сурия, на русск. яз. лучшее изложение ее жития у Филарета, Св. Подвижницы Вост., изд. 1898 г., стр. 239.

А. Пономарев

Афанасия, св. муч.

Афанасия, св. муч. из числа семи дев св. мучч. пам. 6 ноября.

Афанасия св. муч. Александрийская, пам. 31 янв.

Афанасия, преп. Египетская, пам. 9 окт.

Афинагор

Афинагор. С именем Афинагора дошли до нас два замечательных памятника греческой христианской литературы II-го века, а именно: апологетическое сочинение под заглавием «Прошение за христиан» (Πρὸς βασιλῆα περὶ χριστιανῶν) и философский трактат «О воскресении мертвых». Происхождение и историческая судьба этих сочинений представляют до сих пор неразрешенную проблему в церковно-исторической науке. Исследователя истории церковной письменности поражает то обстоятельство, что сочинения Афинагора и самое имя его были почти совершенно неизвестны в древней церкви. Церковный историк Евсевий, с замечательным трудолюбием собиравший повсюду сведения о жизни и творениях церковных писателей, совсем не упоминает в своей «Церковной Истории» ни об Афинагоре, ни о его сочинениях. Не упоминает об Афинагоре и блаж. Иероним в своем труде «О славных мужах» (De viris illustribus), где представлен подробный обзор христианской письменности за первые три века. Наконец, историк и библиограф знаменитый патриарх Фотий в своей «Библиотеке» ничего не говорит о сочинениях Афинагора. Из великого сонма церковных писателей III–X вв. только два автора обнаружили знакомство с Афинагором, именно: св. Мефодий еп. Патарский (ум. 311 или 312 г.) и церковный историк V века Филипп Сидет. Св. Мефодий Патарский в своем сочинении «О воскресении», написанном против Оригена и сохранившемся лишь в отрывках, приводит почти дословную выдержку из 24 главы «Прощения за христиан», где говорится об ангелах, их сотворении и падении; при этом святой отец называет и автора прошения, Афинагора, из чего с несомненностью можно заключить, что он имел у себя апологию Афинагора, с именем автора. Другое свидетельство об Афинагоре принадлежит Филиппу Сидету, автору обширной «Христианской Истории», от которой, впрочем, сохранились лишь небольшие отрывки. Один из этих отрывков представляет собою историческое сообщение о катехетах Александрийского

огласительного училища, причем Афинагор называется *первым начальником* этого училища, Климент Александрийский – его учеником и Пантен – учеником Климента. Об Афинагоре, кроме того, здесь говорится, что он представил прошение за христиан императорам *Адриану и Антонину*, что он исповедовал христианство в тоге философа, что обращение его к христианству было вызвано изучением священных книг, которое было предпринято им с целью написать сочинение против христиан. Филипп Сидет не пользовался у древних исследователей церковной письменности, например у Сократа и Фотия репутацией точного в своих писаниях историка, чему подтверждением может служить и приведенное выше сообщение его о начальниках Александрийского училища и об Афинагоре; здесь допущены явные ошибки, а именно: известно, что не Пантен был учеником Климента, а наоборот, Климент был учеником и преемником Пантена, о котором у Руфина, в его переводе Ц. Истории Евсевия, находим прямое указание, что он *первый после апостолов* управлял Александрийским училищем (Rufin. lib. VI, 3). Далее, из адреса «Прошения за христиан» видно, что оно было представлено Марку Аврелию с сыном, а не Адриану и Антонину Пию, как утверждает Ф. Сидет. Подвергнув свидетельство Ф. Сидета строгой исторической критике, находим в нем немного биографических черт, которые можно принять с некоторой вероятностью. Весьма сомнительно, чтобы Афинагор был начальником Александрийского училища: об этом было бы упомянуто в истории Евсевия, но возможно, что Афинагор стоял во главе *частной философской христианской школы*, открытой им в Александрии (См. сочинение *Архим. Бориса*, История христианского просвещения. Правосл. Собесед. 1885, I, 145). Возможно, наконец, допустить, что и обращение Афинагора к христианству совершилось путем, о котором говорит Ф. Сидет. Самые несомнительные, но скудные биографические сведения об Афинагоре находим в надписании обоих его сочинений и в адресе «Прошения за христиан». Во всех рукописных кодексах в надписании (заглавии) «Прошения» и трактата «О воскресении» Афинагор называется *афинянином и христианским философом*. Что

касается адреса «Прошения», то он с точностью устанавливает время его деятельности, а именно: из него усматриваем, что прошение написано во вторую половину царствования Марка Аврелия, когда соправителем его был сын его Коммод (176–180 по Р.Х.).

«Прошение за христиан» Афинагора написано в форме ораторской судебной речи, очень стройной во всех своих частях. Оно начинается вступлением (гл. 1–3), в котором автор излагает пред императорами сущность своего *прошения*: он просит, чтобы на христиан распространено было действие римских законов, ибо они поставлены вне всякой охраны закона; их подвергают суду по пристрастию и ненависти, лишь только они назовут себя христианами; на суде же их осуждают без производства следствия за одно только имя, с которым во мнении толпы народной, а за нею и судей, связываются три ужасных преступления: *безбожие, ядение человеческой плоти и гнусные кровосмешения*. К опровержению этих трех преступлений и переходит затем апологет, и доказывает, во-первых, что христиане *не безбожники* (гл. 4–30), что они неповинны в так называемых эдиповых кровосмешениях (гл. 32–34) и в так называемых фиестовых вечерах, т. е. людоедстве (гл. 36). В небольшом заключении (гл. 37) повторяется просьба об ограждении христиан законом от преследования толпы.

Из введения к трактату (гл. 1) видно, что Афинагор имел в виду двоякого рода читателей или слушателей: неверующих, отвергающих истину воскресения, или сомневающихся в ней и верующих, и охотно принимающих истину. Сообразно с этими трактат делится на две части: первую полемико-апологетическую, в которой доказывается *возможность* воскресения с точки зрения веры (гл. 2–10); и вторую догматическую, в которой доказывается *необходимость* воскресения мертвых с точки зрения веры (11–25). В первой части Афинагор путем строго-логическим устанавливает тезисы: 1) Бог может воскресить тело умерших и 2) Богу угодно воскресить их. Во второй части необходимость воскресения выводится дедуктивным путем из понятий: *о цели*, для которой сотворен

человек, о природе человека, о божественной справедливости и, наконец, из понятия о назначении человека.

Как на одну из привлекательных особенностей Афинагора сравнительно с другими апологетами можно указать на спокойный, истинно-философский тон его апологии, в которой, можно сказать, каждая отдельная мысль направлена к одной прямой цели – защитить христиан от взводимых на них обвинений. Только с этой целью Афинагор подвергает основы языческого политеизма строгой критике, которая нигде у него не переходит в осмеяние или обличение. Философ по тону речи, Афинагор может быть назван блестящим оратором по своим литературным приемам. Почти все историки христианской литературы согласны в том, что его «Прошение за Христиан» по своим литературным достоинствам превосходит все другие греческие апологии II века. *Фреппель* (*Les apologistes chretiens 2-me serie*, p. 126) не без основания называет его христианским Демосфеном. Другие исследователи писаний Афинагора со стороны стиля открывают в них все свойства аттической речи, которая по теории должна удовлетворять трем главным требованиям: говорить ясно, с достоинством и приятно (*dicere perspicue, graviter et suaviter*).

На русском языке имеется сочинение Порфирия Мироносицкого: Афинагор, христианский апологет II века, Казань, 1894 г. В иностранной богословской литературе отдельных сочинений об Афинагоре не имеется, но есть рассуждение о его писаниях в изданиях апологий (*Otto, Maranus*) и в исследованиях об апологетической литературе. Любопытна смелая гипотеза Гарнака, объясняющая неизвестность сочинений Афинагора в древней церкви: она изложена в его статье под заглавием «*Ueberlieferung der griechisch en Apologeten des II Jahrhunderts in der alten Kirchen und im Mittelalter*», помещенной в издании под общим заглавием: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur*. 1882. В. I. Hefte 1–2 . – Подробное изложение и разбор этой гипотезы см. в вышеназв. нашем сочинении, стр. 53–72.

Л. Мироносицкий

Афиноген

Афиноген (от Афины-Минервы происходящий, греч.) священномученик. Родом из Севастии (в Мал. Армении), был епископом этого города или в гор. Пидакфои (там же) и пострадал с десятью учениками своими – был усекнут в Севастии, в царствование Диоклитиана. Пам. его в Прав. и Рим. Март. 16 июля. Его житие находится в числе Метафрастовских, но более древнее, – на слав. яз. оно в Чт.-Мин. Мак. и у Димитр. Рост., краткое изложение его в Мен. В. и Прол. В нем особенно замечательно чудо с «еленем» (оленем), которое в Прол. так рассказывается... Когда ученики св. Афин. были взяты уже под стражу, пришел он в свой монастырь и встретил на пути оленя, который был выращен в монастыре. Святой «молитвовав, благослови ю (его), да не уловлено будет семя его (детеныш) ловцы, но на коеждо лето приводит в память его себе и еже от нея рождаемого тельца единого: еже и бысть. Видима бо бяше по чтении св. Евангелия входяща елень и лань водящи, веселяхуся во славу и честь святого мученика». Св. Афиногену приписывается песнь: «Свете тихий», которую он будто бы воспел, когда шел на мучение. Но сомнительно, чтобы она ему принадлежала (см. у Сергия, Мес. В., П, зам. 206).

Л. Пономарев

Афинодор

Афинодор св. муч. из Месопотамии Сирийской, пострадал в гонение Диоклитиана, ок. 304 г.: после многих страшных истязаний, приказано было отсечь ему голову; палач, поднявши меч, пал на землю «аки мертв, и рука его с мечем от рама (плеча) отпаде». Тогда уже никто не осмелился приблизиться к святому, и он, помолившись Богу, «предал дух Господеви». Пам. его в Прав. Мес. 7 дек., в Рим. Март 11 нояб. Сказание об нем в Мен. В. и в Прол.

А. Пономарев

Афины

Афины – знаменитый греческий город, столица Аттики, а в век апостольский провинции Ахаии, главное седалище греческой философии, науки и искусства. Ап. Павел посетил этот город во время второго своего миссионерского путешествия из Вереи и пробыл там довольно долго (Деян.17:14–34; ср. 1Фес.3:1). Тогда в Афинах, как и во всех больших городах, была иудейская синагога, где ап. Павел проповедовал иудеям (Деян.17:17). Но кроме того удобным местом проповеди была и агора – «площадь рынка», где представлялся удобный случай побеседовать и с представителями греческой философии – эпикурейцами и стоиками. Свидетельство книги Деяний, что «афиняне и все, живущие у них, иностранцы ни в чем охотнее не проводили время, как в том, чтобы говорить или слушать что-либо новое» (Деян.17:21), вполне подтверждается древними гражданскими писателями (как Павзаний и др.), равно как и свидетельство о их особенной набожности, заставлявшей их кроме своих известных богов ставить жертвенники и «неведомому Богу». Хотя проповедь ап. Павла в ареопаге (см.) и не имела большого успеха, но плодом ее было обращение Дионисия Ареопагита, и Афины сделались впоследствии важным центром церковно-религиозной мысли, каковое значение город сохраняет и доселе в качестве главной митрополии в церкви новогреческого королевства.

Афон

Афон есть узкий гористый полуостров на юге Македонии, вдающийся в Эгейское море и омываемый Стримонским и Сингитским заливами; хребет гор, покрывающих этот полуостров, начинается у самого перешейка, который соединяет полуостров с материком Македонии: имея здесь незначительную высоту, он идет далее (на пространстве 80 верст), постепенно возвышаясь, и у моря оканчивается исполинской возвышенностью, достигающей до двух верст и называемой горой Афонской (ὁ Ἀθῶς). В физическом отношении А. представляет удивительный уголок. Вот как описывает его природу греческий писатель XIV в. Никифор Григора: «Гора А., пишет он, достойна удивления как потому, что отличается весьма благорастворенным воздухом, так и потому, что украшена обильной и разнообразной зеленью и весьма щедро удовлетворяет эстетическому чувству ее обитателей. Отовсюду, как из сокровищниц, несется благовонный запах цветов; самые чистые солнечные лучи ласкают поверхность горы. Она зеленеет разнообразными деревьями, богата рощами и разноцветными лугами, оглашается пением разнообразных птиц; там порхают вокруг цветов рои пчел и наполняют воздух тихим жужжаньем. Все это как бы сплетается в одну удивительную, узорчатую ткань, доставляющую наслаждение не весной только, но во всякое время и пору: все четыре времени года соединяются здесь в непрерывный ряд удовольствий и наслаждений для человека, особенно когда раздается из середины рощи утреннее пение соловья, который как бы воспевает Господа вместе с монахами. Местность орошается многими источниками природных вод; ручейки тихо и тайно друг от друга выбиваются из недр земли, соединяются в поток и тихо журчат, будто бы выполняя особое назначение, чем дают полную возможность монахам возносить тихие молитвы к Богу. Гора доставляет желающим проводить на земле небесную жизнь большое удобство и в отношении покоя, и в отношении продовольствия. Море, окружающее гору, придает ей еще

больше прелести и удобства, не позволяя ей быть вполне островом и затрудняя чрез перешеек сообщение с материком. Словом, всюду здесь видны признаки добродетели и в природе, и в подвижничестве обитателей». Новейшие путешественники в таких же ярких красках изображают природу Афона. Они восхищаются его живописным видом, прекрасным местоположением, роскошной растительностью (здесь произрастают деревья лимонные, апельсиновые, грушевые, ореховые, каштановые и виноград), мягкостью климата и находят, что в этих отношениях А. не уступает наиболее привлекательным местам Европы. Один из них, француз Беллоний, прямо говорит, что во всей вселенной он не встречал места более спокойного, живописного и удобного для отшельнической жизни, чем А. В истории греко-восточной церкви А. имеет весьма важное значение, так как он был центром византийско-восточного монашества, главным пунктом религиозно-созерцательной жизни греческого и славянского востока, его святой горой (ἁγίος Ὄρος), а вместе с тем, главной хранительницей церковного предания и христианского просвещения, неборимой твердыней православия, Ватиканом востока; такое же значение А. в известной мере сохраняет и в настоящее время.

Точно установить время появления монашества на А. чрезвычайно трудно, по отсутствию ясных документальных сведений об этом. Сами афониты относят появление *христианства* на св. Горе ко временам апостольским, начало же *монашества* приурочивают ко временам императоров – то Антония Каракаллы (211–219 г.), то Константина Великого (306–337), то Феодосия Великого (379–395 г.), то царицы Пульхерии (V в.) и т. д. Но все эти сказания носят легендарный характер. На основании их относительно афонского монашества можно высказать предположение, что оно получило начало в глубокой древности, в первые же времена после возникновения христианского иночества на востоке. С полной же достоверностью об афонском монашестве древнего времени можно сказать только то одно, что оно было кратковременно, так как между 670 и 676 годами А. был опустошен арабами.

Вслед за этим, в том же 676 году, А., по мнению русского ученого епископа Порфирия Успенского, был отдан императором Константином Погонатом для обитания монахов, которые вскоре поселились и на перешейке, и на самой горе. Одни из них вели киновиальный образ жизни, другие отшельнический. Первые построили себе несколько монастырей, один из коих, называвшийся «Кафедра Старцев», стоял во главе афонских обителей; в нем было учреждено центральное управление аф. монашества, находившееся в руках прота, или первого, и его совета. Первоначальные аф. монастыри были небогаты и отличались малыми размерами. Что касается анахоретов, то они подвизались преимущественно в многочисленных пещерах и лесах А. Из них особенно известен св. Петр, живший на А. 53 года (681–734); его считают первым безмолвником (ήσυχαστήρ) св. Горы.

Иноческие поселения на А. значительно увеличились в период иконоборческих смут (VIII в.), когда монахи, почитатели икон, были гонимы нечестивыми императорами. Спасая от огня церковную утварь, мощи и книги, они бежали с ними в безопасные места и, между прочим, на малодоступный А. Но недолго продолжалось на А. благополучие монахов; в 830 г. св. Гора вторично подверглась арабскому опустошению. Вторично запустение А. было очень непродолжительно: от 842 г. мы имеем достоверное известие об афонских монахах византийского писателя Иосифа Генесия, а во второй половине IX в. на А. было уже очень много иноков. Они вели, по преимуществу, анахоретский образ жизни и подвизались у самой вершины А., в пещерах, шалашах и убогих хижинах. Между ними прославились подвигами Иосиф, Иоанн Колов, Симеон, Онуфрий и особенно Евфимий, который считается вторым, после св. Петра, основателем афонского монашества, так как он много содействовал развитию и упрочению иночества в разных пунктах А., несмотря на то, что во второй половине IX в. св. Гора неоднократно подвергалась арабским набегам. При византийском императоре Василии Македоняnine (867–886 г.) монахи окончательно водворились на А. и с того времени непрерывно здесь пребывают вплоть до наших дней. В 869 г.

препод. Иоанн Колов построил здесь каменный монастырь, но не на самой горе, а на узком афонском перешейке, близ крепости Ериссо, а в 872 г. исхлопотал у императора грамоту, которою весь афонский полуостров уступался в исключительное пользование монахов, причем миряне не имели права нарушать их спокойствие и уединение. В 887 г. император Лев Мудрый дал афонским инокам новую грамоту, которою разрешалось монастырю Иоанна Колова пользоваться некоторыми соседними имениями, данными ему при основании, а всем анахоретам А. предоставлено право свободы и независимости. В 934 г. при имп. Романе Старшем афонские монахи были освобождены от всяких податей и повинностей, от боярских и епископских притязаний всякого рода.

С 960 история А. становится более ясной сравнительно с прежней. Около этого времени сюда пришел инок Афанасий, на которого должно смотреть, как на главного основателя и устроителя монашеской жизни на А., первого ее законодателя. Этот Афанасий родился (около 920 г.) в Трапезунте, учился и служил в Константинополе, подвизался сперва на горе Кимине в Вифинии (в Малой Азии), под руководством препод. Михаила Малеина (см. о нем особо), а потом тайно удалился на А. В житии св. Афанасия рассказывается, что, прибыв на св. Гору, он обошел ее и, осмотрев ее обитателей, которых в ту пору было немного, вследствие набегов агарян, – разузнал об их суровом образе жизни, об их пустынном и безмятежном житии, дивился и радовался, глядя на них; он вполне уверился, что приблизился к горам небесным, и возносил великую благодарность к Богу, своему путеводителю, приведшему его на гору Свою и в селения Свои. Ибо подвижники А. не пахали и борозды не взрывали, не имели ни вола, ни лошака, ни иной тяглой скотинки, ни даже собачонки, но, сложивши шатры из жердей и накрыв их собранной травой, там проживали летом и зимой, перенося удары ветра. Если когда и случалась надобность перенести кое-что с места на место, то они сами несли обязанность тяглого скота. Вся пища их, после духовного или телесного подвига, была простая и совсем горная, если только можно назвать телесною такую пищу, которую вкушают почти

что бесплотные и бескровные тела. Собирая плоды диких деревьев, они подносили сами себе этот незатейливый обед, кроме разве такого случая, что кое-кто из них примет подаяние из судна, откуда-нибудь приставшего, благословения ради. Так, у некоторых было издавна заведено, что, когда миряне привозили им пшеницу или просо, или какое-либо другое зерно, то променивали это на овощи; но это делалось редко, осторожно и со страхом, вследствие набегов сарацин, водворившихся на острове Крите. Обозрев А., Афанасий поселился в монастыре Зигу, где прожил около года, а потом удалился в местность Мелана на южной оконечности А., при подошве его, и усердно предался здесь аскетическим подвигам. Слава о новом подвижнике быстро распространилась по А. и привлекла к нему многих учеников. О тайном местопребывании Афанасия узнали и мирские его друзья, в частности военачальник византийской армии, а после император Никифор Фока (963–969 г.), с которым Афанасий познакомился во время подвижничества на Кимине. Никифор очень любил монахов и сам склонен был к монашеской жизни. Узнав о том, что его друг Афанасий подвизается на А., он убедил его построить здесь монастырь, рассчитывая впоследствии и сам сделаться членом его братства. На деньги, данные Никифором, Афанасий построил монастырь и при нем церковь во имя Пресвятой Богородицы, больницу и странноприимницу, провел сюда водопровод и приобрел значительные имения в пользу монастыря. Но Никифору Фоке не удалось сделаться афонским иноком: в 963 году, когда обитель еще не была вполне устроена, он занял византийский императорский престол. В звании императора Никифор очень много покровительствовал Афанасию и его монастырю. В последнем под руководством Афанасия, было сосредоточено до 80 монахов. Для упорядочения их внутренней жизни он написал устав, который потом был подтвержден императором Никифором. Устав проповедовал кинувильный образ жизни. Все монахи должны были жить в монастыре, за исключением пяти, наиболее добродетельных иноков, которые могли жить анахоретами в особых келлиях, но на монастырском содержании. Все они

должны находиться в безусловной зависимости от игумена и свято чтить его волю. Игумен, для всех иноков – отец и глава. Между собой же иноки – братья и друзья. У них должна быть общая одежда и трапеза, общие часы молитвы и труда. Штат братии был определен в 120 человек. Так возникла *Афонская Лавра св. Афанасия*, которая была в рассматриваемое время первым значительным монастырем А., наиболее благоустроенным с внешней и внутренней стороны, с большим братством, жившим по началам киновии, тогда как прежде афонские монахи вели преимущественно отшельнический образ жизни, жили в шалашах и пещерах, не обрабатывали земли и подвергались опасности голодной смерти.

Но порядок монашеской жизни, введенный на А. св. Афанасием, вызвал сопротивление со стороны анахоретов, которые в монастырском общежитии с неизбежным материальным обеспечением иноков и заботами их об этом обеспечении увидели нарушение монашеских принципов и отступление от подлинной святости. Посему анахореты в 970 г. отправили к императору Иоанну Цимисхию депутацию с жалобой на Афанасия за то, что он нарушил древние обычаи А. и поселил среди ее обитателей несогласия. Император поручил рассмотреть дело игумену Студийского в Константинополе монастыря Евфимию, которому и удалось водворить на А. мир и согласие. При участии всех игуменов А. Евфимий составил устав, известный под именем «трагос», коим утверждено равноправие на А. как киновитства, так и анахоретства, причем одиночное отшельничество дозволено только наиболее опытным инокам. В 971 г. этот устав был утвержден имп. Цимисхием. Из него видно, что в указанное время вся Аф. гора, от перешейка до вершины, была населена монахами, число коих доходило до 600. Они принадлежали к народностям греческой, грузинской, армянской, славянской и римской. Иные из них жили уединенно в так наз. исихастириях или убежищах безмолвия, рассеянных по монастырским владениям и зависимых от монастырей, а другие в обителях, устроенных по началам киновии. Главное управление Афонских монахов находилось в *Карее*, в местном иноческом учреждении,

называвшемся Протатом или Срединою, и было вверено проту вместе с собранием игуменов всех афонских монастырей. Управлению принадлежала судебно-законодательная власть. Собрания протата происходили трижды в год: в праздники Рождества Христова, св. Пасхи и Успения пр. Богородицы. *Карейский протат* возник еще около 886 г., а в X в., при участии св. Афанасия, он получил более постоянную и прочную организацию.

Св. Афанасий, введший на А. общежительное подвижничество, не остался без последователей: еще при его жизни на А. было воздвигнуто несколько других замечательных общежительных монастырей и прежде всего *Иверский* или *Грузинский*, лежащий на юго-восточном склоне А., на берегу моря. Происхождение этого монастыря связано с именами грузинского куропалата Иоанна и знаменитого византийского полководца Торникия. Они вместе с другими грузинами прибыли на А. около 965 г. и сперва жили в лавре Афанасия. Но потом им стало здесь тесно и они задумали построить свой монастырь. В 980 г. Иоанн Ивир выпросил у императора Василия Болгаробойцы полуразрушенный монастырек Климента и начал основывать здесь свою обитель. На помощь к нему пришел полководец Торний, который, с разрешения императора, употребил на постройку нового монастыря всю богатую добычу, отнятую им у мятежника Варды Склира. Монастырь был окончен постройкою в 985 г. и вскоре приобрел от различных жертвователей большие владения. Сначала Иверская обитель была посвящена св. Иоанну Предтече, а потом соборный ее храм был устроен в честь Успения Богоматери. Монастырь находился под непосредственным покровительством византийских императоров и был независим от власти прота св. Горы. Владея весьма большими имениями в Македонии, Элладе и Иверии, он привлекал в свои стены многочисленных постриженников из грузин, абазгов и лазов. Монастырь, после своего возникновения, был прекрасно устроен и с внутренней стороны, чем он обязан своему ктитору и первому игумену Иоанну Ивиру и его сыну и преемнику по игуменству Евфимию.

Немного после основания Иверского монастыря, на А. прибыло много латинских монахов из Рима и других городов. Они сначала подвизались в греческих обителях, а потом воздвигли свои собственные монастыри, один из коих назывался *Каракалским*, по имени своего ктитора, римского монаха Антония Каракалла. Он был построен южнее Иверского монастыря, на берегу моря и посвящен апостолам Петру и Павлу.

К 980 г. относится первое известие и о монастыре *Кутлумушском*, который находится среди северо-восточного склона А. Кто был ктитором Кутлумуша и когда именно он основан, достоверных известий нет. Можно лишь предполагать, что происхождение его связано с именем или одного из членов византийской фамилии Кутлумушей, или же какого-нибудь выходца из фессалийского села Кутлумуш. Главный храм монастыря сооружен в честь Преображения Господня около 1279 г. Кутлумушский монастырь был обновлен монахом Дионисием.

В конце X в. на А. были возобновлены и некоторые старые монастыри, занимавшие потом очень видное место в ряду афонских обителей. Раньше других восстановлен на северо-восточном склоне А., близ моря, монастырь *Ватопедский*, основание коего приурочивается преданием к первым временам существования монашества на востоке и связано с именем императора Феодосия Великого. Его история до половины IX в. представляет картину постепенного упадка вследствие разорений его то арабами, то морскими разбойниками. С 870 г. началось сравнительно лучшее состояние Ватопеда, тем не менее и тогда он находился в жалком состоянии. Наконец, в самом конце X в. он был приведен в блестящее состояние. В это время на А. прибыли из Адрианополя три благородные мужа Афанасии, Николай и Антоний с искренним желанием построить здесь собственный монастырь и постричься в нем в монахи. О своем намерении они заявили преобразователю А. св. Афанасию и просили у него совета. Св. Афанасий, взамен постройки нового монастыря, посоветовал им возобновить древний Ватопедский монастырь, предварительно показав им

«лепоту положения его и разрушение, еже ему сотвориша сарацины», и пророчески возвестив им, что «многократную имут восприяти от Бога мзду, аще сей монастырь обновят» (Василий Григорович Барский). Совет понравился пришельцам и они с искренним расположением совершили это святое дело между 980–997 г., построив главный храм монастыря в честь Благовещения. С того времени Ватопед стал процветать, приобрел первостепенное значение на А., имел многолюдное братство и был прекрасно устроен с внутренней стороны. Иноки жили здесь по уставу св. Афанасия, введенному еще при ктиторах обители.

Кроме Ватопеда, на А. был восстановлен монастырей во имя св. Николая Чудотворца, прозванный *Ставроникитой* и находящийся на берегу моря, севернее Иверского м. Возникновение о того монастырька приурочивается ко времени императора Константина Погоната (680 г.). В 830 году, после арабского нашествия, он запустел и был возобновлен только в X в. усердием одного монаха, родом из богатой византийской фамилии Ставроникита.

Из одного афонского акта от 992 г. видно, что в это время на юго-восточном склоне А. существовал также монастырь *Филофея*. И этот монастырь возник вскоре после 680 г., когда весь А. был отдан Константином Погонатом во владение монахам. Строителем его был инок Арсений. Монастырь сначала назывался Фтерийским и в VIII–IX веках неоднократно подвергался арабскому разорению. В 870 г. монастырь был обновлен монахом Филофеем, по имени коего и получил второе наименование. В конце X в. он принадлежал к числу наиболее благоустроенных святогорских монастырей.

В последние годы X в. на А. стали известны и монастыри Есфигменский и Зографский. Монастырь *Есфигменский* (на северо-восточном склоне А.) своей древностью не уступает ни одному из древнейших святогорских монастырей. Предание приписывает его основание царице Пульхерии. При Константине Погонате братство этого монастыря составилось из жителей фессалийского села Сфиги, от которого обитель и получила наименование. С 830 по 870 г. Есфигмен находился в

запустении, вследствие арабских набегов, и заселился только в начале X в. История его до конца этого века очень темна. Только в самые последние годы X в. имя Есфигмена начинает встречаться в афонских актах наряду с другими святогорскими монастырями. Главный его храм устроен в честь Вознесения Господня.

Что касается монастыря *Зографского*, то ктитором его был греческий монах Георгий Зограф, т. е. живописец. Он основал его в 911 г. при импер. Льве Мудром на северо-западном склоне А., недалеко от перешейка, устроив главный храм во имя св. Георгия. В X в. Зографский мон. был невелик и беден; в нем тогда жили исключительно греческие монахи.

Наконец, в рассматриваемое время был восстановлен и монастырь *Кастамонитский* (на северо-западной стороне А.), основание коего относится к VII веку и приписывается некоему выходцу из малоазийского города Кастамони.

Вообще, в конце X в. по примеру св. Афанасия и под его руководством на А. было построено много новых и восстановлено много старых монастырей, одни из коих находились на афонском перешейке, а другие на самой горе А. Молва об А., как монашеском рае, распространилась по всей византийской империи и даже на западе; отовсюду сюда собирались любители строгой аскетической жизни. В год смерти св. Афанасия (1001 г.) на А. собралось уже до трех тысяч монахов, которые принадлежали к различным народностям, с преобладанием греческой.

После кончины св. Афанасия, трудами которого афонское монашество было преобразовано, упрочено и усилено, оно быстро пошло по пути блестящего развития. Его процветанию много содействовали и современные византийские императоры, которые снабжали монахов деньгами, дарили в пользу монастырей недвижимую собственность и освобождали их, посредством грамот, от различных повинностей. Но в середине XI в. на А. возникли некоторые неполадки, о которых афонские старцы нашли необходимым уведомить императора Константина Мономаха. Последний отправил на А. монаха Косьму Цинцулука, которому удалось умиротворить святогорцев

и составить, при участии афонских игуменов и старцев, новый устав для А.; этот второй Афонский устав был утвержден импер. Константином Мономахом в 1046 году. В уставе 1046 г. А. называется *Святою Горю* (то ἁγίον ὄρος). Здесь в то время было до 180 монастырей и громадное число монахов; в одной лавре св. Афанасия их было 700. Иноки принадлежали к различным национальностям: греческой, грузинской, армянской, латинской. Между 1046 и 1049 г. на А. поселились еще болгарские монахи. Они пришли сюда во главе с игуменом Селинским Иоанном и заняли греческий монастырь Зографа. С того времени Зограф сделался национальным болгарским монастырем. Из монастырей, кроме упомянутых выше, наиболее известными были: св. Никифора, Ксиропотамский, Дохиарский и Ксенофонов. Обитель св. Никифора, по преданию, была основана царицей Пульхерией (ум. 451 г.) и сначала именовалась Стратоникийскою. Во время арабских нашествий на А. в VIII и IX в. она запустела и возобновлена только после 870 г. под названием Никифоровой. Во второй половине XI века она получила имя *Ксиропотамской*, которое удержала и до настоящего времени. Монастырь находится на западном береговом склоне А., главный его храм устроен во имя сорока Севастийских мучеников. Монастырь Ксиропотамский был построен в половине X в. болгарским царем Петром для монаха Павла Ксиропотамского, происходившего из богатой византийской фамилии Рангаве, в благодарность за его апостольские труды в Болгарии и Сербии. Немного ранее 1071 г. название этого монастыря Ксиропотам было перенесено на вышеупомянутую Стратоникийскую обитель, а ему дано наименование *Павловского*. Это произошло таким образом. Незадолго до 1071 г. обитель Стратоникийская опустела или по недостатку материальных средств, или вследствие разорения ее пиратами. Тогда, по распоряжению прота св. Горы, в нее перешло несколько монахов из Ксиропотамского монастыря, построенного для препод. Павла. От них то она и стала прозываться Ксиропотамскою, а прежний их монастырь удержал имя первого своего игумена препод.

Павла. Монастырь помещается на юго-западной стороне А.; главный его храм сооружен в честь Сретения Господня.

Монастырь *Дохиарский* был основан ранее 738 г. неким Дохиаром на северо-западной стороне А., близ пристани Дафны. В первой половине XI в. он был обновлен игуменом Евфимием. Но в 1044 г. Дохиар был razорен арабами. Евфимий, едва спасшись от смерти с несколькими своими собратиями, приобрел потом соседний монастырь Архангела Михаила в нагорной части А. и поселился здесь со своими учениками. В 1078 г. сюда пришел племянник Евфимия Николай, любимец византийского императора Никифора Вотаниата, и постригся здесь в монахи с именем Неофита. Он потом был игуменом Дохиара и соорудил здесь новый весьма красивый храм во имя Архангела Михаила. – *Ксенофонтов* монастырь был построен препод. Ксенофонтом, современником св. Афанасия, во имя великомученика Георгия, на северо-западном склоне. К середине XI в. он пришел в некоторый упадок и вновь был устроен византийским евнухом и великим друнгарием (адмиралом) Стефаном, постригшимся на А. с именем Симеона. Его попечением и щедротами, при денежной помощи императора Никифора Вотаниата, был обновлен и украшен монастырский храм, сооружена ограда, увеличено число монастырских келлий, иноков собрано до 55 человек и к прежним имениям прикуплены новые.

Устав 1046 г. запретил принимать в афонские монастыри скопцов и безбородых, а также строить большие суда, на которых монахи могли бы с торговыми целями плавать в Константинополь и другие города; позволялось иметь лишь небольшие лодки. Безусловно запрещалось монахам продавать мирянам строевой лес, доски и смолу, обращать Карею в торговое место и иметь скот.

Со времени издания устава 1046 г. А. стал поистине святой горой, местом самого строгого аскетизма и самой высокой религиозно-созерцательной жизни. Мирские занятия, женщины, пиршества были навсегда изгнаны из его пределов. Там не было различия между рабом и господином, там царили истинная свобода и справедливость. Ни одно живое существо там не

рождалось, а только умирало. Под руководством этого устава, а также при содействии византийских императоров, афонское монашество быстро продолжило расти и укрепляться. С каждым годом увеличивалось здесь число новых и реставрированных обителей, а монахи считались тысячами. Наибольшего развития афонское иночество достигло в царствование византийских императоров Алексея (1081–1118 г.), Иоанна (1118–1143 г.) и Мануила (1143–1180 г.) Комнинов, которые высоко ценили святогорцев и различными средствами им покровительствовали. Особенно благоволил к ним император Алексей. Занявши в 1081 г. византийский престол, он послал афонитам следующее письмо: «Святые отцы, обитающие на божественной и святой Горе! Знайте, что как Константинополь есть царь городов и выше всех их, так и царственнейшая и божественная Гора ваша превосходит все горы вселенной, вы же, по Писанию, наш свет и соль. Мы так думаем и так верим. И не только царство христиан, но и все, вокруг нас живущие, народы вместе с нами радуются вашей жизни по Боге. Итак, радуйтесь и молитесь о нашей державе и о всем мире. Честные же и святыя молитвы ваши да подарятся нам и помогут в час нашего исхода». А в 1095 и 1097 г. император Алексей узаконил, чтобы А. был свободен и независим от всякой власти – гражданской и церковной, даже патриаршей, и подчинялся одному только императору. Ближайшее высшее управление афонскими монастырями возлагалось на прота и совет игуменов, при нем состоящий. Епархиальной власти представлялось только право хиротонии афонских священников и диаконов. Такого же рода были отношения к А. и со стороны Иоанна и Мануила Комнинов. Царствование последнего замечательно, между прочим, событиями, касающимися истории Русского на А. монастыря. Стремление русских людей на А., как в высшую школу христианского подвижничества и благочестия, было современно просвещению России христианской верой: известно, что отец русских иноков св. Антоний, до водворения своего в Киеве (1051 г.), жил на А. Путешествие препод. Антония на А., конечно, не могло не возбудить в русских подражания и остаться бесследным. И действительно, теперь

положительно известно, что еще в первой половине XI в., после 1043 г., русские уже имели на А. свой особый, с правами самостоятельности, монастырей, известный под именем «Богородицы Ксилургу», с придаточным названием монастыря Руссов, с храмом во имя Успения Богородицы. В царствование Алексея Комнина русские монахи стеклись на А. в таком количестве, что царь окончательно передал им во владение обитель Ксилургу. При Мануиле Комнине этот монастырь оказался тесным для русского братства. Ввиду этого, русские иноки, чрез своего игумена Лаврентия, обратились в 1169 г. к проту св. Горы и его совету с просьбой дать им один из больших Афонских монастырей, «ради его устройства и своей пользы». Прот Иоанн и весь собор, зная усердие русских к обновлению и украшению монастырей, и приложив к ним слова Спасителя: «добрый рабе и верный, о мале был еси верен, над многими тя поставлю», «по долгом рассмотрении и общем рассуждении», решили «дать, передать и отдать» руссам монастырь во имя св. великомученика Пантелеймона, называвшийся еще обителью Фессалоникийца и находившийся на северо-западной стороне А.; этот монастырь был весьма беден и близок к совершенному исчезновению. Тем не менее русские были очень обрадованы таким решением собора, который постановил также оставить во владении русских иноков и обитель Ксилургу. По этому поводу был составлен соответствующий письменный акт. С того времени (1169 г.) русские иноки навсегда получили право гражданства «в великой пустыне А.» В деле благоустройства обители Пантелеймона русским инокам немало содействовали сербские короли, а также болгарские монахи, подвизавшиеся в монастыре Зографском.

Конец XII в. ознаменовался в истории А. возникновением второй славянской обители, сербской, называемой *Хиландарь* или *Хилендарь* (на северо-восточной стороне св. Горы). Ктиторм его был родоначальник царского дома Неманичей, великий сербский жупан Стефан Неманя, в монашестве Симеон, прибывший на А. в 1197 г. для сожителства с любимым своим сыном-царевичем Растко, впоследствии знаменитым сербским архиепископом св. Саввою. Царевич

Растко еще в 1186 г. оставил родительский дом и скрылся на А., в русский монастырь. Здесь он, презрев «вся красная мира» отечество, царство, богатство и славу, принял в том же году иночество и с высоты монастырского пирга сбросил посланным за ним в погоню лицам свою мирскую одежду, объявив им о своем пострижении. Из Руссика Савва, по воле прота св. Горы, был перемещен в Ватопед. Сюда-то и пришел для сожительства с ним престарелый его отец инок Симеон, оставив царство второму своему сыну Стефану. Здесь же у Симеона и созрела благая мысль основать для сербских монахов свой особый монастырь. Сербский монастырь был не вновь построен Симеоном, а только восстановлен им из развалин одного старого монастыря, носившего имя Хиландарь и посвященного Богоматери. Этот монастырек по своему происхождению относится к первым временам появления монашества на А., но в конце XII в. он представлял одни лишь развалины. Симеон в 1198–1 199 г. обновил его и обогатил, приписав к нему много недвижимых имуществ. Византийский император Алексей III, со своей стороны, подарил монастырю несколько владений и дал ему право быть и именоваться царским и в управлении не зависеть ни от прота, ни от других монастырей. По смерти Симеона (1200 г.), Хиландарь по завещанию перешел во владение св. Саввы, при котором он еще более был устроен с внешней и внутренней стороны; препод. Савва дал ему свой общежительный устав, явившись чрез то законодателем для славянских монахов, как прежде св. Афанасий был законодателем для монахов греческих. Царственные ктитории Хиландаря – Симеон и Савва обновили также монастыри Ватопедский, Каракалл, Ксиропотам и Филофея и посему называются вторыми ктиторами и этих монастырей.

В конце XII и начале XIII в., в царствование византийской династии Ангелов, число афонских монастырей значительно умножилось. Этому отчасти содействовали бедствия империи, побуждавшие византийских монахов массами оставлять Константинополь и другие монашеские пункты, страдавшие от внешних и внутренних врагов, и бежать на А., который находился вдали от мирской суеты и неурядиц. Жизнь

византийского монашества постепенно стала отливать на св. Гору, которая начинала приобретать значение главного центра монашеской жизни Византии и славянских стран. К началу XIII в. А. был весь усеян монастырями, так что казался одним большим монастырем. Единством духовных целей А. роднил все племена и соединял в одну общину представителей разных народностей. Здесь не было вражды ни национальной, ни религиозной, здесь исчезал всякий антагонизм. Все стремились к одной цели – вечному спасению, для всех А. был самой высшей школой православно-христианского подвижничества. Это был монашеский рай или, по словам римского папы Иннокентия III, место святое, дом Божий и врата небесные. Неудивительно, что в этот рай стремились тысячи любителей аскетизма, из которых образовался особый иноческий мирок, как бы отдельно иноческое государство, ограниченное пределами А., со своим законоположением и порядками. Судя по настоящему, афонскому монашеству предстояло и блестящее будущее. Но в 1204 г. в истории А. наступила другая пора.

В упомянутом году Константинополь, как известно, был завоеван крестоносцами и здесь возникла латинская империя. Латинское завоевание распространилось и на область Фессалоникийскую с св. Горой А., где получил господство Монферратский маркиз Вонифантий. В церковном отношении А. был подчинен непосредственно самому римскому папе Иннокентию III, а ближайшее о нем попечение было вверено некоему Севастийскому латинскому епископу. Этот епископ, живя на А., весьма грубо и дерзко обращался с монахами, угнетал их и препятствовал нормальному развитию монастырей и монашеской жизни. Едва монахи освободились от притеснений этого епископа, как подверглись новому, более ожесточенному гонению со стороны другого врага. На юго-западной стороне А. какой-то франк построил крепость, набрал шайку разбойников и совершал с ними отсюда постоянные набеги на монастыри, число коих простиралось до 300, грабил в них деньги, золотую и серебряную утварь, а монахов подвергал страшным мучениям. Бедствия монахов были так сильны, что побудили их обратиться со смиренной просьбой к папе

Иннокентию III принять А. под «покровительство свое и блаженного Петра». Просьба их была уважена, и это спасло А. от безумного разорения латинянами. Тем не менее положение А., во время латинского господства, было беспокойно и исполнено многих тревог и бедствий. Жизнь монахов улучшилась лишь после того, когда А. был освобожден от латинян и перешел под власть болгарских царей Асеня II (1218-1241 г.) и Калимана (1241–1246), которые вновь подтвердили независимость А. от церковной власти Солунского митрополита и Иериссовского епископа, благодетели монастырям, особенно Лавре и Зографу, и покровительствовали монахам, число коих доходило до трех тысяч; около 1240 г. *Зографский* монастырь при содействии Асеня был вновь построен на том же месте и вскоре был возведен на степень наиболее значительных монастырей А. В это же время, благоприятное для болгарских монахов, Афанасий Протат передал греческий монастырь св. Николая на юго-западной стороне А. болгарским инокам, во главе с Григорием; этот Григорий, вместе с подвижниками, обновил его и благоустроил; с этого времени и доныне он называется *Григориат*; главный его храм посвящен св. Николаю Чудотворцу. В половине XIII в. греческий император Иоанн III Дука Ватаци освободил А. от болгарской зависимости. Под властью Никейских греческих императоров А. пользовался сравнительным благополучием. Особенно много покровительствовал ему в первые годы своего царствования и после освобождения Константинополя от латинян в 1261 г. император Михаил VIII Палеолог (1259–1282 г.), который дарил монастырям новые имения, подтверждал за ними право на прежние владения, высоко ценил подвиги монахов. Но с 1267 г. отношения императора к А. резко изменились. Дело в том, что по соображениям политическим и личным Михаил Палеолог захотел ввести на Востоке унию с церковью римской, которая формально и состоялась на Лионском соборе 1274 г. Однако это незаконное дело императора встретило сильное противодействие со стороны народа, духовенства и монахов Византии. В частности, монахи афонские, когда импер. Михаил прислал им, еще до

формального введения унии, приказ поминать на богослужении римского папу, признавать его главенство в делах церковных, представили ему около 1272 г. вероисповедное послание, в котором осудили все нововведения римской церкви, отказались принять унию и признать папу главой церкви и убеждали царя крепко держаться православной греко-восточной церкви. За свои привязанности к истинной вере и церкви монахи А. подверглись со стороны униатов страшным бедствиям. По приказанию царя, в октябре 1280 г. на А. прибыли, для введения унии, ее греческие приверженцы вместе с латинским духовенством. Явившись, прежде всего, в лавру св. Афанасия, они встретили здесь радушный прием. Но в монастыре Иверском иноки отказались принять унию. Тогда паписты, выделив греков из среды иноков Ивера, утопили их в море, грузин отправили в Италию, а монастырь ограбили. В монастыре Ватопедском также было оказано сопротивление унии, и монахи его были все повешены. Из Ватопеда латиняне прибыли в Зограф, где сожгли за сопротивление унии 26 монахов. В Карее были изрублены мечом прот св. Горы и все подвизавшиеся здесь старцы, церковь была сожжена и келлии ограблены. В монастыре Ксиропотамском, под влиянием мучений и угроз, латиняне встретили сочувствие унии со стороны монахов, но ночью произошло землетрясение и разрушило храм и монастырь. Это устрало латинян и они уехали с А.

В первые годы царствования преемника Михаила Палеолога, императора Андроника Старшего (1281–1328 г.), А. несколько оправился от прежних бедствий. Но в 1285 г. он подвергся набегу морских разбойников, которые и ограбили некоторые из местных монастырей, а многих монахов умертвили. Около 1304 г. А. был опустошен турками, а в 1308 г. подвергся нашествию каталонцев. В следующие годы царствования Андроника А. не подвергался вражеским набегам и монахи жили спокойно, под покровительством императора, который оказывал им всякие милости. В 1310 году здесь был начат постройкою новый монастырь – *Пантократор*, на восточной стороне А., близ моря. Строителями его были братья

Алексей Стратопедарх и Иоанн Приммикирий. В 1313 году в монастыре были уже построены – соборный храм в честь Преображения Господня, братская трапеза и несколько келлий, поэтому монастырь Пантократорский был уже включен в число главных святогорских обителей. В последующее время монастырь достиг полного благоустройства. В 1313 г. на А. совершилось другое весьма важное в его истории событие: император Андроник Старший отказался от непосредственного управления А., которое принадлежало византийским императорам по хрисовулу Алексея Комнина, и подчинил его власти Константинопольского патриарха, определив особым сигиллием, чтобы прот св. Горы получал благословение на власть от патриарха; в то же время вселенский патриарх Нифон дал афонскому проту право носить во время богослужения набедренник и палицу, коих прежде он не имел. Благодаря новому покровительству, афонские монастыри имели возможность успешнее достигать благосостояния, причем содействие вселенских патриархов выражалось в благоустройстве преимущественно внутренней их жизни, а щедроты византийских императоров изливались главным образом на материально-экономический их быт. Из Константинопольских патриархов XIV и XV вв. более других им покровительствовали – Нифон, Каллист, Филофей, Нил, Матфей и Иосиф, а из императоров им оказывали милости преимущественно – Андроник Младший (1328–1341), Иоанн Палеолог (1341–1376), Иоанн Кантакузин, Мануил II (1391–1425 г.) и другие. Много щедрот излилось на А. и от сербского царя Стефана Душана, под властью которого он некоторое время был; в 1347 г. Стефан был на А. вместе с супругой Еленой, богомольствовал во всех тамошних монастырях, больших и малых, и по-царски одарил их. В конце XIV в. на А. возникли два новые монастыря Симопетрский и Дионисиатский. Монастырь *Симопетра* или Симонопетра (на западной стороне А.) был построен, собственно, в первую эпоху афонского монашества (680–870 г.) и в половине XI в. был одним из больших монастырей А. В первые годы занятия А. латинянами монастырь запустел. Вновь восстановил его, между 1367 и 1371

годами, сербский деспот Иоанн Угlesh, в благодарность за исцеление его дочери преподобным Симоном, некогда подвизавшимся в маленькой обители на месте нынешнего монастыря. Что касается *Дионисиата*, который считается самым молодым из существующих ныне на А. монастырей, то и его основание относится, вероятно, к более древнему времени; по крайней мере, из афонских актов видно, что монастырь с именем Дионисия существовал еще в конце X в. Между 1375 и 1380 г. его восстановил препод. Дионисий на средства, данные трапезунтским императором Алексеем III Комнином; храм монастыря, находящегося на юго-западной стороне А., был сооружен во имя Иоанна Предтечи.

Но, несмотря на покровительство византийской гражданской и церковной власти, А. в конце XIV и начале XV в. не имел прежнего цветущего состояния. Причиной тому были, прежде всего, частые набеги на А. морских разбойников и турок, которые грабили и разоряли монастыри, уводили в плен монахов, разгоняли и убивали их. Византийское правительство не имело сил защитить св. Гору от внешних врагов, так как само всецело было поглощено борьбой с турками, которые постепенно завоевывали у Византии города и области, к тому же в недрах империи шла ожесточенная внутренняя борьба между различными претендентами на византийский престол. Внутренняя неурядица, далее, существовала в данное время и на А., среди местных монахов. Разумею религиозно-философское движение, выразившееся в споре двух партий – паламитов и варлаамитов по вопросу об энергиях существа Божия и о свете, воссиявшем из преобразившегося на Фаворе Иисуса Христа. Партия паламитов, состоявшая главным образом из исихастов или безмолвников А., группировалась вокруг афонского подвижника Григория Паламы, впоследствии архиепископа Фессалоникийского, а во главе противной партии стоял монах-калабриец Варлаам. Борьба этих партий (см. об этом особо) волновала А. почти в течение всего XIV в. и внесла в его внутреннюю жизнь много нестроений. Кроме этих споров, А. в XIV в. был взволнован и ересью богомилов (см. о ней особо), приразившейся к некоторым из его подвижников. Ввиду

этих, и других неурядиц, Константинопольский патриарх Антоний послал на А. в 1394 г. особую грамоту касательно власти прота и должном отношении к нему со стороны игуменов монастырей, а император Мануил дал А. в 1406 г. новый устав, регулирующий его внутреннюю жизнь.

В 1453 году Константинополь был завоеван турками, под власть коих в том же году перешел и А. Св. Гора при завоевании была пощажена турками от разорения и получила право свободно совершать христианское богослужение и проводить иноческую жизнь под управлением прота. За это Афонские монахи обязаны были платить турецкому правительству подать подушную и десятинную. Для сбора ее и для полицейского надзора на А., после его завоевания, был водворен в Карее турецкий чиновник ага, который получал жалованье от монастырей. В первое время после турецкого завоевания положение афонских монахов было сравнительно благополучно, так как монастыри по-прежнему владели имуществами, приобретенными в византийскую эпоху, и по-прежнему посвящали себя молитве и подвигам, под покровительством вселенского патриарха. Лишь изредка монахи подвергались набегам турок и преследованиям со стороны турецких властей. Так, в 1534 году турецкие разбойники напали на Есфигмен, ограбили его и разорили церковь и келлии, а монахов взяли в плен. Но при турецком султани Селиме II (1566–1574 г.) А. постигло большое бедствие. Султан объявил все имения афонских монастырей вакуфами, т. е. принадлежащими государству, причем эти имения могли сдаваться в аренду частным лицам, а равно, и монастыри могли их арендовать и покупать. Это распоряжение было крайне разорительно для монастырей, так как они не имели средств выкупить всех, раньше принадлежавших им, имений, и вследствие этого впали в крайнюю бедность. Тогда открылось широкое поле для общественной благотворительности в пользу афонских монастырей, и греки, болгары, сербы, валахи, молдаване, грузины и русские оказывали им щедрую помощь, так что, с течением времени, афонские иноки опять стали владеть достаточными имениями. Особенно много

благотворили А. русские великие князья, цари и императоры. В 1574 году святогорцам был дан устав вселенским патриархом Иеремией II, составленный на самом А. 975-ю монахами под председательством Александрийского патриарха Сильвестра. Устав имеет задачей поднять религиозно-нравственную жизнь монахов, пришедшую в упадок вследствие разных внутренних нестроений. В 1626 г., с ведома вселенского патриарха и турецкого правительства, на А. была упразднена власть прота, издревле управлявшего всеми монастырями, и взамен его было учреждено коллегиальное управление из представителей всех монастырей, получившее наименование «Великой Средины» или «Великого Собрания».

Из дальнейших событий исторической жизни А. нужно отметить обрядово-догматические споры, возникшие здесь в XVIII в. и долгое время волновавшие святогорцев. Разумею споры по вопросам о поминовении усопших в субботу и воскресенье и о том, как часто следует причащаться. Дело в том, что одни из афонских монахов совершали поминовение усопших только в воскресные дни, а другие только в субботу, причем служили, согласно уставу, панихиды с коливом; а с другой стороны, по мнению одних иноков, причащаться следует как можно чаще, дабы вместить в себя целого Христа, а иные утверждали, что время для причащения должно определяться не днями, а совестью причастника. Отсюда между сторонниками противоположных мнений возгорелись горячие споры со взаимными обвинениями в ереси, вызвавшие вмешательство и высшей церковной власти. В грамотах, отправленных по этому поводу на А. патриархами XVIII в. Феодосием и Софронием, проводится мысль, что хорошо поступает тот, кто совершает поминовение усопших в субботу, но не подлежит осуждению и тот, кто поминает их в воскресенье, так как и то, и другое согласно с Апостольскими постановлениями (кн. 8, гл. 42); в деле же причащения время не определено, но необходимо приготовление покаянием и исповедью. В XVIII в. и внешнее положение афонских монастырей было тяжелое. Посетивший А. в 1744 г. русский паломник Василий Григорович Барский сообщает в своем

«Странствовании» о больших и крайне обременительных податях, вносимых монастырями туркам и весьма тяжело отражавшихся на их материально-экономическом быте. Некоторые из монастырей пришли тогда в совершенное запустение, другие были близки к гибели, а иные были обременены неоплатными долгами. Ввиду этого, вселенский патриарх Гавриил дал А. в 1783 г. новый устав, направленный к тому, чтобы улучшить финансовое положение св. Горы, упорядочить распределение и взнос монахами податей и вообще благоустроить внутреннюю жизнь на А. В 1821 г., во время общего восстания греков против турок, в нем приняли участие и афонские монахи. Но за это они были жестоко наказаны. На А. вступили турецкие войска и заняли монастыри; турецкий паша Робут брал с монахов большую денежную контрибуцию, некоторые из монастырей ограбил и совершенно разорил, монахов разогнал и многих предал смерти. Султан Махмуд хотел срыть афонские монастыри до основания, но пощадил их лишь по ходатайству императора Александра I. А. после этого сильно запустел и стал наполняться монахами только после заключения нашего мира с турками в Адрианополе.

Что касается современного состояния монашества на А., то оно представляется в следующем виде. Ныне здесь существует *двадцать* больших и главных *монастырей*, именующихся еще от времен византийских царскими и ставропигиальными, т. е. зависящими от вселенского патриарха. Близ них и в пределах их владений существуют малые монастырские учреждения (скиты, каливы и келлии), зависящие от этих 20 больших монастырей. Сами же монастыри не зависят друг от друга в своей внутренней жизни и управлении, а общие их дела ведаются так называемым Священным Кинотом или Собранием А. Из монастырей семнадцать принадлежат грекам, один (св. Пантелеймона) русским, один (Зограф) болгарам и один (Хиландарь) сербам. Монастыри по внутреннему своему устройству разделяются на *киновии* и *идиоритмы* (τα κοινόβια та ιδιόρρυθμα). В монастыре киновииальном все монахи равны между собою по правам, ведут общую жизнь и имеют общее

имущество – имущество монастыря, составляют истинное братство по обязанностям и по труду в пользу своего монастыря; никто из них не имеет права иметь частную собственность, но все владеют всем, все питаются одинаковой пищей в общей столовой в определенные часы, носят одинаковую одежду, получаемую от монастыря. Киновией управляет игумен, избираемый пожизненно братством монастыря и им же увольняемый, в случае неисполнения обязанностей, налагаемых на него законами игуменского звания; игумен утверждается в звании вселенским патриархом; при решении важных дел он совещается со всем братством. К общежительным монастырям на А. принадлежат: Кутлумуш, Каракал, св. Павла, Дионисиат, Григориат, Симопетра, св. Пантелеймона, Ксенофонта, Кастамонит, Есфигмен и Зограф. Идиоритмами же называются такие монастыри, в которых нет ни общей жизни, ни общего имущества, ни равенства прав и обязанностей, ни единоличной власти прота. Иноки своежительного монастыря делятся на два разряда – старших, или проиस्ताменов (προϊσταμένοι) и младших, или пангениотов (πανγενειώται). Класс проиस्ताменов управляет и руководит жизнью монастыря; из среды их избирается «священное собрание» монастыря, которое собственно и управляет его текущею жизнью чрез посредство избираемых собранием двух эпитронов и одного дикей, всегда действующих по указанию и под высшим надзором священного собрания. Избираются в идиоритмах и игумены, согласно предписанию древних монашеских уставов, но они находятся в зависимости от проиस्ताменов, распоряжаются только в церкви и в трапезе и очень скоро лишаются своей власти, после чего с титулом проигумена, остаются в числе почетных старцев монастыря. Дикей заведуют преимущественно приемом в монастыре знатных посетителей и действуют всегда по указанию эпитронов, ближайших слуг священного монастырского синода. В идиоритмах монахи совершенно изолированы друг от друга и не имеют общения ни в пище, ни в имуществе. Каждый из отцов добывает для себя средства к жизни своим трудом. Впрочем, почти все иноки идиоритма, особенно почетные старцы, имеют

собственные денежные средства, и даже недвижимые имущества, и живут в келлиях вполне самостоятельно, имея свою прислугу. Поэтому жизнь в идиоритмах не отличается строгостью; здесь разрешается даже питаться мясом. Имущество монахов, после их смерти, переходит всецело во владение монастыря. К идиоритмам на А. принадлежат следующие монастыри: Ксиропотам, Иверский, Филофея, Великая Лавра, Дохиар, Хиландарь, Ватопед, Пантократор и Ставроникита. Эти монастыри получили идиоритмическое устройство в разное время, а самое возникновение афонского идиоритма относится к концу XIV и началу XV в.

В пределах владений двадцати главных монастырей на А. расположены и второстепенные монастырские учреждения – скиты, каливы и келлии. *Скит* состоит из нескольких отдельных зданий или *калив*, каждая из коих населена несколькими монахами; центром скита служит так называемый кириакон, т. е. общая церковь и близ нее главная калива скита, в коей живет дикей, или проистамен скита, управляющий им по выбору братии и при содействии двух епитропов; управление это выражается в руководстве общими делами калив, в разрешении возникающих между ними споров и главным образом в попечении о скитском храме. Каждая калива населена монахами, составляющими ее братство, и имеет в себе небольшой храм или часовню; обитатели каливы считаются ее собственниками и могут иметь при себе несколько последователей или учеников. Но главная власть над каливами принадлежит не скиту, но тому монастырю, на территории которого скит находится и от которого он зависит. Эта власть выражается в надзоре за всеми каливами и за самым скитом, в нравственно-аскетическом руководительстве его обитателей, в разрешении разного рода вопросов из жизни скита, выходящих за пределы компетенции дикей и его совета; за это каливы обязаны делать в пользу монастыря денежные и иные взносы. Братство каливы, этого маленького монастыря, состоит обыкновенно, как упомянуто, из трех лиц, или братий, старший из коих, именуемый геронт, является как бы игуменом каливы, есть главный ее собственник и по имени его получает название

и калива. По смерти геронта, старшинство переходит ко второму брату, а место это занимает третий; для восполнения братства в каливу может поступить новое лицо с теми же правами, какие принадлежат прежним ее обитателям, если это разрешит главный монастырь, в зависимости от которого находится калива. Живущие в каливах монахи занимаются различными ремеслами и проводят жизнь строго аскетическую. Правила их жизни определяются теми монастырями, от которых они зависят, и во всем бывают согласны с уставами сих монастырей. Особенно строго соблюдаются предписания касательно пищи и богослужения; последние совершаются каждый день в храме каливы, а в праздники обитатели каливы должны посещать скитский храм. Главные старцы калив иногда бывают в сане иеромонаха или архимандрита, а дикеем всегда бывает иеромонах. Таким образом, скит по своему внутреннему устройству близок к монастырскому идиоритму.

Но в последнее время на А. возникли скиты и с киновияльным устройством; ими управляет избранный всем братством и признанный главным монастырем дикей или игумен, который находится в зависимости от главного монастыря и действует согласно особому с ним договору, касающемуся жизни скита и утвержденному св. собранием А. Главный монастырь определяет общее число иноков скита и дает всякий раз особое разрешение на принятие в скит нового брата, признает и утверждает вновь избранного дикей, разрешает тому или иному иноку посвящение в иерархический сан и взимает со скита определенную годовую подать. Взамен того, скит пользуется покровительством главного монастыря, который разрешает ему рубить в его лесах дрова, пользоваться полями и т. п. В киновияльных скитах жизнь иноков отличается аскетическою строгостью. Из скитов, существующих в настоящее время на А., известен, прежде всего, скит *Святой Анны*, принадлежащий лавре св. Афанасия и расположенный на самой возвышенной оконечности А., близ упомянутой лавры, на месте древней Вулевтирийской обители. Эта обитель возникла в царствование Константина Погоната, в девятом веке была разрушена арабами и вновь восстановлена около 1012 года

игуменом лавры Евстратием. С того времени обитель находилась под покровительством благоустроенной и многолюдной лавры св. Афанасия, но тем не менее неоднократно подвергалась разорению со стороны морских разбойников, а в XV веке и совершенно запустела. В XVI столетии любители аскетических подвигов, с разрешения лавры св. Афанасия, опять стали жить в пределах Вулевтирийской местности. Один из них, к сожалению, неизвестный по имени, в 1572 году поселился на верхнем Вулевтирионе, где теперь расположен скит св. Анны, построил здесь келлию и подвизался с одним учеником. Вскоре здесь была устроена небольшая церковь в честь Успения Божией Матери. Около 1623 года инок по имени Герман построил здесь себе келлию, с храмом в честь Благовещения, а вскоре основал и еще церковь в честь успения праведной Анны. К нему стали стекаться другие подвижники, и таким образом возник скит. Скитники занимались рукоделием и каллиграфией и подвизались под управлением дикея, получавшего руководство от лавры. В конце XVII века в этот скит прибыл бывшими Константинопольский патриарх Дионисий, поселился здесь и предпринял постройку нового храма во имя св. Анны, при содействии других христиан (1680 г.). С того времени за скитом упрочилось наименование Святоаннинский, а название Вулевтирион вышло из употребления. В 1744 году в ските было до 60 келлий, как пишет русский путешественник Василий Григорович Барский, и при них общая церковь во имя св. праматери Анны; кроме других малых храмов, близ большого скита св. Анны находился и малый, состоящий из шести келлий. В 1845 году в большом и малом скитах св. Анны было 40 + 6 келлий с малыми церквями, да без оных 9, а обитателей во всех келлиях 120. В настоящее время число насельников Аннинского скита простирается до 150 человек. Соборный храм св. Анны сохранил роспись прошлого столетия.

Близ скита св. Анны находится скит *Кавсокаливский*, зависящий также от лавры св. Афанасия. Скит получил наименование от местности, в которой расположен, так как жители ее некогда занимались выжиганием извести из мрамора (καῦσις – выжигание и (καλυβή – хижина). Около 1320 года

здесь подвизался препод. Максим, но имени местности получивший название Кавсокаливита. Но, не найдя здесь воды, препод. Максим ушел в другое место. После него Кавсокалива не была обитаема в течение 400 лет. В 1720 году здесь поселился инок Святоаннинского скита Акакий и в уединении провел несколько лет. Когда весть о его подвигах распространилась по А., к нему прибыло несколько учеников, в том числе бывший игумен лавры св. Афанасия Неофит, который и построил для Акакия келлии и две церкви. Таким образом, возник новый скит, благоустроенный Акакием. По смерти его в 1740 году, скит перешел под власть лавры св. Афанасия, которая признала и утвердила порядок скитской в нем жизни в 1745 году. Тогда скит имел соборными храм св. Троицы и двадцать келлий. В 1772 году в скиту было уже тридцать калив, из них девять с церквами, а в 1845 году всех калив было 44, из них 24 с церквами, с 80 насельниками. Кавсокаливский скит беден, не имеет ни виноградников, ни огородов; его насельники живут трудами рук своих. Скит владеет небольшой денежной кассой, составившейся из подаяний поклонников и из взносов монахов. Монахи этого скита, как и Аннинского, греки. Близ скита Аннинского, в той же Вулевтирийской местности, находится скит *Новый*, принадлежащий монастырю св. Павла. Он основан в 1760 году молдаванином Дангилом, человеком образованным, по профессии врачом, который подвизался здесь около пятидесяти лет. К нему собрались многие монахи, благородные по происхождению и ученые, построили здесь до 40 келлий и два больших храма – соборный, во имя Рождества Богородицы и кладбищенский, во имя всех святых. В минувшем столетии в этом скиту спасались многие просвещенные мужи. В 1845 году здесь было 15 келлий с храмами и несколько без оных, а скитников подвизалось до 60. В настоящее время монахов здесь до 100, преимущественно греков.

Монастырю св. Павла принадлежит также скит *Лаккос*, расположенный в диком и лесистом ущелии (ο' λα'κκος) вдоль реки Морфо, на месте древнего Амальфинского монастыря. В XIV и XV веках здесь подвизались сербские монахи, а в XVIII болгарские и русские, но около 1744 года существовавшее

здесь иноческое поселение было разорено и разрушено морскими разбойниками. Спустя десять лет (1754 г.), скит был возобновлен молдаванами на денежные средства, собранные в Молдавии. Скитский соборный храм устроен во имя св. великомученика Димитрия. В 1861 году в скиту было 40 подвижников и 16 келлий, частью с церквями. Ныне скит населен молдаванскими иноками, число коих простирается до 70. Монастырю Иверскому принадлежит скит *св. Предтечи*, находящийся на месте древнего грузинского монастыря Афо. В конце XIII века этот монастырек был разрушен латинянами и возобновлен в виде скита, в начале XV века преподобным Иаковом Новым. После кончины Иакова (1520 г.), его скит запустел, но в 1744 году он опять существовал и имел шесть келлий и соборный храм в честь Предтечи и Крестителя Иоанна. В 1845 году в ските было 15 келий, а скитников 20. – Близ Предтеченского скита находится скит *Пантелеймоновский*, находящийся на земле монастыря Кутлумушского и ему принадлежащий. Он был основан немного ранее 1785 года иеромонахом Харалампием, в 1790 г. здесь был построен главный храм во имя св. великомуч. Пантелеймона, а в 1799 г. скит получил от Кутлумуша устав в 24 параграфа, определявший порядок жизни в нем и отношение к этому монастырю. В 1858 г. в скиту было 16 келлий. В настоящее время скит населен греческими монахами.

В пределах монастыря Ватопедского расположен скит *Димитриевский*. На месте этого скита в IX веке существовал монастырек, который был разрушен потом сарацинами и возобновлен лишь около 1430 г. деспотом Андронином Палеологом, сыном византийского императора Мануила. В XVII веке здесь уже существовал скит с храмом во имя св. великомученика Димитрия Солунского; в 1425 году в нем было лишь пять келлий. Немного ранее 1744 г. Димитриевский скит был возобновлен иеромонахами Ватопедского монастыря Филофеем и Паисием, при содействии скитских иеромонахов Стефана и Сильвестра, которые, собственно, и считаются строителями этого скита. В 1755 г. был расписан его соборный храм, в 1759 г. скит получил от Ватопеда подробный устав, а в

1764 г. устроен кладбищенский храм в честь Рождества Богородицы. В 1846 г. в скиту было 12 келлий с церквами и 14 без церквей, а скитников 34. В настоящее время скит значительно увеличен в отношении и келлий, и монахов.

На владениях монастыря Ксенофоновского расположен скит *Благовещенский*. Он основан около 1757 года иеромонахом Сильвестром и иноком Ефремом, которые в 1766 году воздвигли и кириакон (соборный храм) в честь Благовещения. В 1839 году скит получил от монастыря Ксенофонта обширный устав, определявший его внутреннюю жизнь и отношение к главному монастырю. В настоящее время скит населен греческими монахами. Монастырю Пантократорскому принадлежит скит *Ильинский*. Он основан блаженным иеросхимонахом Паисием Величковским, который родился в 1722 году в Полтаве, в семье священника, подвизался в монастырях – Любичком близ города Любича на Днепре, Медведовском св. Николая на острове реки Тясмины, Киево-Печерской лавре, в скитах – Трейстенском, Никольском и Кырнул в Валахии, а потом прибыл на Афон и здесь поселился в каливе Кипарис, близ Пантократорского монастыря. На 22 году Паисий был облачен в иноческую мантию. К нему в келлию стали стекаться для подвигов молдаване и русские. Тогда Паисий выпросил у Пантократорского м. ветхую и пустую келлию св. пророка Илии и основал здесь скит для 30 иноков. Устроив его, Паисий отправился в Молдавию, где подвизался в монастырях Драгомирна, Секуле и Нямецком, в коем и скончался в 1794 году. В 1763 г. Ильинский скит опустел, но не надолго: в 1775 г. здесь уже жили русские монахи. В 1835 г. в Ильинском скиту подвизался иеромонах Аникита, в мире князь Ширинский-Шихматов, который много содействовал его благоустройству. В 1839 г. скит получил от Пантократорского монастыря правила о взаимном их отношении. Ныне в скиту подвизается до 500 монахов, преимущественно малороссов. Скит, кроме соборного храма во имя св. пророка Илии, имеет большую церковь во имя святителя Митрофана Воронежского. Он очень богат и походит на монастырь. Ему принадлежат виноградники, огороды, мельницы и рыбная ловля на Дунае.

Русскому монастырю св. Пантелеимона принадлежит скит во имя *Богородицы*. Он устроен на месте древнего Верриотского монастыря, близ скита Ильинского. В настоящее время он населен болгарскими монахами. Главный его храм устроен в честь Успения Богородицы.

На северо-восточном склоне Афона, близ Кареи, расположен русский *Свято-Андреевский* общежительный скит. Основанием для него послужила уединенная келлия во имя препод. Антония Великого, устроенная на земле Ватопедского монастыря Константинопольским патриархом Афанасием Пателларием, который прибыл сюда на покой в 1652 году. Впрочем, Афанасий недолго жил здесь, вскоре был вызван в Москву для исправления наших церковных дел и на обратном пути скончался (1654 г.) в Лубенском Преображенском монастыре Полтавской епархии, где ныне и находятся его мощи в сидячем положении. Спустя сто лет, на Афон прибыл для покоя другой вселенский патриарх Серафим, приобрел келлию Афанасия и воздвиг здесь красивый трехэтажный дом с двумя храмами – в честь Покрова Пресвятой Богородицы (наверху) и св. Апостола Андрея Первозванного и препод. Антония Великого (внизу). Келлия за свой величественный вид получила наименование *Серай* (красивый дворец). Благоустроив ее, Серафим по политическим обстоятельствам, уехал в Россию, на дороге скончался и был погребен также в Лубенском монастыре. Оставшийся в келлии архидиакон патриарха, узнав о его смерти, переселился в Ватопедский монастырь и, за дарование ему там приюта и содержания, передал *Серай* этому монастырю. После этого Серайская келлия запустела. В тридцатых годах XIX-го столетия на Афон прибыли из России два инок – Виссарион и Варсонофий, в мире купцы Толмачев и Вавилов. Здесь они подвизались в монастыре Иверском, в келлиях Преображенской и Свято-Троицкой, в скиту пророка Илии, были посвящены в сан иеромонаха и приняли схиму. У них возникло желание устроить собственный скит. В 1841 году Виссарион и Варсонофий приобрели у Ватопеда Серайскую келлию, собрали здесь до 20 русских монахов и благоустроили, насколько было возможно, новую иноческую общину. В 1849 г.

на Афон прибыл известный ревнитель православия Андрей Николаевич Муравьев. При его посредстве Серайская келлия была возведена на степень скита, причем Ватопед дал право новому скиту иметь собственную печать, избирать собственного игумена и некоторые иные преимущества, направленные в пользу его самостоятельности. За такие заслуги А. Н. Муравьев получил титул ктитора скита. Торжественное открытие скита совершилось 22 октября 1849 года проживавшим на покое в Ватопеде адрианопольским митрополитом Григорием, который во время литургии поставил Виссариона в игумена, вручив ему в благословение от Ватопеда икону Богоматери «В скорбех и печалех утешение», некогда принадлежавшую патриарху Афанасию. Затем игумен Виссарион ездил в Константинополь к патриарху Анфиму, который выдал ему грамоту на вечное утверждение нового русского скита. В том же 1849 году Андреевский скит получил от Ватопеда устав под названием «Омология», определяющий порядок внутренней жизни скита и его отношение к этому монастырю. Старанием и заботами игумена Виссариона (его сподвижник Варсонофий скончался в 1850 г.), скит был приведен в прекрасное состояние. Сам Виссарион преставился в 1862 года. Его преемником был игумен Феодорит, управлявший скитом в течение 25 лет. Он несколько раз путешествовал в Россию для сбора пожертвований и имел доступ к очень влиятельным и богатым лицам, украсил скит новым храмом, соорудил величественные корпуса, устроил различные мастерские и открыл подворья в разных городах. Ватопедский монастырь за труды о. Феодорита почтил его саном архимандрита, а патриарх вселенский Анфим наградил его золотым с украшениями наперсным крестом. Феодорит скончался в 1887 году, после него до 1891 года скитом управлял иеросхимонах Феоклит, старец высокой подвижнической жизни, а ныне игуменом состоит архимандрит Иосиф, родом из Ярославской губернии, человек светлого ума, большой энергии и строгой подвижнической жизни. В скиту имеется тринадцать церквей, из них две (св. ап. Андрея Первозванного с приделом во имя преподобного Антония Великого и Покрова Пресвятой Богородицы) древние. Но

самыми лучшими храмами не только в Андреевском скиту, но и на всем Афоне, следует признать громадный восьми купольный собор во имя св. апостола Андрея Первозванного с приделом в честь св. благоверного великого князя Александра Невского и равноапостольной Марии Магдалины. Этот храм был заложен в середине скитской площади в 1867 году Его Императорским Высочеством Великим Князем Алексеем Александровичем в память спасения Императора Александра II от злодейского покушения в Париже. Средства на постройку собора собраны в России, а работа производилась нанятыми в Константинополе мастерами, при участии монашествующей братии, кроме болящих и престарелых: Собор построен из мрамора двух цветов – белого и серого, причем толщина его в основании достигает до трех сажен; высота храма – 19 саженей. Куполы обложены медью и выкрашены масляной краской; главы, яблоки и кресты позолочены. На колокольне повешены 16 колоколов, из коих самый большой в 200 пудов пожертвован покойной Императрицей Марией Александровной. Иконостас сплошь золоченными, с резными колоннами. Строился собор около 30 лет и весьма торжественно освящен 16-го июня 1900 г. Стоимость его доходит до двух миллионов рублей. Жилые помещения скита громадны и прекрасно устроены. Вокруг скита находятся виноградники, огороды, сады. Андреевский скит имеет подворья в Константинополе, Одессе, Ростове-на-Дону и Петербурге. Он также издает на собственные средства ежемесячный религиозно-нравственный журнал «Наставления и утешения святой веры христианской», выходящий в Одессе. В настоящее время в скиту подвизается до 500 иноков. Они ведут весьма строгую жизнь. Вообще, Андреевский скит весьма благоустроен, богат и населен и своим благолепием не уступает древним афонским монастырям. Возведение его на степень монастыря есть вопрос времени. Наконец, русскому Пантелеймоновскому монастырю принадлежит цветущий и обширный скит *Новая Фиваида*, находящийся в юго-западной части Афонского полуострова близ Крумицы. Он выстроен недавно и населен русскими иноками.

На поземельном участке каждого монастыря на А. устроены так называемые *келлии*, представляющие собою не что иное, как отдельные усадьбы, которые отдаются монастырями в наем желающим купить их монахам. Каждая келлия состоит из жилого помещения с церковью и из небольшого участка земли с огородом, садом и виноградником. Владелец келлии называется геронтом. У него, смотря по величине келлий, живут 2–4 товарища и обрабатывают его участок вместе с наемными мирянами. Владелец келлии, кроме внесенной при покупке ее платы, делает в пользу монастыря и ежегодные взносы. Внутренняя жизнь келлий устроивается независимо от монастыря. Из келлий известны: св. Игнатия Богоносца, св. Василия Великого, Преображения Господня, Положения Пояса Божией Матери, Казанской Божией Матери, св. Иоанна Златоуста, трех Святителей, Святителя Митрофана, Евфимия Великого и многие другие.

Кроме этих монастырских учреждений, на А. существуют так называемые *аскетические каливы* или келлии, в коих живут беднейшие монахи, имеющие лишь это убогое помещение, да земледельческие и ремесленные орудия и инструменты; они или работают дома, или нанимаются для работы в скитах и келлиях. Такая калива покупается монахом у того или иного монастыря и, по смерти каливита, опять переходит во владение этого монастыря.

Общими делами афонских монастырей заведует «Священный Кинот» или «Синаксис», заседающий в Карее. Синаксис состоит из антипросопов или представителей всех 20 монастырей, которые равны между собою по своим правам и обязанностям. В синаксисе председательствует антипросоп Великой Лавры, а в отсутствие его антипросоп Ватопеда, Ивера, Хиландаря и Дионисиата. Антипросопы заседают в киноте однажды в неделю (по пятницам), а в важных случаях имеют и два заседания в неделю. В остальные дни в киноте работает так называемая епистасия, состоящая из четырех старцев, назначаемых по очереди каждым монастырем сроком на один год. Епистасия делает в синаксисе доклады по делам и представляет данные для их решения. Обсуждение дел в

синаксисе должно производиться беспристрастно и мирно. После заседаний составляются протоколы, которые подписываются епистатами и грамматиком (секретарем). Полнота синаксиса признается, если на лицо присутствует 2/3 антипросопов. Священный синаксис имеет право определять епитропов или уполномоченных в Константинополь и Солунь для сношения с церковной и гражданской властью, рассматривает приходо-расходные книги монастырей, решает вопросы касательно отношений между монастырями, скитами и т. п.

Карейя, где находится кинот, помещается в центре А. и представляет собою монашеский город. Здесь построены подворья или конаки всех монастырей, в коих живут антипросопы и епистаты, заседающие в синаксисе, а также келлии, зависящие от монастырей и населенные монахами собственниками, которые занимаются ремеслами и изготавливают для продажи различные предметы. По субботам здесь бывает торг, на котором монахи сбывают свои изделия купцам-мирянам, владеющим здесь лавками; лавки устроены под келлиями и храмами вдоль единственной улицы. Главный собор воздвигнут в честь Успения Богоматери, имеется и другие храмы; всех домов в Карее до 120, а населения до 700 человек. Здесь живет и турецкий чиновник – ага, с подведомственной ему полицией.

В гражданском отношении А. подчинен турецкому правительству, которому и вносит ежегодно подать до 800 турецких лир (лира 8 р. 50 к.); подать распределяется между всеми монастырями соответственно количеству населения каждого из них. Все обитатели А., к какой бы народности они ни принадлежали, признаются подданными Оттоманской империи. В церковно-религиозном отношении А. подчинен юрисдикции Константинопольского патриарха, который, однако, имеет право вмешиваться во внутреннюю административную жизнь монастырей и синаксиса лишь по их просьбе. Посредником между патриархом и А. состоит избранный для сего антипросоп св. Горы.

Вся территория А. принадлежит монастырям, каждый из коих имеет на свои владения особые грамоты, полученные еще от византийских императоров и подтвержденные потом турецкими султанами. Владения монастырей на А. состоят из виноградников, лесов, ореховых рощ, огородов, полей и т. п. Кроме того, афонские монастыри имеют владения на острове Фасосе, в Македонии, Фракии, Малой Азии, Бессарабии, России и в других местах. В частности, монастырь Кутлумушский имеет пахотную землю в Сифонии и Паллине (близ А.) и на А. ему принадлежат 15 келлий и один скит (Пантелеймоновский); число его монахов доходит до 160, все они родом греки. М. Иверский имеет недвижимую собственность на Фасосе, в России и Бессарабии, дающую ему доход до 2 т. турецких лир; на А. Ивер имеет 15 келлий, из коих пять населены русскими монахами, и скит св. Предтечи; монахов в нем до 500. М. Филофея очень небогат, населен лишь 50-ю монахами и имеет 12 келлий, 6 из которых принадлежат русским монахам. Каракалл имеет до 100 монахов и 17 келлий, а также владения на Фасосе и в Малой Азии; экономическое его состояние очень хорошее. Великая Лавра владеет на А. пространством земли большим, чем всякий другой монастырь, а кроме того ей принадлежат обширные имения и вне А. она имеет два скита (Кавсокаливский и св. Анны) и 46 келлий; братство ее и скитов с келлиями простирается до 700 человек. М. св. Павла имеет два скита (Новый и Лаккон), один из коих населен греками, а другой валахами; кроме того, монастырю принадлежат 6 келлий; общее число монахов доходит до 280 человек; экономическое положение монастыря очень хорошее, благодаря владениям в Бессарабии. М. Дионисия на своей территории не имеет ни одного скита и ни одной келлии, лишь в Карее ему принадлежат 6 келлий; общее число его монахов простирается до 100; благодаря метохам вне А., монастырь находится в хорошем экономическом состоянии. Киновия Григориат имеет 6 келлий и ни одного скита; монахов в ней около 85. Киновия Симопетра имеет 4 келлии, из них 3 в Карее; монахов здесь до 70. В 1893 г. этот монастырь сгорел дотла, но теперь вновь воздвигнут усердием игумена Неофита. Идиоритм Ксиропотам владеет

имуществами в Македонии и Бессарабии; в нем подвизается до 80 монахов, часть коих живет в 4 келлиях.

Монастырь св. Пантелеймона, или Русский, есть самый большой из монастырей А. по величине его территории, по грандиозности построек, по обилию храмов и часовен, по числу монахов и своему богатству. Здесь живет до 2 тысяч монахов по уставу общежительному, из них до 50 греков. Пред монастырем сделана весьма удобная гавань, выше которой находятся обширные и прекрасно устроенные гостиницы для многочисленных русских поклонников. Самый монастырь представляет группу зданий и храмов, имеющих величественный вид. Соборный храм весьма богат драгоценными иконами, священными одеждами и утварью. Монастырь имеет два скита, четыре келлии и несколько метохов на Афонском полуострове. Оба скита устроены по уставу общежительному. Один из них, именуемый скитом Богородицы, населен 25 болгарскими монахами, а другой, называемый «Новою Фиваидою», населен русскими монахами, коих здесь более 200; этот скит обширен и находится в цветущем состоянии. Келлии, из коих одна в Карее, находятся во владении также русских монахов. Русский монастырь весьма богат и имеет большое влияние на течение иноческой жизни на А., тем более, что русские монахи подвизаются и в других монастырях св. Горы; общее их число доходит до пяти тысяч.

Монастырь Ксенофонта населен 120 монахами-иноками, часть коих живет в 9 келлиях монастыря; монастырь имеет несколько метохов на Афонском полуострове и Благовещенский скит. М. Дохиар населен 80 монахами; у него нет ни келлий, ни скита; метохи его расположены только на А. Киновия Кастамонит имеет до 50 иноков; у ней нет ни келлий, ни скита, а метохи очень невелики, поэтому монастырь очень небогат. Монастырь Зографский принадлежит болгарам; он очень богат и обширен, благодаря владениям в Бессарабии и широкой помощи со стороны болгар и русских; он имеет две келлии в Карее и населен 200 монахов. Идиоритм Хиландарь населен главным образом болгарскими и отчасти сербскими монахами; он имеет до 26 келлий, часть коих принадлежит русским;

монастырь находится в цветущем состоянии. Киновия Есфигмен имеет до 80 монахов и одну келлию в Карее; владения ее на А. и вне его невелики, поэтому монастырь небогат. М. Ватопед имеет братство до 200 монахов; ему принадлежат большие имения на А. и вне его, 25 келлий и два скита; один из них, во имя св. Димитрия, устроен по своежительному уставу и населен греками (до 50), а второй во имя св. Андрея, называемый Серай, принадлежит русским монахам, которые, в числе до 500 человек, живут здесь на началах киновии; скит очень богат и является вторым, после м. св. Пантелеймона, большим центром русских на А. Идиоритм Пантократор населен 50 греческими монахами; ему принадлежит скит пророка Илии, населенный русскими монахами (до 400 человек), 11 келлий, из коих одна болгарская и 42 аскетические каливы, из коих 34 принадлежит русским; монастырь довольно богат. Наконец, м. Ставреникита населен греческими монахами (до 50), имеет 4 келлии, в двух из которых живут русские монахи, и 42 аскетические каливы, которые все находятся во владении русских монахов; монастырь считается самым бедным из всех обителей А. и обременен громадным долгом.

Жизнь монахов на А. всецело посвящена православной церкви и проходит главным образом в молитвах и служении Богу. Ежедневно монахи, в определенные часы, по удару колокола, являются в св. храмы и проводят здесь большую часть дня и ночи в прославлении и благодарении Господа. Уже в самую полночь они являются в св. храмы на богослужение и остаются здесь до утра; незадолго до восхода солнца совершается утренняя, после которой разрешается некоторым отдых для приготовления к литургии; после восхода солнца начинается последование часов, а за ними – литургия, в конце которой всем раздается антидор; когда же наступит день, в который иноки обычно причащаются, то в храмах, во время литургии, можно видеть сонм подвижником, коленопреклоненно молящихся и испрашивающих взаимно прощения, дабы с верою, любовью и страхом Божиим приступить ко св. причащению. После литургии, если случится вторник, четверг или суббота, монахи, не вкушавшие пищи с полудня

предыдущего дня, идут в общую трапезу и вкушают здесь самую простую пищу в глубоком молчании, слушая назидательное чтение одного из иноков; в эти дни монахам разрешается принимать пищу и вечером. В остальные же дни (понедельник, среду и пятницу), по окончании литургии, они ничего не едят, а около полудня, после совершения параклисиса, они идут в трапезу, но вечером ничего не едят. В воскресенье они бывают в трапезе дважды. В определенные праздничные дни, а главных образом, в дни храмовых праздников того или иного монастыря в их храмах совершается богослужение с вечера предыдущего дня и до праздника, т. е. около 17–18 часов, во время коего все монахи должны быть в церкви; после полудня в эти дни совершается еще панихида по всем ктиторах монастыря. Таким образом, молитвы и богослужения наполняют большую часть дня и ночи в жизни афонского монаха; остальное время идет на отдых и физический труд. В киновиях все монахи работают в садах, огородах, кузницах, столярных и иконописных мастерских, на морских парусных судах и т. п. В идиоритмах этим занимаются только пангениоты, а проиस्ताмены заботятся лишь об управлении и материальном благосостоянии монастыря. Обычным занятием монахов является и чтение Св. Писания, творений св. отцов и назидательных сочинений разного рода. Познания большей части Афонских монахов не выходят за границы элементарного курса, но среди них есть немало и людей ученых, с высшим богословским и иным образованием, усердно занимающихся учеными трудами. Существует на А. и школа для обучения молодых иноков наукам общеобразовательным. Таким образом, А. и ныне служит центром самой высокой религиозно-созерцательной жизни не только православного греческого востока, но и мира славянского, по-прежнему остается горою *святою*, монашеским раем, домом Божиим и вратами небесными. Заслуга афонских монахов в области религиозной состоит и в том, что они всегда были носителями истинного православия, верными чадами греко-восточной церкви, защитниками точного соблюдения ее догматов и канонов. За истинное и правое исповедание веры и

за высокую нравственную жизнь, многие из подвижников А. достигли небесных венцов и прославлены чудесами и знамениями, как это отчасти можно видеть из «Афонского Патерика».

Но А. в истории православной церкви имеет и иное значение. Его подвижники всегда отличались любовью к наукам и просвещению. В тиши уединения они усердно занимались чтением и изучением книг и достигали иногда обширнейших познаний. Многие из них выступали и на литературное поприще, и оставили после себя ценные произведения из различных областей знания, главным же образом по богословию. В «Истории Афона» епископа Порфирия Успенского (часть III, отд. 2, стр. 447–598) перечисляются все более или менее известные книжники А. и оцениваются их многочисленные и разнообразные литературные труды. Величайшая заслуга Афонских книжников состояла и в том, что они собрали при монастырях богатейшие библиотеки рукописей греческих и славянских и сохранили для науки многие весьма важные и ценные произведения литературы христианской и древне-классической. Перепиской рукописей монахи занимались преимущественно сами и достигали в этом искусстве большого совершенства. Своими рукописями они снабжали не только А. и Византию, но и другие христианские страны. Ныне в библиотеках афонских монастырей насчитывается до десяти тысяч рукописей различных эпох, разного содержания и происхождения. Они еще недостаточно изучены и обследованы, но, несомненно, представляют неоценимое сокровище. Между прочим, в афонских книгохранилищах содержится немало рукописей богослужебного содержания и певческого характера. А. всегда был самым строгим хранителем древне-византийского церковного пения и проводником в церковно-богослужебную практику основной православно-греческой церковно-певческой мелодии. Знатоки и любители древне-византийской гармонии найдут в местных библиотеках обильный рукописный материал по истории православного церковного пения, а в монастырских храмах и теперь услышат правильные церковные напевы. Монастырские храмы весьма любопытны и в архитектурном

отношении, а также в художественно-иконописном. Афонская живопись, фрески, мозаики, древняя утварь и проч. служат теперь предметом весьма тщательного исследования со стороны ученых русских и иностранных. На А. предпринимаются целые экскурсии ученых и командированы комиссии для изучения афонской живописи, исторически выработавшей себе особый стиль и отлившейся в своеобразные формы. Наконец, св. Гора А. имела громадное аскетически-просветительное влияние не только на греческий восток, но и на славянский православный мир. В частности наше отечество, со времени преп. Антония Печерского, находилось в самых живых и благотворных сношениях с А., и уклад русской монашеской жизни склонился под сильным влиянием уставов и жизни А. Ныне же русские иноки твердо стали на почве святой греческой Горы и еще более скрепили историческую связь нашего отечества с этим замечательным местом Востока. Афон ныне сделался для русских богомольцев самым вожделенным и дорогим местом путешествия и поклонения.

1) Епископ Порфирий Успенский, История Афона. Части I–III. Киев, 1877. Спб. 1892; 2) Его же, а) Первое путешествие в афонские монастыри и скиты в 1845 и 1846 гг. Киев, 1877 и б) Второе путешествие по св. Горе Афонской в годы 1858–1861 и описание скитов афонских, Москва, 1880; 3) Μανουήλ Γεδεών Ὁ Ἀθῶς. Ἀναμνήσεις, Ἑγυράφαι σημειώσεις. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1885, 4) Архим. Антонин, Заметки поклонника св. Горы, Киев, 1874. 5) Архим. Леонид, а) Истор. обозрение афонских славянских обителей Зографа, Руссика и Хиландаря и б) Историческое описание сербской лавры Хиландаря, Москва, 1867; 6) Василий Григорович Барский, Странствования по св. местам Востока с 1723 по 1747г. (Спб. 1885–87); 7) Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig, 1894; 8) А. А. Дмитриевский, Русские на Афоне. Очерк жизни и деятельности игумена Русского Пантелеимоновского монастыря архимандрита Макария Сушкина. Спб., 1895. 9) Афонский Патерик, или жизнеописание святых, на Афоне просиявших. Части I–II. Москва, 1897. 10) Π. Καρολίδης, Ἡ νεοστώσα κατάστασις; ἐν τῷ Ἀγίῳ Ὄρει. Ἐν Ἀθήναις 1897. 11) М. Соколов,

Состояние монашества в византийской церкви с половины IX до начала XIII века (842–1204). Казань, 1894. 12) Muller Historische Denkmaler in den Klostern des Athos (Fr. Miklosich, Slavische Bibliothek, oder Beitrage zur slavischen Philologie und Geschichte. Band I. Wien, 1851). 5. 123–199. 13) Gass, Zur Greschichte der Athos-Kloster, Giessen, 1865. 14) Langlois, Le mont Athos et les monastères, Paris, 1867. 15) Neyrat, L'Athos, Paris-Lyon, 1880; 16) De Vogue, Syrie, Palestine, mont Athos, Paris, 1876. 17) Em. Miller Le mont Athos, Paris, 1869. 18) Δήμιςδα, Μακεδονικά, Τόμος δεύτερος, Ἀθήναι, 1874. 19) Акты русского на святом Афоне монастыря, св. великомученика и целителя Пантелеимона, Киев, 1873. 20) Т. Флоринский, Афонские акты и фотографические снимки с них в собраниях II. И. Севастьянова, С-Петербург, 1880; 21) Β. Ἐ. Ρεγελὺ Χρυσόβουλλα καὶ γράμματα τῆς ἐν τῷ Ἀγίῳ "Ὀρει Ἀθῶ ιερὰ; καὶ σεβιστίας μεγίστης μονῆς τοῦ Βατοχεδίου, Ἐν Πετρούπολει, 1898; 22) И. В. Помяловский, Житие преподобного Афанасия Афонского (греческий текст), Спб. 1895.

П. Соколов

Баадер

Баадер (Франц-Ксаверий, 1765–1841 г.) – известный христианской философ, участник умственных движений, находивших себе отголоски и в России. Начав с изучения медицины и естественных наук, он кончил тем, что был профессором умозрительной догматики в мюнхенском университете. Натуралист по образованию и первоначальным занятиям, он обратился к изучению богословия и католик по исповеданию – он склонялся к мысли, что религиозная истина находится не в Риме, а на востоке. В своих богословских работах он пытался, оставаясь на почве церковного учения, истолковать христианскую религию философски и мистически. Своему учению о религии он предпосылает учение о познании. По его гносеологии Бога нельзя познать без Бога. Когда мы познаем Бога, Он столько же познает, сколько познается. Наше бытие и вообще всякое бытие состоит в знании о Нем, наше самосознание есть знание Бога. Cogitor, ergo cogito et sum. Мое существование и мышление утверждается на том, что меня мыслит Бог. Совесть (Mitwissen, conscientia) есть участие в божественном знании. Соотношение между Богом и познающим Бога бывает троякое. Знание бывает неполным и приобретается несвободно, когда Бог только проходит через тварь, как это происходит и у дьявола в его невольном и боязливом познании Бога. «И бесы веруют и трепещут», говорит апостол (Иак.2:19). Эта первая ступень познания несет только мучения. С иным характером является следующая ступень, когда познанное существо стоит пред познающим и всегда присутствует при нем. Наконец, истинно свободным и полным знанием становится тогда, когда Бог живет внутри создания, причем конечный разум с благоговением и по желанию преклоняется пред божественным, дает Божеству говорить в себе и чувствует Его владычество не как чужое, но как собственное. Достижение этого состояния, по Апостолу, есть обязанность христиан. «Разве не знаете, что вы храм Божий и Дух Божий живет в вас» (1Кор.3:16). И так как, «где Дух Господень, там свобода»

(2Кор.3:17), то здесь на этой высочайшей ступени Богопознания радостное и сознательное повиновение Богу является высочайшей свободой.

Теория свободы – важнейший пункт в системе Б. По Б., должно различать три момента в истории человечества. Бог творит человека невинным, но эта первоначальная невинность не есть совершенство. Человек создан для того, чтобы любить Бога. Но любовь не есть первоначальный инстинкт добра, вложенный природой: любовь предполагает согласие, она есть свободный дар, приносимый человеком Богу. Но свобода не то же, что – свободная воля, выбирающая добро или зло, свобода есть единственно добро, зло есть рабство, потому что виновная воля находится в рабстве у господствующих над нею страстей и в рабстве у божественных законов, которые уничтожают производимые ею нестроения, поражают ее бессилием и парализуют. Свободная воля не есть свобода, она является выбором между свободой и рабством, она не есть совершенство, она есть только его возможность, она не есть любовь, она только дверь, ведущая к любви, она должна укрепиться и возвыситься. Но если свобода есть вечная, неизменная любовь, есть жизнь божественная, которая не может истощиться, она тем не менее предполагает свободную волю. Для того, чтобы иметь возможность отдаться свободно, нужно иметь возможность не отдаваться. Так, возникает момент, когда человек призывается отдаться Богу или отказаться от Него. Альтернатива открыта, человек выбирает. После невинности и прежде любви является свободная воля или испытание. Искушение для человека и вообще для всех свободных созданий есть необходимость, но не необходимо оно влечет падению. Сначала, по созданию, невольно и бессознательно соединенные в Боге твари должны обособиться от Него, но это обособление не стоит необходимо в противоречии с прежним состоянием и не есть необходимо революция. Предвидеть, какой выбор будет сделан, невозможно, оба исхода одинаково возможны и потому исход нельзя предсказать а priori. Об этом исходе должно спрашивать у опыта, а не у разума. Опыт свидетельствует, что зло явилось в

мире. Какие последствия должно повлечь за собою это зло – результат падения? Выбор совершен, свободная воля перестает существовать. Свободная воля есть равная возможность добра и зла. В действительности она перешла во зло. Совершивший выбор человек должен бы был потом всегда пребывать во зле. В мире должны бы были царить исключительно вечное ничтожество (ибо жизнь есть Бог, а зло есть Его отрицание) и вселенская скорбь. Но этого не произошло. Следствия падения были изглажены.

Для того, чтобы совершилось это, чтобы падший человек снова получил жизнь, нужно, чтобы он снова соединился с Богом, принципом жизни. Бог должен был снизойти в бездны, в которые нас низринул грех, должен был разделить наши скорби, понести тяжесть наших грехов, подвергнуться всевозможному уничтожению, всецело уподобиться нам, познать даже смерть. Только одна Голгофская жертва могла спасти падшее человечество. Цель этой великой жертвы состояла в том, чтобы поднять человека в область вечной любви, но это не могло быть непосредственным действием жертвы. Великая любовь, явленная в Голгофской жертве, нуждается в содействии свободной воли тех, ради которых она была принесена. Свободная воля возвращается человеку. Силой божественной жертвы он ставится в то положение, в котором был до греха, с тою разницей, что тогда он не имел склонности ко греху, а теперь он ее имеет. Человек теперь сам должен умереть, должен распять себя со страстями и похотьми, чтобы возродиться в Боге. И для человека, и для Бога, чтобы они соединились после падения, крест является единственным средством. Так, крестом побеждается зло. Вопрос о зле всегда вызывал великие затруднения. Можно сказать, что зло невозможно, ибо оно не может существовать. То, что называют именем зла, есть или ничто, или одна из прикровенных форм добра. Только одно добро может существовать, Бог есть бытие, и нельзя предположить, чтобы что-либо могло существовать вне Его или вопреки Ему. С другой стороны, если не хотят отрицать существования свободной воли, необходимо должно допустить возможность зла. Но отрицать свободную волю значит отрицать

голос сознания, опыт, значит, впасть в фатализм и вместе с ним в пантеизм. Из этой роковой дилеммы, по-видимому, нет выхода; но, говорит Б., на самом деле он существует. Бог есть бытие, вне Его ничто не может существовать, человек есть существо свободное, поэтому его стремления могут направляться против воли Божией, но только в этих случаях воля человека есть ничто, она не может реализоваться, она всегда находит противоположное тому, что ищет, и ее дело гибнет.

Страсть расстраивает чувства, гордость ведет к унижению, эгоизм оказывается враждебным нашим собственным интересам, зло всегда обращается против самого себя, оно постоянно наказывается божественной иронией, заставляющей его делать противоположное своим намерениям. Оно повинуетя вопреки своим желаниям, и его бессильная революция служит так же хорошо благим целям Провидения, как и самое верное послушание. Бог являет зло благом только при помощи иных способов: своим ничтожеством зло свидетельствует, что один Бог царствует и что Он един лишь существует. Так действия, всегда оказывающиеся противоположными тому, чего хочет преступная воля, являются божественными. Преступная воля, это – Мефистофель, определяющий себя Фаусту в словах: «я хочу делать зло, но делаю только добро». Зло существует только субъективно, оно пытается реализоваться, но тщетно, оно не может приобрести бытия объективного; в воле возможны два направления (дурное и хорошее), но в действительности только одно. Все создания – хотят они или не хотят – всегда выполняют божественные предначертания. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. Рассматриваемая с этой точки зрения история человечества является пред нами совершенно в новом свете. Человек, способный заблуждаться вследствие ограниченности своей свободы, однако всегда только следует пути, начертанному Провидением, он неспособен внести нестроения в вселенскую гармонию, он всегда выполняет божественную мысль. А эта мысль по отношению к роду человеческому есть искупление. Искупление есть дело величайшего милосердия, величайшее

событие, которое осуществляют века. В середине истории совершается жертва, спасающая человечество: основывается христианство. До того времени все приготавливало его, после все стремится к его вселенскому утверждению. Оно есть сила, влекущая мир к непрестанному прогрессу и неустанно призывающая его к правде, единству, любви. Нельзя знать наперед воли человеческой, но можно предвидеть волю Божию, которую человек выполняет двумя способами, пытаясь действовать согласно с нею или идти против нее. В первом случае сам человек, пребывая в добре, будет пребывать и в истине, во втором – уделом его являются зло и ложь, потому что, чтобы хорошо мыслить (и следовательно, иметь верное знание), нужно хорошо жить. Зло, даже и в той призрачной форме, в которой оно существует, по Б., не есть необходимость. Точно также не необходимы и являются только последствием зла в природе смерть и страдания. Мы, по Б., предносим своему духовному зрению образ идеальной природы, формы которой являют непоколебимое совершенство: она не знает ни страдания, ни скорби, ни падения, она представляет собою вечную юность и есть совершенная красота.

Разум учит нас, что должна быть гармония идеального и реального; этой гармонии не существует в настоящем строе природы, значит, этот строй – не божественный, не законный и не первоначальный. Природа страдающая, слабая, гибнущая, есть природа падшая. Смерть есть следствие зла и ее не существовало раньше греха. В пункте, касающемся зла и смерти в природе, Б. обращается к своеобразной гипотезе. Смерть, по его мнению, существовала и раньше человека. Это, полагает он, доказывает история революций земного шара. Б. был натуралистом и, занимая должность директора горного дела в Мюнхене, должен был знать геологию своего времени. Тогдашняя геология учила, что земля пережила несколько периодов, каждый из которых оканчивался ужасной катастрофой: вследствие действия вулканов поднимались горные цепи, воды океанов выливались на сушу, жизнь погибала. Эту геологическую теорию (теперь безусловно отвергнутую) Б. искусно связывает с своими богословскими

умозрениями. Было падение, предшествовавшее падению человека, и творение земли стоит в связи с этой древней катастрофой. Хаос, о котором говорит книга Бытия, это только развалины прежнего небесного царства, которым управлял Люцифер, павший вследствие высокомерия и эгоизма. Следствием падения было разрушение небесного царства, и шестидневное творение состояло в превращении его в благоустроенное земное. Только при конце творения было побеждено зло и уничтожена смерть, когда сказал Бог, что все «хорошо весьма»; но как сатана пал гордостью, так человек, подражая и следуя ему, пал вследствие раболепства и снова открыл дверь в мир злу и смерти. Зло в форме страдания следует за человеком и по выходе его из этого мира. Человек, по воззрениям Б., подвергается очистительным наказаниям частью еще в настоящей жизни, затем в аду и, наконец, в геенне. Из ада (католическое чистилище) есть еще искупление, но из геенны его уже нет. Однако, утвержденное католической церковью положение *ex infernis nulla redemptio* не включает в себе непременно той мысли, что адские муки не прекратятся. Материя, как конкретность времени и пространства, не есть причина зла, но, скорее, его следствие, значит: она – наказание. Но, вместе, она – и оборонительное средство против зла, так как человек в это время призрачности (пребывания в этом мире) может в отдельности отрицать то, что он утверждал в истинное время, т. е. в вечности при своем падении. Время и материя прекратятся. По прекращении времени тварь, однако, еще может перейти из вечной области ада в вечную область неба (но не наоборот). После того как осужденные в ад сами покаются в своем грехе, угасает их сила сопротивления, и они становятся тогда низшими и самыми крайними членами царства небесного, после того как мучением надломлено их противостремление.

Чтобы избежать подобных горьких последствий греха, средства человечеству предложены Христом. Нужно приобщаться ко Христу, чтобы получить потом вечность и блаженство. Примирение человека с Богом совершается в таинствах, а таинства преподает церковь. Нужно,

следовательно, быть членом церкви. Стать членом церкви значит подчиниться ей, но Б. говорит, что член церкви есть тот, кто свободно признал ее авторитет и лично приобрел убеждение в истине церковного учения. Но где эта церковь? Б. был католиком. Как католик, он не сочувствовал протестантизму, он упрекал его основателей за то, что они вместо реформации произвели революцию, так как революционно всякое направление деятельности, которая вместо того, чтобы исходить из того, что ее обосновало, обращается и поднимается против своего начала и основания, как будто оно служит ему помехой. Однако, как и первые протестанты, Б. желал церковной реформы. Сущность предлагавшейся им реформы заключалась в том, что вселенская церковь должна управляться соборами, а не папами. В своем предсмертном письме Б. писал, что церковь греческая лучше всего отвечает его идеалу и что она должна быть поставлена выше римской. В длинной веренице неправославных философов, учивших о религии, Б. был единственным обратившим свой взор к православному востоку с мольбою о спасении и с надеждой получить его оттуда.

Baader'a, *Samtliche Werke*, Leipzig, 1850–60 г. (посмертное издание). Воззрения его пытался привести в систему Франц Гофман (Hoffman) в сочинениях: *Vorhalle zur speculativen Lehre B.*, *Ueber das Verhaltniss B. zu Hegel und Schelling*. *Grundzuge der Societatsphilosophie B.*, *die Weltalter* (сочин. вышли в 1867–68 г.). На русск. яз. компилятив. статьи о Б. в «Духовной Беседе»: *Философия общественной жизни из Б.* (1865 г. №№ 5, 9, 13, 30). Франц Б., христианский философ (1875, №№ 28–31, 36–38; 1876 № 4, 6, 7, 51).

С. Глаголев

Бабушкино согласие

Бабушкино согласие, см. Беспоповщина.

Бавария

Бавария, южная часть Германии, вполне была обращена в христианство не раньше половины VIII века, хотя христианство весьма рано принесено было в римские колонии по Дунаю. В 304 г. св. Афра потерпел мученичество в Аугсбурге, принадлежавшем к римской провинции Ретии. Следовательно, там уже были христиане, и, в то же время, цветущая миссионерская станция находилась в Лорхе, принадлежавшем римской провинции Норик. Тем не менее, более, чем через сто лет позже, св. Валентин был изгнан из Пассау язычниками, и св. Северин видел, как язычники приносили свои жертвы в Куле, близ Зальцбурга. Аланы, аллеманны, герулы и другие племена бродили по стране, и некоторые из них были язычники, а другие – ариане. Постепенно, однако, христианство утвердилось, и ко времени смерти Бонифация православная церковь основательно утвердилась в стране, имевшей семь епископских кафедр: Пассау, Фрейзинг, Вюрцбург, Регенсбург, Аугсбург, Эйхштедт и Нейбург, принадлежавших к архиепископской кафедре Зальцбурга. Сначала в Баварии реформация имела значительный успех; но после Вормского сейма, 1521, герцог Вильгельм, под влиянием д-ра Экка, стал к ней во враждебное отношение. 5 марта 1522 г. издано было постановление, в силу которого всем вообще запрещалось оставлять веру своих отцов, под страхом жестокого наказания, и так как обращения продолжались, а епископы были довольно равнодушны, то Экк обратился в Рим с целью добиться для герцогского правительства больших юридических прав по отношению к еретикам. Епископы протестовали, но власть правительству была дана, и с этого времени герцоги баварские сделались главными столпами римской церкви в Германии. Ходить слушать евангелических проповедников было запрещено под страхом ареста и штрафа. Более упорные подвергались суровому наказанию. В Ландсберге 9 человек были сожжены, а в Мюнхене 29 человек были утоплены по обвинению в ереси в 1526 г. Герцог Максимилиан I основал «католическую лигу» в

Мюнхене в 1609 г., и по мирному договору Вестфальскому (1648) в Баварии не сделано было никаких уступок протестантам. В 1549 г. в страну были призваны иезуиты, и они властно господствовали там до конца XVIII века, когда электор Максимилиан-Иосиф II или, вернее, его министр Монтгелас изгнал их; по конституции 1818 г. протестанты приобрели одинаковые права с католиками.

По переписи 1895 г. в Баварии считалось 5.797,414 жителей, из которых 3.959,077 римские католики, 1.571,863 протестанты, 53,885 евреев, 3,625 старокатоликов; остальные жители принадлежат к другим исповеданиям и в том числе 1,384 вольнодумцев и безрелигиозных людей. Римско-католическая церковь имеет две архиепископии (Мюнхен-Фрейзинг и Бамберг), шесть епископий (в Аугсбурге, Пассау, Гегенсбурге, Эйхштедте, Вюрцбурге и Шпейре), и 2,756 приходов. При каждом соборе имеется богословская семинария, а в Мюнхене и Вюрцбурге имеются при университетах богословские факультеты. Число монастырей очень велико, около 600, из которых до 100 мужских (до 1,500 братии) и 500 женских (более 5,000 сестер). Протестантская церковь управляется консисториями, под главенством верховной консистории мюнхенской. В Эрлангене она имеет богословский факультет и насчитывает 1,036 приходов. Церковная собственность рим.-католиков определяется в 150 млн. марок, а собственность протестантов в 19,6 миллионов. В римско-кат. населении приходится по одному священнику на 816 душ, а в протест. по 1 на 1,300 душ. Вообще, римский католицизм сильно господствует в стране и это отзывается часто на ограничении прав других исповеданий.

Бажанов В. Б.

Бажанов Вас. Борис., протопресвитер. Сын диакона тульской епархии, родился в 1800 г., образование получил в тульской семинарии и петербургской духовной академии. По окончании академического курса в 1823 г., со степенью магистра, оставлен в академии бакалавром немецкого языка. В 1826 году рукоположен во священники к церкви 2-го кадетского корпуса, где стал и законоучителем. В 1827 г. приглашен законоучителем в петербургский университет и вместе с тем преподавал закон Божий в благородном пансионе, существовавшем при университете, а по открытии педагогического института стал преподавать закон Божий и в институте. В 1835 г. был приглашен преподавать закон Божий наследнику, и вскоре сделался преподавателем этого предмета у всего царского семейства, а затем, с 1849 г., несмотря на противодействие тогдашнего обер-прокурора Св. Синода, графа Пратасова, и духовником царствующего дома. Двери царского дома открыла о. Бажанову, кроме популярности его лекций в университете, случайная встреча с императором Николаем I, когда государь в феврале 1834 г. посетил урок Бажанова по закону Божию в первой гимназии, переименованной из благородного университетского пансиона. Государю понравилась смелость и прямота обхождения законоучителя. В 1835 г. государь посетил урок о. Бажанова в гимназии вторично, и вскоре вслед за тем и последовало назначение о. Бажанова в законоучители к наследнику. Преподавание в царском семействе о. Бажанов вел по указанию искреннего религиозного убеждения, не придерживаясь вовсе сухих программ и стараясь развить в своих августейших слушателях и слушательницах религиозное чувство и чувство нравственного христианского долга. Ввиду этого о. Бажанова, наряду с Жуковским и Арсеньевым, причисляют к тем лицам, которые дали в Бозе почивающему Царю-Освободителю «первые импульсы освободительных стремлений его». Будучи духовником и обладая знанием немецкого языка, о. Бажанов готовил к

принятию православия немецких принцесс, вступавших в замужество за лиц российского дома. С 1836 г. о. Бажанов оставил университет. Первое печатное произведение о. Бажанова появилось в 1825 г. в Спб., его слово в день Знамения Божией Матери, сказанное в Александро-Невской лавре. Затем слова, речи и поучения печатались в «Христианском Чтении» с 1828 г. Отдельными изданиями, кроме упомянутого слова, вышли следующие сочинения о. Бажанова: «Речи к воспитанникам университетского пансиона и первой петербургской гимназии», Спб., 1834 г.; «Слова и речи», Спб., 5е изд., в 2-х книгах, 1863 и 1867 гг.; «Нравоучительные повести для детей», Спб., 13-е изд. – 1889 г.; «Пища для ума и сердца, или собрание христианских размышлений», переводная работа, в 2-х частях, Спб., 3-е издание – 1889 г.; «Об обязанностях христианина», Спб., 7-е изд. – 1899 г.; «Воин-христианин», Спб., 1861 г., 5-е изд. – 1889 г.; «Примеры благочестия из житий святых», Спб., 8-ф изд. – 1896 г.; «О религии: о религии естественной, о недостаточности ее, об откровении и о христианской религии», Спб. изд. 2-е – 1892 г.; «Притчи, выбранные из Круммахера», Спб., 10-е изд. 1889 г.; «Сокровище духовное, от мира собираемое. Из творений св. Тихона, епископа Воронежского», Спб. 1889 г.; «О вере и жизни христианской», Спб., 7-е изд. 1891 г.; «Воскресный день», Спб., 5-е изд. – 1889 г. Кроме того, отдельными брошюрами были издаваемы поучения и речи, печатавшиеся в «Христианском Чтении». За книгу «О вере и жизни христианской» Св. Синод удостоил о. Бажанова степени доктора богословия. Однако в качестве богослова и писателя о. Бажанов имеет значение лишь как популяризатор богословского учения и как составитель общедоступных статей назидательного характера, которые и имели наибольший успех из всех его творений. Богословско-литературная его деятельность обращает на себя внимание в одном отношении, именно, что он для распространения христианских нравственных истин обращался к беллетристической форме: таковы его «Нравственные повести для детей». Вместе с назначением духовником о. Бажанов получил титул протопресвитера и должность члена св. синода,

управляющего придворным духовенством и обер-священником главного штаба и гвардейского, и гренадерского духовенства. Скончался он 31 июля 1883 г. и погребен в Александро-невской лавре. Некрологи его появились в свое время во многих петербургских изданиях, в том числе и в «Страннике» 1883 г. № 8. Автобиография его и портрет помещены в «Историческом Вестнике» 1883 г. № 12. Литература о нем довольно подробно указана в «Критико-биографическом словаре русских писателей и ученых», Венгерова.

С. Рункевич

Базаров

Базаров, Иоанн Иоаннович, протоиерей – 3-й магистр XV-го курса спб. д. ак. (1839–1843 г.). Сын протоиерея г. Тулы, также воспитанника спб. д. ак. I-го ее курса (1814 г.), о. Базаров род. 21 июня 1819 г. и первоначально воспитывался в тул. семинарии, откуда поступил в спб. д. ак. для высшего богословского образования. По окончании в последней курса назначен профессором словесности в спб. д. семинарию, но через год рукоположен во священника ко вновь учрежденной правосл. церкви в Висбадене, с назначением состоять духовником при вел. княг. Елизавете Михайловне. Самоотверженно трудился за границей прот. Базаров целых 50 лет, оставаясь русским по сердцу и Духу, и неустанно работая для церкви и богосл. науки. Скончался в Штутгарте 5 янв. 1895 г. В 1889 г. почитатели его праздновали 70-летний юбилей со дня его рождения, а в 1894 г. – 50-летний юбилей его священства. Из дух. наград о. Базаров имел палицу и митру, а из светских – две звезды – св. Анны 1 ст. и св. Владимира 2-й ст. «О Базаров, говорит в своих *Записках* М. Ст. Сабина⁴, известен как писатель, а еще более памятен он всем русским, жившим в Висбадене и Штутгарте, своим гостеприимством и поддержкою, которую он оказывал всякому, кому мог». О. Базаров являет собою личность, выдающуюся своею пастырскою деятельностью между инославными и именно своими богословскими трудами, между коими некоторые специально посвящены инославным. Он был первым заграничным священником, начавшим знакомить немецкую публику с обрядами русской правосл. церкви. С этою целью им переведены на немецкий язык и изданы: панихида и обряд бракосочетания, с объяснением смысла молитв и самых обрядов, объяснение литургии, история русской церкви Муравьева и др. статьи. Важна заслуга его и для русской богословской науки. С 1852 г. по 1894 г. им напечатано отдельно и в разных светских и духовных журналах до 30 разных произведений, между которыми особенное значение имеет его

Библейская История, положительно обессмертившая имя автора. Это, правда, краткая свящ. история; но она драгоценна «по простоте и ясности изложения и правильности языка»... Она выдержала 29 изданий, в количестве до миллиона экземпляров. Подробный список его трудов помещен в некрологах – «в Церк. Вест.» за 1895 г., № 2, и особенно в «Страннике» за 1895 г., № 1-й, стр. 226–228. В виде добавления присоединяем здесь: а) его «Переписку с западным ученым бароном Гакстгаузенom по вопросу о соединении церквей восточной с западною», заслуживающую особенного внимания⁵, и б) помещенную в «Русск. Архиве» за 1896 г. (кн. 3-я) наследниками о. Базарова статью его «Из воспоминаний о князе Александре Михайловиче Горчакове». Кроме печатных, сохранились рукоп. труды о. Базарова, именно: «О современном состоянии протестантства», – написана им в 1858 г. (ак. б. рук. за № А 1/717, из кн. пок. проф. Нильского) и «Письма» прот. Базарова к митр. Исидору (ак. б. рук. за № А II/15, л. 320).

А. Родосский

Базедов И. Б.

Базедов, Иоанн Бернард, – один из родоначальников так назыв. «рациональной педагогики», на деистической подкладке. Родом из Гамбурга (1723 г.), он изучал богословие в Лейпциге; был домашним учителем в одном благородном семействе в Голштейне, 1749–53. Бурно проведя молодость, он после разных приключений добился места профессора в академии Соре в Дании, 1753–61, и позже – профессора гимназии в Альтоне, 1761–68. Во время пребывания в Альтоне он издал несколько богословских сочинений, как *Philalethia*, «Теоретическая система здравого разума: опыт свободомысленной догматики» и проч., которые принадлежат к самым поверхностным и грубым, но, в то же время, к самым занимательным образчикам немецкого рационализма. За эти сочинения он лишен был причастия в Альтоне и изгнан из города. Под влиянием «Эмиля» Руссо он отстал от богословия, и в 1768 порешил сделаться своего рода Колумбом в педагогике. Находя, что существовавшие дотоле методы воспитания страдали крайней узкостью, так как рассчитаны были на воспитание в сословном и узконациональном духе, он порешил выработать такой метод, который воспитывал бы «мировых граждан». Изданный им в этом смысле большой труд не встретил особенного сочувствия в публике, и особенно Гете подверг его суровой критике. Но в то время не было недостатка в любителях сильных экспериментов, и потому Б. удалось найти себе горячего покровителя в лице князя Леопольда фон-Дессау, который дал ему средства не только для издания его сочинений, но и для основания особого педагогического «филантропина», как образцового учебно-воспитательного заведения по идее Базедова. Согласно с принципами Руссо, он хотел поставить воспитание совершенно на естественную почву, надеясь чрез это восстановить на земле потерянное чрез искаженное воспитание «райское состояние». Всю вину в этом искажении он приписывал господствовавшему дотоле в школах латинскому и греческому гуманизму и историческому

христианству. Рациональная школа должна быть чужда всяких национальных и религиозных предрассудков и должна воспитывать «мировых граждан» – «всечеловеков», и для этого должна состоять преимущественно в изучении природы с ее наиболее полезными явлениями и притом чрез наглядное обучение. Весьма большое место отводилось физическому воспитанию и вообще выдвигались «игры», как один из главных способов воспитания, причем имелось в виду все облегчить для ребенка до последней степени. Самая религия и нравственный закон преподавались только в пределах естественного разума. Сначала эта система, как резкий протест против господствовавшего тогда сурового педантизма, возбудила живой интерес; но вскоре обнаружилась ее крайняя односторонность, и такие знаменитые лица, как Гете и Гердер, решительно высказались против нее. Последний, ознакомившись с «филантропином», высказался так: «Все здесь мне кажется ужасным. Недавно мне рассказывали о способе – в десять лет вырастить дубовые рощи, – именно, если у молодого дуба под землей подрезать сердцевинный корень, то все поверх земли быстро пойдет в ствол и ветви. Весь секрет Базедова, мне думается, заключается именно в этом, и я не дал бы ему на воспитание даже теленка, не говоря уже о человеке». Б. умер в 1790 г. в Магдебурге с характеризующими его натуру словами: «я хочу быть анатомированным к пользе моих ближних». Система Б. имела у нас немало горячих приверженцев, особенно во времена всеобщего увлечения страстью к переустройству всей жизни «отсталого» русского народа по образцам передового запада (в 60-х годах). Дух Базедова явно витает над многими педагогическими сочинениями того времени и не испарился даже до настоящего времени.

Базель

Базель – древний епископский город в Швейцарии. Основание епископской кафедры в нем относят к IV веку. Построенный в нем еще в XI в. собор составляет одну из достопримечательностей христианского зодчества. В одном из притворов его находится обширное помещение, в котором заседал знаменитый Базельский собор. Собор украшен замечательными фресками; Базельская библиотека богата манускриптами, актами баз. собора, письмами знаменитых людей, картинами и рисунками Гольбейна, Дюрера и Кранаха. Реформация там введена была Эколампадием и Миконием и, благодаря содействию местных книгопродавцев Фробена и Адама Петри, была признана в 1529 г. С именем Базеля связывается особенно воспоминание об одном из тех реформаторских соборов, которые тщетно стремились к преобразованию церкви во главе и членах.

Базельский собор

Базельский собор (с 27 авг. 1431 по 7 марта 1449 г.) был последним из трех великих соборов XV века, стремившихся к спасению западной церкви от угрожавшего ей полного разложения. После того, как Констанцский собор, выдвинув идею вселенской церкви и главенства вселенских соборов над папами, постановил периодически созывать такие соборы, общественное мнение ухватило за эту идею и начало настойчиво требовать ее осуществления. Под давлением этого мнения и особенно в виду опасного развития гуситского движения папа Мартин V (1417–1431) нашел себя вынужденным созвать собор, который и был созван сначала в Павии, затем в Сионе и, наконец, в Базеле. Вскоре, однако, он умер, но его преемник, Евгений IV, был принужден утвердить эту буллу и 27 августа 1431 г. собор был открыт Иоанном Паломарским и Иоанном Рагузским. Тем не менее, повсюду уже так мало было доверия к искренности папства, что только весьма немногие прелаты приняли приглашение, и только после того, как прибыл кардинал Чезарини, в сопровождении такого свободомыслящего писателя, как Николай Кузанский и римский король Сигизмунд прислал «протектора» от имени своего королевства, интерес к собору оживился и на него стали съезжаться представители из Франции, Германии и Италии, а также из Англии и других северных стран. Порядок делопроизводства, установленный собранием 26 сентября 1431 г., был хороший. Старая группировка членов собора по национальности была отменена и составлены четыре комитета: по предметам веры, политики, церковных преобразований, и общего делопроизводства. В этих комитетах предметы обсуждались отдельно, и необходимо было соглашение трех из них для того, чтобы можно было ставить вопрос на обсуждение в общем заседании, на котором председательствовал кардинал Чезарини, и сделать его постановлением соборным. Но как только собор хорошо устроился и начал вести дело, папство почувствовало, что собор взял силу, и притом, враждебную для него силу. Папа

испугался, и 18 декабря 1431 г. послал кардиналу Чезарини буллу, которой собор распускался. Собор протестовал, заявляя, что папа не имеет права делать этого. 29 апреля 1432 г. папе и его кардиналам послано было приглашение прибыть на собор. Так как они не прибыли, то (6 сент.) против них возбужден был процесс за ослушание, и, вероятно, скоро последовало бы низложение папы Евгения IV, если бы не посредничество импер. Сигизмунда, который прибыл в Базель 11 октября. – Три главных вопроса подлежали разрешению собора, именно, вопросы о гуситах, церковной реформе и воссоединении между греческой и римской церквами. 4 января 1433 г. в Базель прибыли гуситы Прокопий, Рокицано и др. с большой свитой, не как кающиеся еретики, а с сознанием своей правоты и силы, так что прибытие их напугало не только собор, но и самый город. Совещание с ними привело к заключению так наз. «пражских компактатов», в силу которых, между прочим, гуситам было предоставлено употребление чаши в причащении для мирян. Менее уступчивыми оказались кардиналы в вопросе о преобразованиях в церкви. Да и вообще конкубинат священников, злоупотребления, господствовавшие в монастырях, отмена легкомысленных драматических представлений в церквах, и другие вопросы чисто нравственного свойства, обсуждались не с такой ревностью, как вопросы, относящиеся к финансовому и политическому положению папы и курии, – вопросы об аннатах, деньгах, вносимых за паллиум, таксе на папское утверждение церковных повышений, судебной власти папы, и проч. Папа, кардиналы и вся армия чиновников, живших в Риме доходами, даваемыми этим путем, чувствовали, что их существованию угрожает опасность, и оказали самое решительное противодействие. Наконец, вопрос о воссоединении греческой и римской церковей привел к полному разрыву. Импер. Византии Иоанн Палеолог обратился одновременно и к папе, и к собору, а между тем, между ними уже господствовало полное разногласие, и каждый старался решать его независимо. К этому вопросу примешались важные политические интересы, и страсти, наконец, разгорелись до такой степени, что во время заседания 7 марта 1437 г. отцы

собора не вступили в рукопашную только вследствие вооруженного вмешательства граждан города. Кардинал Чезарини и вся папская партия после этого оставили собор, который с этого момента подпал под влияние кардинала Людовика Аллемандского, архиепископа Арелатского, – одного из ожесточеннейших врагов Рима, – и делался более и более демократическим и бурным. В июле 1437 г. вновь возбужден был процесс против Евгения IV. 24 января 1438 г. ему было запрещено служение, а 25 июня 1439 г. он был низложен. 5 ноября того же года был избран преемником ему Феликс V, который свою резиденцию основал в Лозанне. Однако, эти решения было трудно привести в исполнение. Евгений IV, который называл отцов, собравшихся в Базеле, шайкой служителей сатаны, созвал свой особый собор в Ферраре, на котором присутствовали греки во главе с императором и патриархом Константинопольским. Во Франции, собор Бургский (1438) внес постановления Базельского собора в законы королевства, в так называемую «прагматическую санкцию»; но сам король, Карл VII, еще признавал Евгения IV истинным преемником Петра. Германия пошла тем же путем, хотя и не хотела связать себя формальным признанием ни Базельского собора, ни Евгения IV. Феликс V никем не был признан, кроме Швейцарии и Баварии. Его переговоры с Фридрихом III закончились полной неудачей. Между тем, стало ясным, что спор между собором и папой мог быть решен только Германией, и Евгений IV оказался лучшим дипломатом, чем собравшиеся в Базеле отцы собора. Он подкупил канцлера империи Шликка и секретаря Энея Сильвия, и 7 февраля 1447 г. Германия объявила себя за Евгения. Рим торжествовал. Феликс V отрекся и, когда Евгений IV вскоре потом умер, собор признал его преемником Николая V, и сам постановил о своем закрытии, 25 апреля 1449 г., делая таким образом почти очевидным, что преобразование церкви путем мирного развития стало невозможным.

Aeneas Sylvius, *Comm. de Gest. Concil. Basil.*, написан в 1440, впервые издан в 1521, и часто впоследствии; Mansi, *Concil. Collectio*, Tom. XXIX–XXXI; Wessenberg, *Die grosser*,

Kirchenversammlungen des 15 und 16 jahrhundert, II; Hefele, Concilien-geschichte, VII.

Базельское исповедание

Базельское исповедание – одно из протестантских исповеданий времен реформации. Оно составлено было Эколампадием (1531 г.), после его смерти было далее обработано Миконием, и объявлено 21 января 1534 г., когда все граждане Базеля, созванные для слушания этого исповедания, должны были заявить, готовы ли они принять его и защищать своею честью, собственностью и жизнью. Исповедание занимает посредствующее положение между Лютером и Цвингли.

Базилика. См. Зодчество.

Базилики или Василики

Базилики или Василики (*Βασιλικοὶ* подразумевается: νόμοι – царские книги) представляют собою важнейший памятник греко-римского или византийского права. Под таким именем известна 2-я распространенная редакция Анакатарзиса (см. это слово) или ревизии древних законов, предпринятой императ. Василием Македонянином (867–886 г.), изданная сыном и преемником последнего Львом VI Философом (Мудрым). Базилики делятся на 60 книг, книги – на титулы (*τίτλα*), титулы – на главы, главы на параграфы, или темы (*Θέματα*). К церкви, церковным лицам и отношениям относятся II, III, IV и V книги. Составление их приписывается комиссии из юристов, во главе которых стоял протоспафарий (начальник императорской гвардии) Симбаций, или, по Властарю, Савватий. В Базиликах все латинские юридические термины, остававшиеся до того времени без перевода, впервые переведены на греческий язык. Последнее издание в 6 томах принадлежит Геймбаху, Лейпциг, 1833–1870 г.; дополнительный том к книгам 15–19 издал Цахариэ в 1846 г.

Литература: *Zachariae*, *Historiae juris graeco-romani delineatio*. Heidelberg, 1839; его же *Geschichte des griechischrömischen. Rechts*, Berlin, 1877; *Paul Krüger*, *Geschichte der Quellen und Litteratur des Römischen Rechts*, Leipzig, 1888; *Mortreuil*, *Histoire du droit Byzantin*, Paris, 1848–46, 3 vol.; *Азаревич*, История византийского права, Ярославль, 1876–1877 г. 2. Более подробное указание литературы – в труде проф. М. А. Остроумова, Введение в православное церковное право, Харьков, 1893 стр. 340 и след.

Н. Марков

Базилиане

Базилиане – латинизированное название русско-униатского монашества, которое, по обычаю римско-католической церкви, все подведено было под особый орден, якобы основанный Василием Великим. Свое начало орден ведет, собственно, со времени введения унии в западнорусской церкви (с конца XVI века) и до настоящего времени существует в Галиции (в Австрии). Так как уния имела своею целью постепенное латинизирование православно-русского народа, коварством и силой отторгнутого от своей матери – православной церкви, то монашество естественно явилось одним из самых сильных орудий достижения этой цели. Вот почему на самых же первых порах введения унии приняты были меры к тому, чтобы с помощью латинских монахов подвергнуть православное монашество также постепенному преобразованию. Уже второй униатский митрополит, Иосиф Вельямин Рутский, или, как некоторые думают, сам Ипатий Поцей, просил у папы, чтобы ему прислали нескольких кармелитов для совершения преобразования среди новосовращенного в унию русского монашества. Но так как крутой переворот в монашестве мог бы оскорбить религиозное чувство народа, то предположено было достигать этого постепенно; и хотя монашество преобразовано было в особый орден – базилиан, однако за ним оставлены были все внешние особенности православно-русского монашества, как ращение волос на голове и бороде, прежняя его одежда и совершение богослужения по обрядам греческой церкви. Но вскоре деятельность кармелитов оказалась недостаточной, и на их место призваны были более деятельные пособники латинизации христианства, именно иезуиты, с которыми базилиане и вступили в теснейший союз в 1621 году. На состоявшемся между ними совещании постановлено было, чтобы базилиане впредь руководствовались предписаниями иезуитов, которые с этою целью поселились по разным базилианским монастырям. Под влиянием иезуитов началась та зловердная деятельность базилианского ордена, которая

продолжалась в течение всех лет его существования, причем, нередко дело доходило до того, что базилиане, подвергшись более сильной латинизации, чем остальное западнорусское униатское духовенство, становились даже во враждебное к нему отношение, и эта вражда тянулась в течение целых столетий. Так как базилиане занимали все главные монастыри западнорусского края, в том числе и знаменитый очаг православия в Западной России, именно, Почаевскую лавру, то понятно, какое сильное влияние они могли иметь на искоренение духа православия среди народа. Эта их деятельность продолжалась до тех пор, пока мужественным актом импер. Николая I не совершилось возвращение значительной части западнорусских униатов в православие, после чего и базилианские монастыри вновь возвращены были православной церкви и слились с православным монашеством. Что касается собственно русского народа в Галиции, то так как Галиция оставалась под властью Австрии, энергично поддерживавшей в политических видах латинство, то базилианские монастыри там по-прежнему были орудием латино-польской пропаганды, и в этом положении они остаются до настоящего времени. Особенно с конца 60-х годов усилилось это их латино-польское влияние, именно с того времени, когда в видах якобы преобразования упавшей жизни в монастырях в Галиции, все тамошние монастыри отданы были под ведение иезуитов. Несмотря на протесты лучшей части русского народа в лице его наиболее смелых патриотов и иерархов, эта деятельность иезуитов с того времени продолжается непрерывно, и она привела к самым печальным последствиям. Монастыри сильно изменили свой дух и характер; и в то время, как в самом народе стало все более пробуждаться национальное и вероисповедное самосознание, обращавшее помыслы народа к его старой прадедовской вере православной, монастыри под влиянием иезуитов сделались очагом сильной латино-польской пропаганды, которая дала весьма осязательные тлетворные для народного самосознания плоды. Выходящие из реформированных иезуитами монастырей монахи сильно проникнуты ненавистью к православию и

восточной обрядности, и составляют весьма опасный элемент, усиленно вводящий латинизацию и старающийся распространять в народе враждебное настроение по отношению ко всему древле-русскому и православному. Некоторые ветви базилианского ордена распространились отчасти и на Запад, и часть их уже рано переселилась в Италию, где и поселилась в монастыре св. Маркиана в Неаполе. Некоторая часть их поселилась также и в Испании, где, впрочем, они, вытесненные революцией 1835 года, постепенно сократились в своей численности. Да и вообще в настоящее время базилиане на Западе имеют не более семи учреждений с 70 членами, и их можно встречать еще только в Италии. По примеру мужских членов базилианского ордена, в Италии имеются и несколько женских монастырей этого же ордена – базилианок, именно в Неаполе, Сицилии (в Мессине) и Гиме, которые также считаются последовательницами ордена св. Василия.

См. у проф. Петрова, «Очерк истории базил. Ордена» («Труды Киев. дух. академии» 1870–72) и в сочинениях об унии проф. М. О. Кояловича, Бобровского и др. См. также под сл. «Уния».

Баккалавр

Баккалавр – академический титул, впервые введенный в парижском университете в XIII веке папой Григорием IX, и дававшийся тем студентам, которые успешно прошли первое испытание, но не приобрели еще прав и степени полноправного учителя или doctor-a. Этимология этого слова сомнительна; некоторые производят его от *baccalaurea*, «лавровая ягода», другие от *baccalus* и *laurea*, «лавровая ветвь», а некоторые еще от *baccalarii*, означавшего низший класс рыцарей, имения которых не давали им возможности отправлять военную службу независимым образом, с своей собственной свитой. – Этот термин перешел и в наши духовные академии, где он сохранялся до устава 1869 года, когда вместо него введен был термин «приват-доцента».

Бакканаристы

Бакканаристы, – римско-католический монашеский орден, названный так по имени его основателя, Бакканари, который, после временного закрытия общества иезуитов в 1773 г., пытался восстановить орден под новым названием и в другой форме. Хотя и пользуясь благоволением папы Пия VI, бакканаристы, однако, никогда не имели успеха. В 1814 г. они вступили в восстановленный орден иезуитов и слились с ним. См. *Иезуиты*.

Бакстер

Бакстер Ричард – англ. богосл. (р. 1615, ум. 1691), автор известного и у нас сочинения: «Вечный покой святых» посл. изд. 1901 г. (с *франц.* перевод свящ. А. Светлаков, впоследствии преосв. Александр Калужский; отсюда и французская форма его имени – *Бакстр*).

Балабаны

Балабаны, – древняя западно-русская фамилия, давшая в XV и XVI вв. нескольких благородных борцов за православие и русскую народность в Западной России и Галиции. Из них кроме Арсения, епископа Львовского (1539–1568), особенно прославился своими заслугами в этом отношении сын его Григорий, в монашестве *Гедеон* Балабан (род. 1530, ум. 1657), который с непоколебимым мужеством и самоотвержением ратовал за православие и вел неустанную борьбу с латинством и иезуитами. В противовес иезуитским школам, он повсюду заводил православные училища, устраивал типографии для печатания славянских богослужебных книг и вообще против всякой иезуитской меры, направленной к утверждению унии и латинства, принимал меры к защите и утверждению православия. Он много потрудился в деле издания и исправления богослужебных книг, для чего собирал наиболее подлинные греческие списки, «сверял» с ними старые славянские переводы, исправлял текст, и сам переводил с греческого. В таком исправленном виде богослуж. книги были изданы его племянником Федором в основанной им «Стрятинской» типографии. См. Уния и борьба с нею.

Баладан

Баладан. См. Меродах Баладан.

Балдуин

Балдуин, Фома, – архиепископ Кентерберийский, род. в Эксетере, в бедности, но получил хорошее воспитание, и, будучи архидиаконом Эксетерским, вступил в Цистерцийский монастырь в Форде, в Девоншире, аббатом которого сделался впоследствии; в 1180 он был сделан епископом Ворчестерским, а в 1184 архиепископом Кентерберийским; короновал Ричарда I в 1189 и сопровождал его в 1190 в Святую землю, где и умер в том же году. Горячий приверженец короля Генриха II, он оказывал пассивное сопротивление чрезмерно возросшим после убийства Фомы Беккета (ст.) и последовавшего унижения короля папским притязанием на господство в Англии и старался вновь поднять значение епископской и королевской власти в стране. Недовольный этим папа Урбан III называет его в одном послании «пламенным монахом, теплым аббатом, прохладным епископом, холодным архиепископом». После Б. осталось несколько богословских сочинений (О любви к Богу, О двояком воскресении, О действенности слова Божия и др.), а также и проповеди. Некоторые из них напечатаны у Миня, Лат. П., 204.

Баллерини

Баллерини, – два брата, Петр и Джироламо, родились в Вероне, первый в 1698 г., а второй – в 1702 г.; образование получили в школе иезуитов и посвященные во священники предались научным занятиям – первый по богословию и церковному праву, а второй по истории; но многие труды ими изданы и совместно. Из таких трудов особенное значение имеет: «De antiquis tum seditis, ton ineditis collectionibus et collectoribus canonum ad Gratianum usque tractatus», а из трудов одного Петра – «De potestate ecclesiastica». (1765 г.) и «Liber de vi ac ratione primatus pontificum» (1766 г.). Оба последние произведения были пересмотрены и проверены Вестгофом и Бинтеримом, после чего значение их для науки церковного нрава было признано не подлежащим сомнению.

Н. Марков

Бальзам

Бальзам, – о котором нередко говорится в Ветхом Завете, по предположению, представлял собою сок теревинфа или терпентинного дерева, который вытекает самопроизвольно или вследствие надрезов. Он чрезвычайно пахуч, и вообще высоко ценился на Востоке по своим целебным свойствам. Особенно славился им Галаад и окрестности Мертвого моря (Иер.8:22; Иер.46:11; сн. Быт.37:25). Главная разновидность (Amytis Gilead), по большей части, без шипов, имеет большие тройственные листья, многочисленные цветы и мелкий, кругообразный плод. И. Флавий и греческие, и римские писатели много говорят о бальзаме. Первый рассказывает, что царица Савская (3Цар.10:10) привезла из Аравии первый бальзамный корень Соломону. С другой стороны, греческие и арабские писатели утверждают, что настоящий бальзам не существует вне Палестины. Известно, что в садах Иерихона производился наилучший сорт бальзама; так что Помпей привез его оттуда в Рим, и римляне извлекали доход из него. Клеопатра перевезла его оттуда в Египет, и посадила в знаменитых садах Матары, около Каиро. – С помощью бальзама и других пряностей, производилось в древности, а особенно в Египте, бальзамирование трупов. Египтяне в этом отношении достигали высокой степени искусства, так что набальзамированные ими покойники в виде мумий сохранились в целости в течение тысячелетий. По египетскому обычаю, Иосиф приказал забальзамировать тело почившего в Египте патриарха Иакова и по смерти был набальзамирован и сам (Быт.50:2,26).

Бамптонские лекции

Бамптонские лекции, – курс в восемь лекций или проповедей, ежегодно произносимых в Оксфордском университете, с целью «утверждать и обосновывать христианскую веру, и опровергать все ереси и расколы». Эти лекции установлены были Джоном Бамптоном, каноником Салисбурийским (род. 1689; ум. 1751), который для этой цели оставил все свое состояние. Лектором должен быть по меньшей мере магистр Оксфорда или Кембриджа. Избрание производится ректорами коллегий, и никто не может быть избран во второй раз. Лекции начались в 1780 г., избрание на них составляет высшую честь и потому в числе лекторов значатся все наиболее известные богословы Англии и Америки. Лекции, обыкновенно, читаются, и сборник их составляет не только посильный вклад в апологетическую литературу, но и важный памятник развития самой апологетики.

Баптистерии

Баптистерии – особые здания, строившиеся в древности исключительно для совершения таинства крещения. Они собственно появились не раньше IV века. В первенствующей церкви для этой цели служили река или поток, озеро или пруд. Во время гонений, христиане с этой целью пользовались в катакомбах колодцами и источниками, как можно видеть из украшений, которыми обставлялись они; но когда христианство сделалось господствующей религией при Константине Великом, то стали необходимы отдельные здания, и они воздвигались поблизости церкви, и часто соединялись с нею крытой галереей. Эти здания часто были очень велики, так что в них могли собираться целые соборы. Вследствие этого они также служили часто местом назидания для оглашаемых и так как таинство крещения совершалось только дважды или трижды в год, в Пасху, Пятидесятницу и Богоявление, и только в кафедральном соборе, *ecclesia baptismalis*, то число крещаемых часто было очень велико. Центром всего здания служил крещальный бассейн (*piscina*), кругообразный, восьмиугольный, или иногда, с намеком на Рим.6:4, в виде гробницы из камня (1Кор.10:1) с тремя ступенями. Вокруг бассейна поднималось самое здание, кругообразное или восьмиугольное с куполом, который покоился или на стенах, или на столбах и колоннах внутри стен. Рядом с этим главным зданием по одну сторону находилось помещение для обучения вере, и по другую сторону посвященный Иоанну Крестителю алтарь, где оглашаемые получали евхаристию немедленно после крещения. С течением времени, когда крещение по преимуществу совершалось уже над детьми, право на совершение его предоставлено было всем церквам, и в течение всего года, так что менее и менее оказывалась надобность в отдельных зданиях для этого. После IX века, баптистерий более уже не строилось. Крещальный бассейн преобразовался в купель, которая была внесена в самую церковь и ставилась в особом притворе, или в части здания, вообще близ входа, с левой стороны.

Баптисты

Баптисты – секта, распространившаяся в Англии и Сев. Америке, откуда она постепенно проникает во все другие страны и ведет усиленную миссионерскую деятельность. В Англии баптисты возникли из так называемых пуритан и составили уже в 1633 году особую общину, которая держалась того принципа индепендентов, что всякая отдельная община должна быть совершенно независима в своем исповедании и церковно-религиозной деятельности, причем этот принцип выработался в положение, что человек, только уже будучи взрослым, может окончательно решать вопрос о своем вступлении в ту или другую общину, вследствие чего решительно было отвергнуто крещение детей. Так как в бессознательном детском возрасте еще невозможна проповедь евангелия, и еще менее возможны покаяние и сознательная вера, что все, по их представлению, является необходимым предварит. условием для крещения, то крестить детей, по их мнению, нелепо. Тут, очевидно, на них повлияло пагубное заблуждение реформатской церкви, в силу которого они святое крещение перестали считать в полном смысле таинством, в качестве бани возрождения, и смотрели на него лишь как на печать обращения и как дверь для вступления в христианскую церковь. Раз поэтому крещение не производит никаких божественных благодатных действий, а только утверждает то, что уже совершилось в этом отношении, то отсюда естественно, что только взрослые и должны принимать крещение, равно и то, что лица, переходящие к ним из других церковных общин, должны вновь принимать крещение. При совершении крещения, они придают большое значение полному погружению, без которого крещение не считается крещением. Уже к концу XVII века баптисты разделились на две главные партии, из которых одна склонялась к кальвинизму, а другая – к арминианству. Первые из них, которые держались мнения об особом благодатном избрании, стали называться «партикулярными», а последние, принимавшие всеобщность благодати, – «общими»

баптистами. Так как первые отрицали право причащения для всех не-баптистов, то их стали называть «самозаклоченными» баптистами; последние же, напротив, допускающие к своей евхаристии и членов других исповеданий, называются «свободной» или «открытой» общиной баптистов. Кроме этих двух главных партий, баптисты разделяются еще на несколько мелких сект, которые отличаются между собой разными особенностями, как в самом воззрении на христианство, так и в обрядности. Так, одна часть партикулярных баптистов объявила всех неизбранных «змеиным семенем» (Быт.3:15), вследствие чего их называют «змеиными» баптистами; другая партия отвергла всякую миссионерскую деятельность, как человеческое вторжение в божественное благодатное избрание, вследствие чего эта партия называется «противомиссионерскими» баптистами. Некоторые из баптистов не признают даже символов веры, полагая, что все они достаточно научены Христом, и вследствие этого нередко впадают, особенно в отношении учения о св. Троице, в унитарийские заблуждения. Партия так наз. семидневников или «субботников» празднует, вместо воскресенья, субботу; а так наз. секта «тункеров» совершает крещение чрез погружение непременно в реке или пруде, евхаристию совершает только ночью после предварительного омовения ног и вместе с вечерей любви, каковую вместе с делованием любви и помазанием смертельно больных относит к числу таинств, так что имеет у себя пять таинств. Эта склонность к сектантству сама по себе показывает, насколько баптизм потерял под собою всякую историческую почву. Но, быть может, благодаря именно этой сильно развитой индивидуальности, баптисты ведут усиленную миссионерскую деятельность, в которой они успешно соперничают с другими вероисповеданиями. Так, основанное в 1792 г. лондонское миссионерское баптистское общество дало ряд самоотверженных миссионеров среди язычников (среди которых особенно известен Виллиам Карей, ум. 1834); и до настоящего времени баптистские миссионеры ведут усиленную деятельность по обращению язычников в христианство в Китае, Западной Африке и Индии. Не ограничиваясь проповедью

христианства среди язычников, баптисты усиленно ведут свою пропаганду в других христианских странах, и с успехом распространились в Германии, откуда часть их проникла в Россию, особенно на Кавказ и в Финляндию.

Бар-Кохба

Бар-Кохба (с евр. «сын звезды»), имя, принятое неким Симеоном, который выдавал себя за Мессию, и стал во главе восстания в Палестине, в 131 или 132 г. по Р. Хр., при имп. Адриане, когда последний разными притеснениями, особенно запрещением им обрезания (*Spart, De Had r.14*), привел иудеев в ярость. Ни о его происхождении, ни даже о его настоящем имени ничего не известно. Он намеренно окружал себя таинственностью, чтобы лучше сыграть свою роль. Но ему, конечно, никогда не удалось бы достигнуть какого-либо успеха, если бы к нему не относился с доверием рабби Акиба (см. под этим словом), самый влиятельный и замечательный еврей того времени. Бар-Кохба рассказывал о себе, что он родился в самый день разрушения Иерусалима (потому что молва именно это время назначала для рождения Мессии); говорил, что на нем исполнилось пророчество Валаама (Числ.24:17 «восходит звезда от Иакова»), откуда и происходит его имя; своей смелостью, своими обещаниями и тактом он сумел собрать около себя множество последователей, разбил римского полководца в Иудее Анния Руфа и взял Иерусалим. В ознаменование своей победы он отчеканил особую монету. Но его торжество было непродолжительно. Юлий Север, по повелению Адриана, сделал на него нападение и посредством удачной стратегии ему удалось запереть мятежников в Иерусалиме, после чего, взяв город, хотя и с тяжелой потерей, он разрушил его; на развалинах его впоследствии построена была Элия Капитолина. Бар-Кохба и его последователи бежали в Бефар, укрепление вблизи Иерусалима, и в течение трех лет держались там. Но в 135 г. Бефар сдался римлянам. Бар-Кохба пал в битве, и его голова принесена была в римский лагерь. Рабби Акиба и другие раввины, обвиненные в возбуждении мятежа, подвергнуты были жестокой казни: с них живых содрана была кожа. Талмуд, признавая во всем этом движении обман, переименовал имя его вождя в Бар-Коциба – «сын лжи», и назвал его монеты «мятежными деньгами». Бар-Кохба, по преданию,

предавал смерти всех христиан, которые не хотели стать под его знамя. И вообще, во всех отношениях, он был одним из тех ложных «Христов», от которых предостерегал Спаситель (Мк.13:21,22), и самыми своими недостатками еще сильнее выставлял блеск добродетелей истинного Мессии, совершеннейшего Богочеловека, надежды Израиля, Помазанника Господня.

См. у Евсевия Ц. И. 4, 6 и 8; Munter, Der judische Krieg unter den Kaisern Trajan u. Hadrian; E. Schurer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Leipzig, 1874, pp. 350 и сл.

Бароний

Бароний, Цезарь – ученейший и трудолюбивейший историк римской церкви (род. в Соре, в Неаполе, 31 октября 1538; ум. в Риме, 30 июня 1607), получил образование в Вероли; начал изучать богословие и юриспруденцию в Неаполе; переселился в 1557 в Рим; вступил в конгрегацию Оратории, незадолго пред тем основанную Филиппом Де-Нери, где приступил к изучению церковной истории в ее первоисточниках; в 1577 начал подготовительные работы к своему большому труду *Annales Ecclesiastici*, который впервые появился в Риме, в 12 томах, folio, 1588–1607; был сделан библиотекарем в Ватикане и кардиналом в 1596, и дважды – после смерти Климента VIII и затем опять после смерти Льва XI – едва не избран папой. Его сочинение, «Церковные Анналы» было написано в противовес «Магдебургским Центуриям» (см.) Флация и других лютеранских историков. Однако, в них нет открытой полемики. В виду того большого внимания, которое привлекли к себе «Магдебургские Центурии», стало необходимым положительное опровержение их. Бароний взял на себя эту задачу и с помощью Ватиканской библиотеки исполнил этот труд так, что до сих пор его «Анналы» служат огромным запасом учености. Он умер от крайнего истощения сил. Анналы были изданы в Антверпене, в 1610, в 12 томах, folio, и Манси – в Лукке, в 38 томах, 1738–59, где критические замечания Паги напечатаны в примечаниях под текстом. Позднейшее и лучшее издание было начато Тейнером в 1864, и закончено в 1883, в 37 томах. Сочинение это имеет характер летописи; факты излагаются под каждым годом, без всякого отношения к их внутренней связи. Многие писатели пытались продолжать дело Барония после его смерти; но только труды Рейнальда, изданные в Риме, в 9 томах, 1646–63, Ладерки, изданные в Риме, в 3 томах, 1728–37, и Тейнера, в 3 томах, 1856, доводящие летопись до 1586 г., получили более или менее важную ценность.

Жизнеописание Барония было сделано Барнабеем, Рим, 1641, и Альберцием, Рим, 1759, причем последний сообщает

также и его письма (в 3 томах). См. Du Pin, Nouvelle Bibliothèque des Auteurs Ecclesiastiques, XVII, 1; Baur, Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, p. 72, Tübingen, 1852.

Барсов Е. В.

Барсов, Елпидифор Вас., этнограф и археолог. Сын священника Череповецкого уезда, Новгород. губернии, образование первоначальное получил в дух. училище в Устюжне Железнопольской, где, по собственному его признанию, «был сечен ежедневно по два и часто по три раза в день», «а в субботу каждую, кроме того, был сечен за недельные шалости». После окончания Новгород. дух. семинарии, прослушал курс С.-Петербур. дух. академии, которую и окончил в 1861 г., 25-ти лет. Затем был назначен преподавателем логики и психологии в Олонецкую дух. семинарию. Здесь уже обнаружил свои археологические стремления и способности, усердно занявшись собиранием археологических и этнографических материалов и памятников. В 1870 г. перешел в Москву, в Румянцевский музей, где остался библиотекарем русского и славянского отделений. Принимая деятельное участие во многих Московских ученых обществах, Барсов свои научные труды посвящал преимущественно Моск. Обществу истории и древностей Российских, которым он был избран в 1881 г. в секретари и редакторы издаваемых обществом «Чтений». Е. В. Барсову принадлежит великое множество этнографических и археологических статей и заметок, а также несколько ценных изданий, и в том числе немало имеющих церковный характер. Из отдельных изданий церковного характера известны: «Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами», М. 1883 г.; «Об Олонецких древностях», М. 1878 г. Но главная масса статей и заметок Барсова церковно-исторического и церковно-археологического характера помещена в разных изданиях: в «Трудах Киевской Духовной Академии», «Духовной Беседе», «Православном Обозрении», «Памятных книжках Олонецкой губернии», «Олонецких Губернских Ведомостях», «Чтениях в Обществе Любителей Духовного Просвещения», «Современных Известиях», «Русских Ведомостях», «Голосе», «Журнале Министерства Народного Просвещения», «Беседе в Обществе

любителей российской словесности», «Московских Ведомостях», «Руси», в особенности же в «Чтениях в Московском Обществе Истории и Древностей российских»: статьи по истории церковной нашей старины и раскола, рецензии, описание старинных церковных памятников, акты и разного рода документы, публицистические заметки, слова и речи и т. п. Все эти труды (перечисление которых заняло бы слишком много места, – к тому же оно уже сделано за время до 1890 г. в «Критико-биографическом словаре русских писателей и ученых», Венгерова, весьма подробно) изобличают в авторе полезного труженика исторической науки, имеющего заслуги и пред наукой церковной археологии и церковной истории. Б. состоит в чине действительного статского советника.

С. Рункеич

Барсов Н. И.

Барсов, Николай Иванович, магистр богословия, б. профессор СПб. дух. академии, д. с. с.; – сын священника, родился 21-го апреля 1839 года в Лужском уезде, Петерб. губернии; первоначальное образование получил в Александро-Невском духовном училище, откуда в 1859 году поступил в Петербургскую дух. академию. По окончании курса наук в академии в 1863 г., Николай Иванович в том же году получил степень магистра богословия за сочинение – «Братья Андрей и Семен Денисовы и их значение в истории раскола», и был назначен бакалавром в Московскую дух. академию по кафедре церковной словесности, но по семейным обстоятельствам отказался от этого назначения и был определен учителем словесности в СПб. дух. семинарию, каковую должность занимал в продолжение 5-ти лет до 1-го августа 1869 г., состоя в тоже время с 1864 г. учителем словесности в старших классах Мариинской и Рождественской СПб. женских гимназий. В 1869 году, Б. был приглашен на кафедру пастыр. богословия и гомилетики в СПб. дух. академию, в 1871 году был утвержден в звании экстраорд. профессора. В 1877 г. Н. И. наряду с прочими профессорами академии участвовал в комиссии по описанию рукописей Кирилло-Белозерской и академ. библиотек, а также – в проверке и исправлении каталога Софийской библиотеки. В 1878 году под редакцией проф. Н. Ив. Барсова издано, Высочайше учрежденною при Святейшем Синоде комиссией, Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода, т. II, ч. 2 (1722 г.) и в 1883 г. т. VI (1726), за что им была получена Высочайшая благодарность со внесением в формулярный по службе список; в 1884 г. участвовал в комиссии по пересмотру и изменению прежде существовавших программ по предметам семинарского курса, а также и по составлению новых программ по тем предметам, которые новым уставом вносились в состав семинарского курса. В 1887 г. за его отлично ревностную 24-х летнюю службу по духовно-учебному ведомству и его усердную литературную деятельность

по изданию статей и сочинений богословского и церковно-исторического характера, возведен в звание исправл. д. ордин. профессора, и с присвоенным этой должности содержанием. Кроме того, проф. Б. был избираем в разное время в действительные члены различных Обществ: Императорского русского географического, Киевского церковно-археологического и Императорского Русского археологического, а также почетным членом СПб. археологического института и Ростовского музея церковных древностей. Наконец, в 1889 году, после исполнившегося 25-тилетия профессорской деятельности в академии, Б. оставил службу при оной (Проток. 1889 г. 34 стр.), и причислен к ведомству министерства нар. просвещения. – Н. И. Барсов – автор многих церковно-исторических и гомилетических трудов, из которых наиболее известны (в отд. изданиях): «История первобытной христианской проповеди» Спб., 1865 г., 396 стр., «Вопрос о религиозности русского народа в нашей печати», Спб. 1880 г. 45 стр., «Исторические, критические и полемические опыты» (сборник 39 статей), Спб., 1879 г., 532 стр., «Как учил о перстосложении для крестного знамения патриарх Иов», 1890 г., 46 стр., «Описание дел Синодального архива» т. II. 1878 г., т. VI, 1884, т. VIII, 1891. «Материалы для биографии Иннокентия Херсонского», два тома 1884 г. и 1887 г., «Несколько исследований исторических и рассуждений о вопросах современных», Спб., 1899 г. Из монографий и статей: «Новый метод в богословии» (опыт синтеза богословских идей Хомякова, Христ. Чт. 1869–1870), «О значении Хомякова в истории русского богословия» (Христ. Чт. 1873 г.), «О времени учреждения епископства в церкви Христовой» (Вера и Разум 1888 г.), «Индифферентизм и скептицизм» (Христ. Чт. 1880 г.), «Малоизвестные западные проповедники IV в.» (Христ. Чт. 1885 г.), «Что должна содержать в себе гомилетическая хрестоматия» (Христ. Чт. 1878 г.). Ему также принадлежит множество всякого рода статей – по церковной истории, по истории и обличению раскола и сектантства («Братья Денисовы», «Русский простонар. мистицизм» и др.), по педагогике еще более статей критического и публицистического характера. Едва ли за последнюю

половину XIX века было хоть одно выдающееся церковное и литературное событие, на которое не откликнулся на все отзывчивый профессор-публицист. Особенно усердным он был сотрудником журналов Спб. дух. академии: «Церковного Вестника» и «Христианского Чтения», а также «Странника» и др.

Барсов Т. В.

Барсов, Тимофей Васил., доктор церковного права, заслуж. ордин. проф. С.-Петер. дух. академии; сын священника Смоленской епархии, в семинарии которой окончил курс 1-м студентом в 1859 году; посланный затем на казенный счет в С.–Петербур. дух. академию окончил курс оной, в 1863 году, первым же магистром в составе XXV академич. курса, и оставлен бакалавром по кафедре греч. языка; но в 1865 г., по собственному желанию, перешел на кафедру канонического права, которую и занимает с честью доныне. Кроме целого ряда статей, помещенных почтенным ученым в светских и духовных журналах, каковы: 1) «Несостоятельность язычества пред судом истории», 2) «Перемена, произведенная христианством в человеческом роде», 3) «Христианство в его отношениях к жизни и истории человечества», 4) «Вера, надежда и любовь и их значение в жизни и истории человечества», 5) «Об ученых трудах преосвященного Иоанна епископа Смоленского», 6) «О вселенских соборах», 7) «О правилах канонического собора», 8) «О духовном суде», 9) «О подсудности духовенства», 10) «О необходимых и желательных улучшениях в духовном суде», 11) «Процессы духовного суда в древней церкви», 12) «О взаимных отношениях церкви и государства», 13) «О веротерпимости с церковной точки зрения», 14) «О свободе совести», 15) «Об участии государственной власти в деле охранения церкви», 16) «О втором браке для священнослужителей в связи с вопросом о сложении сана вдовыми священнослужителями», 17) «О последствиях расторжения брака», 18) «О началах и формах развития церковной администрации в России», 19) «О светских фискалах и духовных инквизиторах» и мн. друг., – ему принадлежат следующие труды: 1) «Константинопольский патриарх и его власть над русскою церковью», 1878 г., 2) «О каноническом элементе в церковном управлении», 1883 г. (труд, удостоенный Свят. Синодом степени доктора канонич. права в 1888 году), 3) «Об управлении русским военным духовенством», 4) «О Святейшем Синоде в его прошлом», 5)

«Синодальные учреждения прежнего времени» (последние два удостоены Макарьевской премии Святейшим Синодом и Уваровской – академией наук), 6) «О собрании духовных законов», 7) «Синодальные учреждения настоящего времени» (1899 г.) и 8) «Сборник действующих и руководственных постановлений по ведомству православного исповедания» т. I (II-й том, по слухам, изготавливается автором к печати). Кроме профессорства, Т. В. Барсов исполнял обязанности: 1) члена действовавшей под председательством бывшего архиепископа Литовского, а затем митр. Московского Макария особой комиссии о реформе духовно-судной части, причем им были составлены объяснительные записки по всем частям выработанного комиссией проекта основных положений преобразования, 2) члена и делопроизводителя комиссии для выработки действующего ныне положения об управлении церквами и духовенством военного ведомства, 3) члена комиссии по выработке действующего положения об архиве и библиотеке Святейшего Синода, 4) сведущего лица в совете министра народного просвещения по вопросу о постановке преподавания церковного права в наших университетах, причем, кроме представленного особого мнения, напечатал в «Христ. Чтении» особую статью по сему вопросу и 5) члена Высочайше учрежденной комиссии для разбора дел и документов архива Святейшего Синода, в каковой состоит и доныне. Кроме того, за время своего профессорства он занимался переводом с греческого разных официальных бумаг и документов для Святейшего Синода, центральных его учреждений и покойного митроп. С.-Петербургского высокопр. Исидора, нес разные должности в академии – до члена правления оной включительно, с 1889 года пользуется званием заслуженного ординарного профессора и с 1879 года состоит обер-секретарем Святейшего Синода (III-го отд. его канцелярии, ведающего дела земельные и о расколе и сектах). Подробные биографич. сведения можно найти: «Церковный Вестник» 1898 г., №№ 46 и 47, а также в приложении к газете «Новое Время» от 34 октября того же года, где есть и портрет.

Н. Марков

Баснаж

Баснаж – имя двух выдающихся протестантских деятелей во Франции. Из них: 1) *Б. Вениамин*, род. в Карентане, 1580; ум. 1652; был пастором в Карентане в Нормандии; играл выдающуюся роль на собраниях Шарентонском (1631), Алансонском (1637), и др., и оказывал значительное влияние на протестантскую церковь Франции. Среди других полемических трактатов, он написал «О видимом и невидимом состоянии церкви» (Ла-Рошель, 1612), против учения о чистилище.

2) *Б. Жак*, род. в Руане, 1653; ум. в Гааге, 22 декабря 1723 г.; изучал богословие в Сомюре, Женеве и Седане; был пастором в Руане; удалился в 1685 в Голландию, и был пастором сначала Роттердама, и затем, в 1709, в Гааге. Это был чрезвычайно сильный проповедник, издавший, когда в 1720 г. во Франции опасались восстания протестантов, чрезвычайно внушительное увещание своим единоверцам, – *Instruction Postorale*, – жить мирно и избегать всяких смятений. Еще большую славу он приобрел как дипломат. Он заседал в конференции Гертруйденбергской, и когда, в 1716, регент Франции, герцог Орлеанский, отправил аббата Дюбуа в Голландию для заключения тройственного союза, он поручил ему посоветоваться с Баснажем. Но вообще он известен, главным образом, как ученый и писатель. Его сочинения отчасти исторического, отчасти полемического характера. Он был историограф Голландии, где написал «*Анналы Соединенных провинций*», в 2 томах, Гаага, 1719–26, – превосходный труд. Но его главные сочинения в этом отношении следующие: «*История Религии реформатских церквей*», Роттердам, 1690; «*История Церкви от Иисуса Христа до настоящего времени*», Роттердам, 1699; «*История Евреев от Рождества Христова до настоящего времени*», Роттердам, 1706. Все эти сочинения на французском языке.

Баумгартен

Баумгартен, Сигизмунд Иаков, известный нем. ученый, род. в Вольмирштедте в Саксонии, 1706; ум. в Галле, 1757; изучал богословие в университете в Галле, и сделался профессором богословия там в 1730. Это был превосходный профессор, аудитория которого обыкновенно состояла из 300 или 400 слушателей. Он был также плодовитый писатель, и издал много сочинений по экзегетике, герменевтике, нравственному богословию, догматике и истории. Усвоив формальную схему философии Вольфа и прилагая ее к богословским идеям, в которых был воспитан, он представлял собою переходную стадию от пиетизма Шпенера и Франка к новейшему рационализму. Жизнь его была описана его восторженным учеником, Землером, в 2 томах, Галле, 1781, 1782.

Баур

Баур, Фердинанд Христиан, немецкий богослов-рационалист, основатель Ново-Тюбингенской школы, род. в Шмидене, близ Канштадта, в 1792; ум. в Тюбингене, 2 дек. 1860. Предназначенный своим отцом, лютеранским пастором, для церковной должности, он получил обычное умственное и нравственное образование, какое давалось в то время лицам, готовящимся к духовному сану в королевстве Вюртембергском, именно он прошел курс семинарии в Блаубейрене (1805–1809) и изучал богословие в Тюбингенском университете (1809–1814). От профессоров богословия он вынес, по его словам, лишь воспоминание о самой томительной скуке. Зато сам он работал неутомимо. С пером в руках он, по его собственным словам, в течение пяти лет прочел всех отцов церкви. Ненасытимая любовь к научным занятиям заставила его отказаться от намерения вступить в духовный сан, и он порешил посвятить себя науке. В 1826 г. он сделался профессором церковной истории и догматики в своем родном университете. Главное свое внимание он обратил на изучение истории происхождения христианства, и его труды особенно интересны по тем взглядам, которые он высказывает как относительно источников по истории происхождения христианства, так и касательно самой истории этого происхождения. Взгляды эти излагаются в первом томе его «Церковной Истории», явившейся в 1853 г. под заглавием: «Христианство и христианская церковь в первые три века», Тюбинген, 2-е изд., 1860. Его личные мнения о значении книг Нового Завета подробно изложены в следующих сочинениях: «Так называемые Пастырские Послания», 1835 г.; «Павел, апостол Иисуса Христа», 1845 (2-е изд. с некоторыми видоизменениями, 1867); «Критические исследования о канонических Евангелиях», Тюбинген, 1847; «Евангелие Марка по своему происхождению и характеру», Тюбинген, 1851; «Лекции о новозаветном богословии», изд. в 1864 г., спустя четыре года после смерти автора. Кроме того, по тому же предмету от него осталось много статей, разбросанных в трех

богословских журналах: сначала в «Тюбингенском журнале» до 1842 г., затем в «Богословских ежегодниках» до 1847, и наконец в «Журнале для научного богословия» Гильгенфельда. Среди более важных статей, отметим статьи о «Глоссалалии», 1830; о «Христовой партии в Коринфе», 1831 (стр. 61–206); о «Плане Послания к Римлянам», 1836, вып. 3-й; о «Евангелии Иоанна», 1844; о «Евангелии Луки», 1846, и др. Из его полемических сочинений известны его защита протестантизма («Противоположность католицизма и протестантизма» 1834, 2-е изд. 1836), написанная против известной «Символики» Мёлера; его «Послание к д-ру Газе», 1855, и «Тюбингенская школа и ее положение в настоящее время», 1859.

Чтобы здраво оценить труды знаменитого Тюбингенского профессора, необходимо различать между ними три рода трудов: труды его как философа, как историка, и как критика. Как философ, Баур был человек неверующий, всецело проникнутый, в качестве ученика Гегеля, пантеизмом. Теорию «идеального Христа», играющую столь большую роль в его объяснении происхождения христианства, он нашел, по крайней мере, в зародыше, в сочинениях Канта; идея «универсального процесса», которую он в своем первом сочинении, «Символизм и мифология», 1825 г. смело прилагает к истории религии, заимствована им в «Догматике» Шлейермахера; учение об антиномиях, составляющее существенный элемент в его объяснении происхождения и успехов христианской религии, заимствовано в философии Гегеля. Пропитанный этими философско-пантеистическими воззрениями, Баур и приступил к истории. История для него не есть то, что было, а то, что должно бы быть, т. е., строится сообразно с его субъективными воззрениями. Вместо того, чтобы рассказывать историю, он буквально делает ее. По мнению этого своеобразного историка, христианство представляет собою лишь переходную фазу в религиозном процессе человечества. Религиозная идея расширяется и развивается посредством правильной и необходимой эволюции, которую он называет «процессом», в последовательном ряде веков и чрез все человечество. Эту идею и воспринимает Иисус из Назарета

такой, какой она была выработана и подготовлена Его предшественниками в течение многих веков; единственная Его заслуга состояла в том, что Он оживотворил и сделал ее способной победить мир, связывая ее с иудейской идеей мессианства. История христианской религии сводится к усилию религиозной идеи освободиться от той специальной формы, которая ей была придана Основателем христианства. В ней постоянно происходит борьба между элементом «универсалистским» или отвлеченным и элементом «партикуляристским» или иудейским. Этим основным дуализмом, по мнению Баура, только и может быть объяснена история происхождения христианства, равно и дальнейшая судьба христианской религии до нашего времени, что он и старался показать в своей «Церковной Истории». Эти два непримиримые элемента сразу-де обнаружились в древней церкви, где представителем первого из них выступил ап. Павел, а представителем второго – ап. Петр. В отыскании признаков разногласия между «петринизмом» и «павлинизмом» и состоит суть всей этой критической системы, причем сущность первого состояла-де в стремлении удержать значение Моисеева закона, а сущность второго – в более широком воззрении на религию, как дело свободного духа личности. Борьба между петринизмом и павлинизмом, по нему, наполняет собою весь первый век и ослабевает не ранее половины II века, после многочисленных попыток к воссоединению, которое и привело к установлению церкви католической. В период ожесточенной борьбы каждая партия имела своих апологетов и своих противников. Петринисты и павлинисты друг перед другом издавали сочинения, каждый в своем духе. В период затишья, напротив, когда с одной стороны павлинизм одержал почти полную победу, а с другой нужда в объединении, с целью лучшего противодействия гностической ереси и гонениям, сделала особенно желательным и необходимым мир для обеих партий, петринисты и павлинисты стали издавать сочинения примирительные, в которых сглаживались прежние разногласия, и дело сводилось к забвению прошлого и к необходимым уступкам. Писания, дошедшие до нас от этого первоначального

времени, вследствие этого, по мнению Баура, распадаются на три класса: сочинения партии петринистской, сочинения партии павлинистов, и сочинения третьей партии, или партии примирительной. Поэтому, чтобы определить с некоторой несомненностью, к какому времени относится то или другое христианское творение первых веков, необходимо исследовать, какой тенденцией оно проникнуто. Если оно явно имеет своею целью оправдание одной из двух партий и осуждение другой, то, очевидно, оно принадлежит к периоду резкой борьбы, восходит, следовательно, к первому веку, и в таком случае автором его был или петринист, или павлинист. Если, напротив, в нем замечаются несомненные следы духа примирения, то, очевидно, оно относится уже к позднеjšíему времени, т. е., ко II в., и автором его был писатель этой третьей партии. Если, наконец, сочинение остается совершенно чуждым спору, волновавшему первый век, то оно должно быть относимо уже к последующему времени, и не может восходить раньше II века. Таков новейший критический процесс, измышленный Бауром для решения глубоко важных вопросов, связанных с вопросом о происхождении новозаветного канона и самого христианства.

Прилагая этот критерий, Баур пришел к следующим результатам. 1) Среди канонических писаний, четыре больших Посланий ап. Павла, – к Коринфянам (два), к Римлянам и Галатам, очевидно, составлены антипетринистами; Апокалипсис есть, напротив, памфлет, направленный против павлинистов. Среди апокрифических сочинений, так называемое Евангелие от Евреев, Евангелия Петра, Евионитов, Египтян, подходят по своему духу к Апокалипсису. Это самые древние документы христианства, и все они относятся к I веку. 2) Среди других Посланий, приписываемых каноном апостолам, Послания к Ефесеянам, Колоссянам и Филиппийцам недостаточно проникнуты павлинизмом, чтобы их с несомненностью приписывать ап. Павлу; Послания Петра и Иакова слишком мало проникнуты духом иудейства, чтобы считать их произведениями кого-нибудь из 12 апостолов, и поэтому должны быть относимы к неопределенному времени. 3) Пастырские Послания направлены против учения Маркиона, и в

них сглаживается и ослабляется учение ап. Павла. Что касается книги Деяний Апостольских, то она, несомненно, еще более принадлежит к школе примирительной. «Тут особенно ясно выступает католическая тенденция примирить Петра и Павла, установить равновесие между двумя противоположными партиями и положить конец всем спорам». Эти писания относятся ко второму веку. 4) Наши Евангелия, по мнению Баура, не подлинны, и даже не очень древни, по крайней мере, в своем теперешнем виде: Евангелие Матфея есть Евангелие Евреев, – самый древний документ партии петринистов, переделанное под влиянием примирительной тенденции; Евангелие от Луки есть павлинистское Евангелие Маркиона, написанное и видоизмененное с примирительной целью. Оба они, следовательно, относятся к периоду примирения, – ко II веку. Евангелие Марка занимает нейтральное положение в тех вопросах, которые обсуждаются Матфеем и Лукой; оно представляет собою простое сокращение двух предшествующих Евангелий, и не имеет большого значения с исторической точки зрения. Евангелие Иоанна, наконец, есть не столько история Иисуса Христа, сколько обобщение христианского богословия первых веков; буря уже прошла, и прошлое в нем подвергается забвению.

Не удивительно, что такой профессор, как Баур, не только имел слушателей и читателей, но и учеников. Среди его слушателей, стекавшихся со всех областей Германии и Швейцарии, многие выражали желание трудиться под его руководством в указанном им направлении. В 1842 году основан был специальный для этого журнал (*Teologische Jahrbücher*), сделавшийся органом этих ученых, среди которых первое место заняли Эдуард Целлер, будущий историк новой школы, и Шwegler (ум. 1857); потом Планк, Кестлин, Ричль и, наконец, Гильгенфельд, Фолкмар, Тоблер, Кейм, Волштейн и другие. Однако уже с самого начала между ними обнаружилось разногласие: критерий учителя подвергся обсуждению, выводы его оспаривались. Усилия, которые он делал для водворения мира, не только не удались, а еще более увеличили смуту, которая достигла наивысшей степени с изданием его

«Церковной Истории», предназначавшейся им к водворению согласия и единства. Большая часть учеников вышли из его школы. Журнал в 1857 г. прекратился. Вокруг стареющего учителя водворилась пустота, и когда он умер в 1860 году, то его школы уже не существовало больше. Но, оставляя теорию Баура, большая часть тюбингенцев остались верными его духу. Все, что в протестантской Германии есть теперь более смелого в экзегетике, тесно примыкает к школе Тюбингенской. Старый учитель научил своих современников, с крайней свободой относиться к Писаниям Нового Завета. Хотя его собственные сочинения теперь забыты, и его теории оставлены, но дух их продолжал оказывать на его современников – и даже не в одной только Германии – пагубное влияние. Среди сочинений, изданных учениками Баура под наблюдением и непосредственным влиянием учителя, можно привести следующие: «После-апостольский век в главных моментах его развития» Швеглера, Тюбинген, 1846; «Книга Деяний Апостольских по ее содержанию и происхождению», Целлера, Штутгарт, 1854; «Происхождение старо-католической церкви» Ричля, Бонн, 1850.

По истории Тюбингенской школы и опровержению ее теорий, см., между прочим, Mackay, *The Tübingen School and its antecedents*, in-8°, Londres, 1863; Lechler, *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter mit Rücksicht auf Unterschied und Eiuheit in Leben und Lehre*, 3-е издание in-8°, Karlsruhe, 1885; Vigouroux, *Baur et l'école de Tubingue в его Livres Saintes et la critique rationaliste*, t. II, 464–495, так же в *La Bible et les decouvertes modernes*, t. 1., p. 77–88; Samiel Berger, *Baur et les origines de l'école de Tubingue*, Strasbourg, 1867. В русской литературе: А. П. Лебедев, *Очерки развития против-церковно-исторической науки*, Москва, 1881 (стр. 157–191); Виноградова, *Новотюбингенская школа («Труды Киев. Ак.» 1863, 2 и 3)*; А. И. Покровский в «Истории Христ. Церкви XIX века» изд. А. П. Лопухина, Петроград, 1900 г. (стр. 457 и сл.).

Бахметев Н. И.

Бахметев Н. Ив. – композитор (род. 1807, ум. 1891), помещик Саратов. губ., представитель «доброго старого времени», когда помещики, еще обладая «полной чашей», могли предаваться высшим интересам искусства; с собственным хором из крепостных и оркестром он ставил в провинции целые оперы. Будучи в 1861 году назначен директором придворной певческой капеллы, он с увлечением отдался любимому делу и обратил особенное внимание на развитие духовной музыки. К этому времени относится издание под его редакцией довольно распространенного обихода церк. пения, а также и его собственных духовно-музыкальных сочинений (до 52), среди которых особенно известны 10 концертов. Им составлено также несколько «Херувимских», которые очень красивы, но трудны для исполнения.

Бдолах

Бдолах, – прозрачная, сильно и приятно пахучая, наподобие воска, смола от особого рода пальмы, растущей в Аравии, Индии, Мидии, Вавилонии и Бактриане. Это объяснение спорного слова более удовлетворительно, чем то, которое давали ему многие раввины, и даже Гезениус, – в смысле жемчуга. Слово бдолах встречается только дважды в Библии, – однажды как произведение земли Хавилы (Быт.2:12) и в другой раз в описании внешнего вида манны (Числ.11:7). Евреи были знакомы с ним, но вопрос, был ли это жемчуг. Вероятно, это было просто смолистое вещество, которое вроде бальзама употреблялось вместе с другими пахучими веществами и пряностями.

Беатификация

Беатификация – низшая ступень и предварительный шаг к канонизации, когда известный человек объявляется блаженным после смерти, хотя при этом и не решается вопрос, святой он, или нет, и ему предоставляются известные религиозные почести, но не поклонение. Первоначально беатификация была просто одной из епископских прерогатив, и церемония могла совершаться во всякой церкви; но Урбан VIII присвоил это право папской кафедре, а Александр VII запретил совершать эту церемонию в каком-нибудь другом месте, кроме базилики Ватиканской. См. Канонизация.

Беверегий

Беверегий, Вильгельм, род. в 1638 г. в Бароне, в графстве Лейчестерском, а умер в 1708 г. в сане епископа Асафского (Asaph). Известен своими трудами по изданию и толкованию источников ц. права. Такими трудами его были: «Zuvo'dikov sive Pandectae canonum S.S. Apostolorum et conciliorum, ab ecclesia graeca receptorum»... Oxonii, 1672 г. 2 tom., а также Codex canonum ecclesiae primitivae vindicatus ac illustratus, London, 1678, 1678 (след. изд. было в 1697 г.). Труды Беверегия у нас в России были известны уже в половине прошлого столетия и, между прочим, служили пособием при издании Святейшим Синодом «Книги Правил».

Н. Марков

Беггарды и Бегуинки

Беггарды и Бегуинки. В конце XII века, в разных городах Нидерландов, образовались общества женщин, живших вместе в общем доме и ведших благочестивую жизнь, под надзором *magistra* и по известным правилам, хотя и без всяких обетов. Такие женщины назывались *Beghinae* или *Beguttae*. Эти общины возникли вследствие той склонности к жизни созерцания, отшельничества и самопожертвования, которая преобладала в течение XII и XIII столетий, в чем, без сомнения, играли роль также и крестовые походы, лишая многих жен их мужей, и лишая многих девиц возможности вступать в замужество. Происхождение самого названия весьма сомнительно; некоторые производят его от священника Ламберта Бега, который жил в Льеже около 1180 г., и будто бы был основателем этих общин; другие от альзасского слова *begge* «просить»; Другие еще от св. Бегги, дочери Пенина Ланденского, и предполагаемого святого патрона этих общин. Форма *Begutte* была первоначально прозвищем, вероятно, от слова *Bei Gott*, часто употреблявшегося членами этих общин. В начале XIII века возникли подобные же общины мужчин: одна существовала в Лувене, в 1220 г. Члены этих ассоциаций назывались *Begini*, или *Beghardi*. В 1300 г. такая община основана была в Антверпене, с целью заботиться о бедных, ходить за больными и погребать мертвых. Члены ее часто назывались «алексианами», по имени своего покровителя св. Алексея, или *Cellittae*, от *cella*, «гробница». Народ называл их также лоллардами, от глагола *lollen*, «петь» или «молиться». Так как эти общины вошли в связь с нищенствующими орденами, и их члены начали бродить по различным странам с нищенством, то в них проникли ереси; и с половины XIII, и особенно с XIV столетия, название беггард сделалось однозначим с еретиком: в Германии – с «братьями свободного духа»; во Франции и Италии – с «фратричеллами». Папы и епископы преследовали их. Во Франции и в странах по Рейну их часто сжигали. На соборе венском (1311) Климент V издал две буллы, которыми запрещались общины как беггардов,

так и бегуинок. Иоанн XXII, однако, ограничил действие этих булл, считая их относящимися только к еретическим членам этих общин: бегуинкам он покровительствовал, как в Нидерландах, так и в Италии. Тем не менее, в XV веке эти общины повсюду уже пользовались худой славой вследствие распущенной жизни, какую вели их члены, и число их уменьшилось. В настоящее время лишь в Бельгии осталось несколько таких общин, и все они почти пустуют, служа убежищем лишь для старых дев из низшего городского населения в Генте, Брюсселе и др. городах.

Беда Достопочтенный

Беда Достопочтенный (Beda Venerabilis), род. в 674; ум. 26 мая 735; с 7-го года своей жизни получил воспитание в монастыре Вермутском; впоследствии перешел в монастырь Джарров, где 19-ти лет посвящен был в сан диакона, а на 30 в сан пресвитера, и оставался там в течение всей своей жизни, деля свое время между благочестивыми упражнениями и научными занятиями, учительством и писательством. Всем, что мы знаем о его жизни, мы обязаны заметкам, разбросанным по его собственным сочинениям, особенно в «Церковной Истории», 5, 24, и письму одного из его учеников, Кутберта, о его смерти. Все, что содержат в себе последующие «жизнеописания» (Vitae), есть лишь ничего не значащие вымыслы.

Сочинения Беда обнимают всю область знания своего времени, — экзегетику, грамматику, метрику, физику, астрономию, хронологию, историю и биографию. В конце своей Церк. Ист. он сам сообщает список своих сочинений: но многие из них потеряны, многое заменено подложными сочинениями, и многое остается еще в рукописи. Самые ранние издания собрания его произведений (Париж, 1544; Базель, 1563; Кельн, 1612) лишены всякой критики, и даже самое последнее (у Миня в Патр. лат., Париж, 1850 г., 90–95 тома) неудовлетворительно. Хорошие издания его Церковной Истории, впрочем, сделаны Смитом (1722), Стефенсоном (1838), Моберли (1869). Все эти сочинения оказали большое влияние на свое время. Их списывали и переписывали то и дело: их можно находить во всех библиотеках Европы. Беда, смиренный монах, уединенно живший в небольшом английском монастыре, в действительности был учителем всего цивилизованного мира. Наиболее интересную группу сочинений Беда представляют его поэмы, из которых Liber Epigrammatum не дошла до нас, а Liber Hymnorum подложна, так что единственными образцами для нас сохранились только Vita Cudberti и несколько небольших поэм, книги «Об Орфографии», «О Метрическом Искусстве», в которых он пытается доказать превосходство метафорического

языка Библии над языком греков, и сочинение «О природе вещей», своего рода учебник по астрономии и географии, где устанавливается согласие космогонии Библии с космогонией классической мифологии. Гораздо более интереса имеет вторая группа, – сочинения экзегетические, хотя из 25 упоминаемых самим Бедой томов, комментарии на пророков Исаию, Даниила, на малых пророков, Ездру и Неемию не дошли до нас, а комментарии на книги Царств, Иова, Пятикнижие и Деяния подложны. В этих комментариях аллегорическим толкованием вполне вытесняется грамматическо-историческое, и одним из главных требований этого метода признается подробная цитация мнений отцов церкви. Сочинения, которые наиболее всего содействовали славе Беды, суть его исторические труды, и особенно его «Церковная история народа британского». Она окончена была в 731 г., и содержит политическую и церковную историю Англии от Юлия Цезаря до времени ее составления. Введение, в котором излагается период до обращения англосаксов, есть простая компиляция из Орозия, Гильды, Проспера Эквитанского, «Жизнеописания св. Германа» и проч.; но главное содержание сочинения, где излагается период с 596 по 731 г., представляет собою независимое и добросовестное изучение документов и других исторических источников, и сделало Беду отцом церковной истории на английском языке. Сочинение это переведено с латинского на саксонский королем Альфредом. Другое его сочинение, *De Ratione Temporum*, есть полная хронология, к которой присоединено *De Aetatibus Seculi Six*, очерк всемирной истории, написанный под влиянием бл. Августина (*Sermo 259 in oct. pasch.*). Приписываемые Бедо мартирологии, вероятно, подложны.

См. K. Werner, *Beda d. Ehrwürdige* Вена, 1875; также предисловия и введения к изданиям творений Беды, сделанные Стефенсоном и Джильсом.

Беер

Беер (колодезь). 1) Название станции израильтян в пустыне, к северу от Моава (Числ.21:16–18); быть может, тождествен с Беер-елим, «колодезь сильных» (Ис.15:8). 2) Место в Иудфе, куда бежал Иофам от Авимелеха (Суд.9:21).

Беероф

Беероф (колодцы), один из четырех еврейских городов, заключивших союз с Иисусом Навином ([Нав.9:17](#)), называемый теперь эл-Бирфх; – место первого привала по дороге от Иерусалима к Наблусу, и поэтому весьма вероятно, как говорит предание, было именно тем местом, где Пресв. Мария заметила, что отрока Иисуса не оказалось в караване ([Лк.2:44](#)).

Беза

Беза, Феодор, – друг и жизнеописатель Кальвина, род. в Везелейском замке в Бургундии, где его отец был правителем, 24 июня 1519; ум. в Женеве, 15 октября 1605. Когда ему было еще только три года, его дядя, Николай Беза, советник французского парламента, взял его с собою в Париж, но в декабре 1528 отправил его в Орлеан, для воспитания под руководством Мельхиора Вольмара, греческого учителя Кальвина, выдающегося швабского ученого и ревностного протестанта. У Вольмара он прожил до 1534 г., когда последний возвратился в Германию. С мая 1535 до августа 1539 он изучал законоведение в Орлеанском университете; но, получив степень лиценциата юриспруденции, он начал свою практику в Париже. Не особенно любя законоведение, он посвятил себя поэзии, и пользуясь доходом от двух бенефиций, с надеждой сделаться наследником своего другого дяди, Клавдия, аббата Фроймондского, он увлекся прелестями веселой столицы, и жил в обществе своих сверстников, острословов, ученых и красавиц Парижа. Нет достаточных оснований думать, что Беза был крайне безнравственен. Вероятно, он был более легкомыслен, чем преступен. Даже его связи с Клавдией Деснос были не столь зазорны, как их выставляют; потому что он был верен ей, и, наконец, исполнил свое обещание жениться на ней. В 1548 г. он издал свои *Juvenalia*, сборник латинских поэм, и этим приобрел себе славу лучшего латинского поэта своего времени. В том же году он подвергся жестокой болезни, которая нравственно отрезвила его. Наставления благочестивого Вольмара взяли свое и он, наконец, порешил оставить свою греховную жизнь, отказаться от своих бенефиций, и отправиться в Женеву. Так он и сделал. По совету Кальвина, он публично исповедал протестантскую веру, и женился на своей метресе. В ноябре 1549 г. он был назначен профессором греческого языка в Лозаннской академии; но, не ограничиваясь в своей деятельности этою областью, возобновил священные драмы средних веков, и написал (в 1550 г.) весьма удачную драму, под

заглавием «Жертвоприношение Авраама», в которой остроумно сопоставил римский католицизм с протестантизмом. Он помогал Кальвину в его толкованиях на Послания ап. Павла; защищал сожжение Сервета; пытался объединить швейцарских и германских протестантов в протесте против французского гонения на вальденсов в Пьемонте, но, вследствие неблагоприятных споров об евхаристии, потерпел неудачу, и вызвал своей попыткой больше порицания, чем похвалы. Осенью 1558 г. он отправился в Женеву, где сделался профессором в академии. С этого времени он был также коадьютором Кальвина. Карьера его была блестяща. В 1560 г. он издал свой полный метрический перевод Псалтири, которым занимался в течение нескольких лет. Он закончил труд Климента Марота, который перевел 50 псалмов. Труд этот был принят с величайшим восторгом. Можно сказать, что французская реформатская церковь ведет свое начало от появления этого труда. В 1561 г., в аббатстве Пуасси, близ Парижа, 9 сентября, Беза, в присутствии блестящего собрания знати и духовенства, под председательством молодого короля Карла IX, с ученостью, красноречием и духовной восторженностью отстаивал дело протестантизма. Эта его блестящая защита утвердила за Безой славу главы реформатской церкви. Кальвин умер 27 мая 1564 г., Беза составил его жизнеописание, и, хотя и с неохотой, занял его место. Подобно ему, он был душой воспитательных и церковных дел, но несколько ослабил строгость управления. Его защита воззрения Кальвина на евхаристию привела его к столкновению с лютеранами, как это обнаружилось в Мемпельгарде в споре с Андрфэ 1585, и с цвинглианами, – в споре с Буллингером и Рамусом 1571 г. В 1588 г. умерла его любимая, но бездетная жена и он женился на вдове Екатерине дель-Пиано. До 65 лет он, несмотря на непрестанные труды, пользовался хорошим здоровьем; но последние 20 лет его жизни были сплошной борьбой против болезни. Постепенно он все более суживал предмет своих исследований, хотя в нем еще оставалось много его прежнего огня; так, он в резкой сатире отвечал на рассказ, коварно пущенный в оборот римскими католиками, что он

отказался от своего верования на смертном одре. В 1600 г. он отказался от всех своих общественных должностей, и через пять лет скончался.

Литературные труды Безы были многочисленны, но из них особенно ценным было его издание «Нового Завета» (Женева, 1565) на латинском языке с примечаниями. Это первое издание было посвящено английской королеве Елизавете. Дальнейшие издания следовали в 1576, 1582, 1589, 1598. Для этого издания Беза воспользовался многими манускриптами, и оно легло в основу авторизованного английского перевода. «Церковная история реформатских церквей», Антверпен, 1580 (лучшее издание, Париж, 1882, в 2 томах), не его произведение. Касательно жизни Безы, кроме обстоятельного произведения одного из его наиболее любимых учеников, Антуана Ла-Файе (1606), см. F. Cp. Schlosser,

Leben des Theodor Beza u. des Peter Martyr Vermili, Heidelberg, 1809; I. W. Baum, Theodor Beza, nach handschriftlichen Quellen dargestellt, Leipzig (Berlin), 843 u. 1851 (к сожалению этот почтенный труд доведен только до 1563); Heinrich Heppе, Theodor Beza. Leben u. ausgewählte Schriften, Elberfeld, 1861.

Безбрачие

Безбрачие (целибат) – есть одна из обязанностей духовенства рим.-католической церкви. Но древняя вселенская церковь не возлагала этой обязанности на клир и даже восставала против попыток этого в лице лучших своих представителей. Считая брак *тайной великой* (Еф.5:32), союзом во образ союза Иисуса Христа с Его церковью (ст. 22–33), вселенская церковь, как во времена апостольские, так и после апостолов, не могла признавать брак осквернением для заключающих его, и в том числе для пастырей, так как подобное признание было бы противоречием ее взгляду на брак.

По ее учению, служители церкви во всей своей жизни должны были быть *образцами для верующих* (1Тим.4:12) – а в этом выражалось единственное ее от них требование. Поэтому-то в церкви вселенской, с самых первых времен ее существования, мы видим пастырей, проводивших брачную, семейную жизнь, и, даже можно думать, что первоверховный апостол Петр был женат. Известно, что к ап. Павлу и Варнаве были обращены упреки в том, что во время благовестнических трудов они жили на счет общин. И вот, в защиту себя св. апостол Павел пишет: *«Мой ответ востязующим мене сей есть: еда не имамы власти ясти и пити; еда не имамы власти сестру жену водити (ἀδελφήν γυναῖκα περιάγειν), яко и прочии апостоли, и братия Господни, и Кифа; или един аз и Варнава не имамы власти еже не делати (1Кор.9:3–6)»*.

И весь ход речи св. апостола показывает, что он не осуждает прочих апостолов, имеющих жен, но находит это совершенно естественным и согласным с словом Божиим. Поэтому-то известное утверждение Тертуллиана о том, что апостолы были «воздержные евнухи» (continentes spadones), нельзя не признать совершенно неосновательным. Относительно семейной жизни пастырей древней церкви, поставляемых апостолами на места служения, можно найти совершенно ясное указание в посланиях того же св. апост. Павла. Заявляя в одном месте своих посланий, что

относительно девства их не имеет повеления от Господа (1Кор.7:25) и высказывая в другом, что добро человеку жене не прикасаться (там же ст. 1), св. апостол, в то же время, предоставляет каждому полную свободу выбирать брачное или безбрачное житие. Но и предоставляя полную свободу тем, кто может воздержаться от брачной жизни, св. апостол твердо держится того правила, что *лучше есть человеку жениться, нежели разжизаться* (там же ст. 9) и что *во избежание блуда каждый имей свою жену и каждая имей своего мужа* (ст. 2), причем никаких изъятий для клириков не указывается. Вообще, св. апостол проводит всецело учение Господа Иисуса Христа, Который говорил, что *не все могут вместить словесе сего*, т. е. проводит жизнь в девственном состоянии, а только те, *имже дано* (Мф.19:11). Но наиболее ясные свидетельства о брачной жизни пастырей древней вселенской церкви мы находим в тех местах посланий св. апостола, где рисуется образ пастыря идеального. «Верно слово, говорит он, *аще кто епископства хочет, добра дела желает. Подобае убо епископу быти непорочну, единыя жены мужу... целомудру... свой дом добре правящу, чада имущу в послушании со всякою чистотою: аще же кто своего дому не умеет правити, како о церкви Божией прилежати возможе...* *Диаконы да бывают единыя жены мужи, чада добре правяще и своя дома*» (1Тим.3:1–12). Также в другом месте: – «сего ради оставих тя в Крите, да... устроиши по всем градом пресвитеры... Аще кто не порочен, *единыя жены муж, чада имый верна не во укорении блуда или непокорива*»... (Тит.1:5–8). Из слов этих видно, что в век апостольский в пастыри церкви Христовой были рукополагаемы такие люди, которые были прекрасными семьянинами и хозяевами; даже более того: эти качества (хорошего отца семейства, доброго хозяина своего дома) были меркой для определения качеств будущего пастыря. Все это заставляет с уверенностью утверждать, что в век апостолов от пастырей церкви не требовалось обязательного безбрачия; но члены клира могли быть в браке, или вне оно, с обязанностью лишь, в том и другом случае, быть по своей жизни «образцами верующим». Мало того – начавшиеся около этого времени попытки ввести

безбрачие клира с твердостью обличались авторитетом церкви. Так, в 5 прав. апост. читаем: «Епископ или пресвитер, или диакон да не изгонит жены своея под видом благочестия. Аще же изгонит, да будет отлучен от общения церковного, а оставаясь непреклонным, да будет извержен из священного чина» (книга Правил 1839 г., стр. 10).

Следует заметить, что подобные попытки делались со стороны приверженцев некоторых гностических сект, манихейства и монтанизма, которые, под влиянием восточного дуализма и неправильного взгляда на телесную жизнь, стали в браке видеть скверну, недостойную христианина. Отсюда, – с присоединением, к тому же, неправильного толкования учения Иисуса Христа и св. апостолов о девстве, – стали требовать обязательного безбрачия для совершителей таин Божиих даже такие доблестные члены церкви, как Ориген, Тертуллиан, Иероним и другие. Но вселенская церковь не приняла их учения и, невзирая на всеуважение к их литературным трудам, осудила многие их взгляды (между прочим, Ориген, даже оскотивший себя для удобнейшего сохранения девства, был осужден на основании 22 и 23 прав. св. апост.). Однако учение о необходимости безбрачия для членов клира стало распространяться довольно сильно и особенно в церквях западных, где на некоторых соборах, например, на Эльвирском в Испании, даже были составлены правила, требовавшие безбрачия клира. Тогда в защиту браков духовенства восстали некоторые восточные и западные отцы церкви, даже известные своим подвижничеством и чистотою девства, а также и некоторые соборы. Так, когда некоторые отцы I Всел. Собора выразили мысль о необходимости распространить обязательное безбрачие духовенства на всю вселенскую церковь, то против этого восстал св. Пафнутий, епископ одного города в Фиваиде. Сам исповедник и строгий девственник, лишившийся глаза в одно из гонений на христиан, св. Пафнутий указывал на то, что введение безбрачия угрожает многими опасностями церкви и, называя брак нескверным и непорочным, требовал только, чтобы от него воздерживались лишь те из клира, которые вступили в оный безбрачными, но, чтобы женатое духовенство

не удаляло от себя жен. Поэтому Собор и не постановил никакого правила относительно браков клириков, ограничившись лишь воспрещением духовенству держать в своем доме сожительниц, внушающих подозрение (I Всел. Соб. прав. 3, см. особенно примеч. к оному в Книге Правил), что, как видно из самого текста этого правила, относилось лишь к лицам неженатым или вдовым, державшим по существовавшему на востоке обычаю, так называемых «духовных сестер» (αυατηται, extraneae, subintroductae), а отнюдь не к женатым клирикам, которые, конечно, сожительством своим со своими женами никакого соблазна не производили. Однако и после этого борьба против брачного состояния клириков не прекратилась ни на востоке, ни на западе. Так, на востоке против него восстал Евстафий, основатель монашества в Армении, отрицавший вообще брак. Против его учения о сем и постановлены 4 и 10 правила собора Гангрского (в Пафлогонии), принятые вселенской церковью, как окончательное суждение по поводу споров о браке или безбрачии духовенства. Таким образом, во вселенской церкви первых 4-х веков выработалась такая практика, что клир был вообще брачный, хотя женатые епископы к концу этого периода встречались уже как исключение (далее они встречались в церквях Африки и Ливии, что и было осуждено VI всел. соб.). Но в конце IV века учение об обязательном безбрачии клира приобретает себе мощного защитника в лице папы Сириция (384–398 гг.), который, запрещая клиру брак, не постеснился назвать его скверной похотью *fabscoena cupiditas*), препятствующей достойному отправлению клиром его духовных обязанностей. Того же взгляда держался его преемник Иннокентий I и Карфагенские соборы. Так на западе дело шло до половины V-го века, хотя на практике женатые люди встречались в клире по-прежнему. Но когда, в 446 г., папа Лев I распространил запрещение брака даже и на иподиаконов, на западе началась борьба между папскими декретами и сторонниками целибата с одной стороны и духовенством романо-германских государств, желавшим удержать древнюю практику церкви вселенской, – с другой. Борьба эта заставила вселенскую церковь, в лице VI-го всел.

(Трулльского) собора, снова и уже категорически высказаться по вопросу о браке клириков. Из правил 3, 5, 12 и 13 этого собора видно, что о. о. собора ясно признали практику, по которой члены клира, кроме епископов, могли быть в браке, находя ее согласной с Св. Писанием и апост. Преданием, и осудили стремление римской церкви отнять это право у клириков, причем между представителями той и другой церкви замечалась коренная разница во взглядах: «принадлежащие к святейшей римской церкви, замечает 3 прав. сего собора, предлагали наблюдать строгое правило, а подвластные престолу Константинополя; – правило человеколюбия и снисхождения».

В дальнейшей истории вопроса приходится иметь дело исключительно с постановлениями церкви западной – в виду того, что, восточная церковь, а равно и церкви, основанные ее проповедниками, усвоили себе относительно брака клириков взгляд, основанный, как мы видели, на Св. Писании и Предании апостольском, т. е. собственно взгляд древней вселенской церкви. Церковь же вселенская в этом вопросе, как видно из предшествующего очерка, поступала с мудрой осмотрительностью, так как не хотела крайностей в решении его. Зная немощи человеческой природы, она не хотела налагать на клир, в лице пресвитеров и диаконов, бремени тяжкого и неудобноносимого, потому что видела, что очень трудно избрать для замещения их мест достаточное количество лиц, могущих «вместить словесе сего», не насилуя человеческой природы. Совершенно иначе, как видно из упомянутого 12 нрав. собора Трулльского, рассуждала она о сане епископском. По ее взгляду, выразившемуся в этом правиле, положение епископов должно быть наиболее независимо «от мира и яже в мире» (1Ин.2:15); их служение, по примеру апостолов, принадлежит не одному месту, а разным областям, – что исключает понятие о недвижимости, связанной с семейной жизнью, жизнью домашнего очага; наконец, их количество в массах верующих так невелико, что можно найти достаточно лиц, способных проходить это служение в подражании Христу, т. е. в девственном состоянии (1Кор.10:31–33; 1Кор.11:1). Так рассуждала церковь вселенская, будучи

нераздельной, так рассуждает она и теперь, когда западные церкви вслед за римской отделились от нее: церковь восточная держится мудрой середины между крайностями римского католицизма и протестантизма с реформатством. Но и на западе требование относительно безбрачия членов клира было принято и утверждено далеко не сразу, так как очень долго против этого раздавались не только голоса низшего духовенства священников и диаконов, но и предстоятелей церкви епископов. В виду этого папы были принуждены повторять время от времени запрещение брака клириков, придумывая для этого основания, не имевшие ничего общего с духом церкви Христовой – *царства не от мира сего*, – потому что папы старались при этом навязать церкви мирские отношения, сделать ее одним из мирских царств. Однако до второй половины XI века вопрос этот не имел категорического решения. С этого же времени, – времени, когда папский престол подпал под влияние монаха Гильдебранда (после – папы Григория VII) вопрос этот стал решаться так, как это было нужно для особых целей пап. Цели же эти состояли в стремлении освободить западную церковь от того положения вещей, при котором она была игрушкой в руках то римской аристократии, то германских императоров. Для этого следовало создать такую армию, которая под предводительством папы должна была защитить римскую церковь от всяких внешних влияний и в будущем завоевать папе весь мир. Такой армией должно было явиться духовенство, которое не знало бы никаких привязанностей, не стояло бы ни в каких внешних связях, духовенство без национальности, без семейных уз, знавшее волю только одного римского епископа и такое-то именно духовенство и постарался создать Гильдебранд. Меры к этому начали приниматься, под его влиянием, еще папами Львом IX, Стефаном IX, Николаем II, Александром II; но ему самому принадлежат окончательные шаги в этом направлении. Не постеснившись назвать брак беззаконием и прелюбодейством (*fornicatio*), весной 1074 г. он собрал в Риме собор, который, повторив запрещения брака клириков, издававшиеся прежними папами, подтвердил это запрещение даже для иподиаконов,

угрожая отлучением как тем из клира, кто осмелился бы не послушаться этого, так и мирянам, вздумавшим выслушать литургию, отслуженную женатым клириком – «ибо благословение такого клирика есть проклятие, его молитва – грех, или во грехе совершается». То же, приблизительно, постановление было повторяемо: папой Урбаном II-м 1089 году и соборами Реймским 1119 г. и Латеранскими 1123 и 1139 гг. Взгляд на обязательное безбрачие клира оказался внесенным и в *Corpus juris anonicі* (XII в.), хотя при папах Бонифации VIII и Клименте V безбрачие было обязательно для клириков лишь высших степеней (*majoris oedinis*). Затем запрещение брака клирикам окончательно установлено собором Тридентским (засед. XXV de reform. с. 14) и в текущем столетии подтверждено папской буллой 1847 г.; равным образом, оно внесено и в государств. законы многих католических стран (например, Австрии – гражд. зак. § 63, Саксонии – гражд. зак. § 1619). Таким образом, обязательное безбрачие духовенства не имеет, как мы видели, основания в Св. Писании или Предании церковном и есть выдумка пап, принесшая немало нравственного вреда латинскому духовенству, которое далеко не поголовно убеждено в целесообразности и пользе этой жестокой меры, – как об этом можно судить по голосам, которые еще не так давно раздавалась против целибата из среды нашего польско-латинского духовенства.

Ant. und August Theiner D. Einfuhrug Ehelosigkeit bei den christlichen geistlichen und ihre Folgen, Altenburg, 1828 (1845) 1, 2; Carore, Ueber g. Colibatsgesetz... Francfurt, 1832. 1. 2; Roskovany, Coelibatus et breviarium... Pest, 1861, 1–5 ; Lea, An historical sketch of sacerdotal celibacy in the Christian church. Philadelphia, 1867; в курсах церк. права; Гиншиуса I §§ 15–19; Freidberg'a – стр. 86, Шульте – стр. 216. Труды Киевской Д. Академии, август 1891 г. – статья А. Б.

Н. Марков

Безденежники

Безденежники, см. Беспоповщина.

Беспоповщина

Беспоповщина, отрасль раскола старообрядства, точнее – одна из двух его отраслей. Раскол старообрядства разделяется собственно на две главнейшие отрасли, на поповщину и беспоповщину. То и другое название происходит от слова «поп» и, в частности, название «беспоповщина» указывает на то, что эта половина раскола не имеет священства. Почему раскол разделился на поповщину и беспоповщину, на это были особые причины. Отделившись от церкви греко-российской, раскол оказался совсем вне церкви. А между тем, причину своего отделения от греко-российской церкви он и поставлял именно в том, чтобы идти под знаменем защиты церкви, т. е. церкви вселенской. Отсюда главнейшая задача раскола заключалась в том, чтобы дать своей общине вид и устройство этой последней. Такой вид и такое устройство раскольническая община получила бы лишь в том случае, если бы она имела, между прочим, полноту церковной иерархии. Но раскол не имел этой полноты, потому что в нем не было первого чина церковной иерархии – епископа. Выходя из этого факта – с одной стороны, и из убеждения, что в мире царствует антихрист – с другой, раскол пришел к мысли об истреблении священства антихристом. Отсутствие в расколе епископского чина служило видимым признаком этого истребления. А так как проповедь о воцарении в мире антихриста была современна появлению самого раскола, то и мысль о бессвященнословном состоянии бродила в расколе с самого его начала. Однако эту мысль приняла только одна часть раскола, другая же отвергла ее, на том простом основании, что она, т. е. мысль о прекращении священства во времена антихриста, есть ложная мысль, да и убеждение в наступлении царства антихриста разделяли далеко не все последователи раскола. Христово священство пребудет вечно, так что и антихрист не возможет истребить его. Признавая это и видя, что в расколе преемственность хиротонии пресеклась по отсутствию епископа, раскол решился принимать попов так называемого нового ставления, т. е. от

греко-российской церкви. Правда, странно называть истинной ту церковь, которая вынуждена окормляться бегствующим от еретической церкви священством, и беспоповцы могли указать на это с особенной победоносностью, но противники их хранили убеждение, что истинные епископы, расколу единомысленные, есть где-нибудь в мире, существуют, хотя и неведомо где, потому что *должны* существовать, и что ими-то и возглавляется община поповцев, точнее – беглопоповцев. Таким образом, в то время, как одни из раскольников пришли к решению, что можно создавать свое спасение и помимо лиц иерархических, другие остановились на мысли о бегствующем от церкви священстве. Первые положили обязательным перекрещивать приходящих от церкви в раскол, вторые, наоборот, были вынуждены признать такое учение неправильным. Ведь если принята хиротония, то, по правилам, приято и крещение, и наоборот, если отвергнуть крещение, то необходимо отвергнуть и хиротонию. Все это произошло еще в XVII веке. Различие в вышеуказанном смысле мы видим во всех тогдашних центрах раскола, – в Москве, в Поморье, в Новгороде, в Стародубье, на Дону, на Керженце и в Сибири, Правда, местные колебания тогда еще продолжались, так что поповщина еще перекрещивала и не хотела принимать попов нового ставления, равно, и беспоповщина еще имела иногда попов, но конец этих колебаний был уже близок и дальше начала XVIII века, действительно, не пошел. С этого времени и внешняя история поповщины и беспоповщины идет уже вполне обособленно. Обратимся сначала к беспоповщине и сделаем общую ее характеристику и исторический очерк отдельных ее толков.

Беспоповщинское отрицание иерархии требует особого замечания. Выражаясь принятыми терминами, беспоповцы отрицают церковную иерархию не в принципе, а лишь по факту. Священство, как учреждение божественное, есть существенный признак церкви и должно быть в ней, но его ныне нет. «Аще и опасаемся архиереев, аще и удаляемся рукотворенных церквей, обаче не гордости ради и кичения, ниже за преобидение каковое, но ради нововнесенных преданий, ради новин, от Никона положенных, ради новых учений», – так еще в

двадцатых годах XVIII века беспоповцы оправдывались в своем удалении от пастырей греко-российской церкви, так оправдываются они и теперь. Очевидно, значение церковной иерархии беспоповцами нимало в принципе не умаляется, и этим они строго отличаются от западных протестантов, которые смотрят на иерархические степени в церкви, как на учреждение человеческое, а не божественное. Правда, отыскивая ответ на вопрос о том, чем могут оправдаться в неимении священства, беспоповцы иногда обращаются и к протестантскому доводу, что всякий христианин есть священник и что, если священству обещана непреложность до скончания века, то вечно пребудет это духовное священство, а не таинственное; тем не менее и здесь беспоповец далеко отстоит от протестанта, потому что эта мысль у него не на протестантской основе покоится, а является вынужденной безысходностью положения; да и оправдываются беспоповцы охотнее не этой ссылкой, потому что она крайне произвольна, – а вышеупомянутой ссылкой на антихриста, будто бы долженствующего окончательно истребить священство и действительно будто бы уже истребившего последнее. Вообще беспоповщинская доктрина есть вполне своеобразная доктрина и покоится она, как уже было сказано, на учении об антихристе. В этом учении беспоповщина находит основание для своего взгляда на православную церковь⁶, в нем же коренятся и все вообще начала самой беспоповщины. Так как в беспоповщине нет священства, то нет у беспоповцев и таинств. Беспоповцы разделяют таинства, по их важности для спасения, на «нужно-потребные» и просто «потребные»; к числу первых относят крещение, покаяние и причащение; остальные четыре, по мнению беспоповцев, в церкви, по нужде, могут и не быть. Крещение и исповедь беспоповцы предоставляют совершать мирянину, но в отношении таинства евхаристии сделать этого не решаются. Они учат о *духовном* причащении. «У нас причастия св. таин, говорят беспоповцы: и нет, и есть, – нет видимого, но есть невидимое, именно желание причастия св. таин». Очевидно, в обществе беспоповцев *нет полноты таинств*, – не только нет таинств священства, миропомазания, елеосвящения, брака, в чем беспоповцы и сами сознаются, но

нет также – ни таинства покаяния, потому что их «старчая» исповедь, совершаемая по примеру исповеди скитской, имеющей значение нравственное, смысл совета на подвиги духовной жизни, не имеет значения таинственного, не дает разрешения грехов, – ни таинства причащения, потому что невозможно и представить, чтобы тела и крови Христовых, предметов вещественных, можно причащаться как-то духовно, невидимо, одним только «огнепальным желанием». Беспоповщина существует лишь при одной тайне – крещения, и то незаконно совершаемой, потому что, хотя по нужде и можно совершать крещение мирянину, но исключение нельзя возводить в закон, как это сделали беспоповцы. *Отправление «служб»* церковных и разных «треб» в беспоповщине принадлежит тем же лицам, коим вверено там совершение крещения и исповеди. Оно имеет тот своеобразный характер, что число служб и способ совершения их ограничены условием отсутствия священника и диакона. Оказывается, что охранители «старых, дониконовской печати, книг должны были закрыть последние еще в Выговской пустыни и очень рано был написан подробный «устав поморской службы церковной и келейной». Впоследствии в беспоповщине немало появилось новосочиненных «чинов». Таковы «чин нехиротонисанных для отправления крещения и покаяния, – чин очищения жены родившей отрока, – чин благословения в неделю ваий, – чин всем богослужениям непосвященных мужей и жен», и несколько других «чинов». Известен также: «чин для поставления пастырей словесных овец». Значение этого чина определяется тем, что, хотя беспоповцы имеют наставниками и распорядителями в собраниях при богослужении мирян, однако право на управление и отправление служб имеет не каждый, а лишь тот, кто получил на то благословение от наставника. Благословение это совершается на собрании, при большом стечении народа, или, по случаю нужды и потребности, при нескольких лицах, чрез положение семипоклонного начала, с чтением кратких молитв и славословий, и имеет значение поставления на священную степень. Получивший благословение называется уже «благословенным отцом», а не

просто «отцом». Ряд «благословенных отцов», по мнению беспоповцов, имеет преемственность, так как будто бы еще Павел, епископ Коломенский, «нерукоположенным дал благословение на строение душеспасительных таин», хотя Павел Коломенский скончался в то время, когда в среде противников патриарха Никона еще не могло быть и речи об иерархии.

Из учения об антихристе вытекают отношения беспоповцев к церкви и государству. Их *отношения к православной церкви*, требуя полного разрыва с нею, являются вообще очень строгими. Всех, приходящих к ним от «греко-русской» церкви, большая часть беспоповцев принимает не иначе, как чрез повторение крещения. Перекрещивание бывает и в том случае, если присоединяется к беспоповщине кто-либо из поповцев и беспоповцев-неперекрещенцев, на том основании, что те и другие принимают в свои согласия сынов православной церкви вторым или третьим чином. Отчужденность религиозная ведет беспоповцев к *обособленности в гражданском отношении*. Беспоповцы в *принципе признают* необходимость царской власти, монархического начала, и чужды демократических стремлений, но *на деле* к власти существующей они относятся *враждебно* и повинуются ей не «за совесть», а только «за страх», уступая силе. Причиной этого служит именно то, что власть не только «последует», но и покровительствует «господствующей» церкви, той церкви, где по мнению беспоповцев, царствует антихрист. Вследствие этого беспоповцы, за выделением некоторых согласий, исключают богомоление за царя из общей службы, из тропарей и кондаков. В тропаре кресту они читают: «победы православным христианам», то есть, им, беспоповцам, «на сопротивные даруй», сиречь «на никонианы». И так везде, где в книгах богослужебных положено молиться о царе и победе его на врага. Вопрос о гражданском благоустройстве затрагивается беспоповщиной и иным образом. Дело в том, что в беспоповщине некому совершить таинство брака. В принципе все беспоповцы не отрицают необходимости брака, как таинства, но на деле, за неимением законных совершителей сей

тайны, ее не имеют; кроме приемлющих так называемый бессвященнословный брак, беспоповцы обязывают проводить жизнь безбрачную, девственную; если некоторые из них и вступают, вопреки требованиям толка, в супружеские союзы, то лишь на сроки, с намерением прекратить их, как греховные. Вследствие этого в общинах бракоборных беспоповцев семьи нет и нередко царит разврат. В общественном отношении это весьма важно, ибо без семьи, как без корня, не может произрастать и гражданское благоустройство.

Беспоповщина разделяется на несколько отдельных толков. Главнейшие следующие: *поморский, федосеевский, филипповский, странников, приемлющих браки, нетовцев.*

1. Поморский толк получил свое название по месту происхождения – в Поморье. Первые последователи его жили в Выговской пустыни. Она находилась на реке Выг при впадении в нее речки Сосновки, и была основана в 1694 г. В 1706 году была устроена на реке Лексе, верстах в двадцати от Выговского мужского общежития, женская обитель. Своей организацией поморская община главным образом была обязана братьям Денисовым: Андрею и Семену, которые имели весьма большое значение и для раскола вообще. Природа наделила их довольно представительной наружностью и редкими душевными дарованиями: Андрей особенно мог похвалиться ораторским искусством, а Семен – памятью, в остроте же смысла они не уступали друг другу. Они владели начитанностью в богослужебных книгах, святоотеческих творениях, разных сборниках, были знакомы с «грамматикою, риторикою, пиитикою», благодаря частым поездкам по России приобрели много житейской опытности, хитрости, изворотливости, – и все это обратили на пользу раскола, стараясь всячески отстоять его существование.

Жизнь поморских раскольников сложилась на *монастырских* началах. В состав общежительства входили два монастыря: Выговский Богоявленский, в котором жили иноки и бельцы, и Лексинский Крестный, в котором жили замужние и девы. Оба монастыря со вне и внутри были хорошо обстроены. В каждом из них была часовня с колокольней, десятки келий,

причем иная представляла из себя целый корпус, больница для престарелых и убогих, гостиница для приезжающих, скотный двор, литейная, чеботная, прачечная. Оба общежительства состояли в подчинении «церковному собору». В состав этого собора входили старцы-духовники, эклисиарх, келарь, казначей и староста с выборными от скитов. Собрание происходило в особой «соборной келии» под председательством настоятелей или, за их отсутствием, эклисиарха. Спорные дела здесь решались по большинству голосов; при равенстве голосов следовали той стороне, к которой относились «старейшие». Все важные дела общежитий и скитов – строительные, экономические, торговые, административные, религиозные и нравственные – подлежали ведению этого собора. Власть его была очень широка, он мог делать постановления относительно членов собора и решать дела, касавшиеся самих настоятелей. Когда оказывалось, что какое-нибудь чиноположение не соблюдается, собор требовал от пустынножителей собственноручной подписки к выполнению его. По отношению к частным лицам собор действовал строже: виновного требовали на собор чрез десятского, иногда приводили под караулом, присуждали к временному отлучению от общества, публичному покаянию, заключению в смиренную келию, к сидению на цепи, к телесному наказанию. Уголовных преступников навсегда отлучали из общины и выгоняли из скитов. Большая часть дел, подлежавших суду, решалась, разумеется, по воле и указаниям Андрея. Устав Выгорецкого общежительства предъявлял насельникам строгие правила – богомоление, которое было соборное и келейное, пост, девственное житие, трудоделание, так что никто не должен был оставаться без дела, нестяжание, в силу которого всякий, поступающий в общежительство, должен был отдать свое имение в общую пользу, равно и все то, что будет приобретено им потом, и послушание старшим. Иной вопрос – как выполнялись эти требования. То, что можно было выставить напоказ, выполнялось более аккуратно. Так, каждый день здесь служили вечерню, утреню, часы, молебен, в праздники всенощное бдение, большую повечерницу, а в праздники двенадесятые, кроме того, чин возвышения панагии,

причем ввиду присутствия посторонних, моление продолжалось семь и восемь часов. С ударом колокола, по два в ряд шли в часовню и становились на своих местах: «юные, иже от мира приходили», бельцы с надзирателями за каждым пятком, «старцы и схимники», одетые в старинное монашеское платье, с лестовками и костылями в руках. Во время молений все должны были стоять чинно, не смеясь, не разговаривая, не оглядываясь по сторонам, известным образом держать руки, ноги, глаза, в определенное время класть поклоны: малые, великие, средние. Гораздо слабее было с тем, что не подлежало наблюдению посторонних глаз, так что вообще дисциплина Выголексинского «монастыря», порядок и строгая жизнь, заводимые здесь настоятелями, не могли иметь той прочности и твердости, как в монастырях, имеющих законное происхождение, и примеры нарушения коренных правил общежития подавали сами настоятели.

Внешнее положение Выговской пустыни при Денисовых достигло цветущего состояния. Скотоводство и земледелие на Выге, Лексе и особенно на Чаженге; лето-зимние морские промыслы на Груманте на Новой земле и в других местах; заводы кирпичный, кожевенный, лесопильный, пристань на Пигматке, куда приезжали старые и новоманерные суда; торговля предметами местной промышленности – льном, звериными шкурами, маслом, рыбой, торговля, которая велась с Петербургом, Москвой, Нижним, Рыбинском, Казанью, Архангельском и другими значительными внутренними городами России; далее – сборы с разных «христороубцев» и особенно купцов, сборы, за которыми ездили с письменными воззваниями в руках, и от которых не была свободна даже отдаленная Сибирь, доставлявшая не только медь и железо, но и золото «слитками»; громадные вклады на помин души за чтение «неумолкаемой»; подаяния богомольцев, массами стекавших сюда в храмовые праздники, а также на праздник «ивановский», что бывал на Лексе 24 июня, когда совершалось перекрещивание взрослых и крещение младенцев; наконец, выручка от продажи мнимо-евхаристических даров, будто бы принесенных сюда одним соловецким выходцем – вот те

источники, из которых почерпались средства на содержание и обеспечение пустыни. Располагая таким материальным богатством, состоя под управлением таких лиц, как Денисовы, пользуясь, наконец, некоторое время особыми привилегиями, предоставленными ей со стороны высшей гражданской власти, Выгорецкая киновия *была не только центром тогдашней беспоповщины, но и опорой всего раскола*. В этом отношении она сделала очень и очень многое. Отсюда, с Выга, разъезжали, под видом купцов и промышленников, особые миссионеры, сюда, на Выг, было собрано из разных библиотек и ризниц, частью за деньги, частью обманом и кражей, множество старинных книг, нередко драгоценных, скрепленных подписью древних благочестивых князей и архипастырей, так что образовалась богатая библиотека, множество старинных евангелий, крестов, икон, также древних, что, впрочем, не мешало выговцам варварски истреблять в этих памятниках то, что не служило на пользу раскола, здесь, на Выге, составлялись раскольничьи синодики, сочинялись службы умершим защитникам раскола, а также рассказы о чудесах от мнимых выгорецких мощей, были написаны для утверждения и прославления раскола такие сочинения, каких прежде он не имел – полемические, исторические, нравоучительные и др., – тут же, в Выговской пустыни, были заведены школы: а) грамоты, в которой, впрочем, давались уроки и риторические, и из которой выходили витиеватые писатели, б) писцов для списывания раскольнических книг, в) певцов для снабжения ими раскольнических часовен, г) иконописцев для приготовления икон в раскольническом духе.

Получив такую организацию при Денисовых, Выголексинское общежитие и после них процветало очень долго – в течении всей второй половины XVIII столетия и первой четверти прошедшего, будучи поддерживаемо особенно теми связями, какие существовали у выговцев с Петербургом, – когда раскольников даже по смерти и погребении в Петербурге свободно перевозили для нового погребения на Выг или Лексу, когда раскольники свободно являлись во дворец на поклон, когда губернаторы, заезжая на Лексу, чинно выстаивали

вечерни, часы и молебны, когда на Выге и Лексе воздвигались все новые и новые здания, строились новые часовни и колокольни, вешались большие колокола, когда общежительство продолжило располагать такими громадными средствами, что еще в 1835 году доход его простирался до 200,000 рублей, а число насельников – до 3,000 душ обоего пола. Только уже со второй трети царствования Николая I положение Выгореции стало *изменяться*, а в пятидесятых годах XIX столетия последовало закрытие монастырей; Данилов и Лекса были обращены в селения государственных крестьян, с открытием в каждом православного прихода, часовни и моленные частью были закрыты, частью переданы в ведение епархиального начальства. Сила, значение и богатство выголексинских общежитий обратились в предание.

Исторические обстоятельства Выговской пустыни видимо отразились и на самом учении поморцев. Некоторые пункты беспоповщинского учения пришлось поморцам изменить, – и прежде всего учение о *немолении за царей*. В 1738 году колодник Круглый, долгое время живший в Выговской пустыни, донес на выговцев, что они не молятся за предержавшую власть. Обвинение было очень важное. Составлена была чрезвычайная комиссия, в которую от Сената был назначен ассессор Квашнин – Самарин, а от Синода Кирилловский архимандрит Вавила. Тайная канцелярия от себя вручила им секретную инструкцию, а для караула и рассылок при производстве следствий откомандирован был отряд солдат. Выговцы перепугались. Созвали собор. Приходилось выбирать одно из двух – или принять моление за царей, или пожертвовать существованием выговских общежитий и скитов. Избрали первое: определили – в тропарях и кондаках, и в стихах, как где напечатано в книгах, императорское величество поминать везде, и, написав тропарь «Спаси Господи», положили в часовнях. В этом сказалось влияние «лучших» выговцев, особенно Семена Денисова. Впоследствии в защиту моления за царя на Выге писались пространные сочинения. Однако большинство усматривало в таких советах больше практической сообразительности, чем непреложной истины. Были даже случаи, когда (1836 г.) снова

приходилось «принуждать» выговцев к молению за царя. В настоящее время поморцев, приемлющих моление за царя, и особенно тех из них, которые отвергают брак, прочие старообрядцы называют «*тропарщиками*». Тропарщики, кроме Поморья, живут в Саратовской губернии и в самом Саратове. Пример подобного же практического разрешения вопроса представлен поморцами еще в учении о *браке*. На первых порах, после основания Выговского монастыря, обитатели выговских пустынь, по возможности, хранили целомудрие и даже других беспоповцев убеждали к безбрачной жизни. Но с течением времени нецеломудренная жизнь стала почти обычным явлением в скитах и общежитиях поморских. Разврат, так сказать, бил в глаза и потому приходилось с ним считаться. Понимая, что положить этому конец можно только допущением брака, шестидесятилетний поморец Вышатин отправился в Палестину искать православной хиротонии, но, после долгого странствования там, в 1732 году скончался, не достигнув цели. Между тем, явился другой обличитель мнимого безбрачия беспоповцев – молодой стародубский беспоповец Иван Алексеев, который стал учить, что раскольники могут венчаться в церкви великороссийской. Свои мысли он проводил сначала устно, а потом изложил в обширном сочинении «О тайне брака» (1762 г.). Следствием этого было появление в беспоповщине так называемых новожен – последователей Алексеева, вступивших в браки с благословения православной церкви, но по обрядам до-никоновской церковной практики. И вот, поморские наставники, не признавая новоженство законным, тем не менее, ввиду нравственных целей, довольно терпеливо относились к новоженам: налагая на них эпитимии, они, однако, не отлучали их от своего общества, приглашали на общую трапезу, хотя и сажали при этом за особый стол, оставляли их жить единокладно, смотря на плоды этого сквозь пальцы, а у новожен вне-монастырских свободно даже крестили детей. Мало этого, поморцы нашли возможным снисходительно относиться к другого рода новоженам – вступившим в брачное сожитие без церковного благословения и венчания, по

одному взаимному согласию жениха и невесты, – опять, очевидно, из практических расчетов, ибо и после этого поморцы оставались при убеждении, что истинным браком можно признавать только благословенный священником. В настоящее время существуют так называемые «*полубрачные даниловцы*»⁷. Мысль о необходимости безбрачия они думают осуществить тем, что всем дают совет проводить безбрачное житие; если же кто женится без священнического венчания, тот сам за себя будет отвечать и... только пред Богом, общество же к такому лицу относится снисходительно. Полубрачные живут в губерниях: Архангельской, Олонецкой, Ярославской, Костромской, а также в Петербурге.

2. – В конце XVII века один из новгородских беспоповцев, по имени *Феодосий Васильев*, бывший дьячок Крестецкого Яма, ушел с семейством своим за польский рубеж, в Невельский уезд, чтобы основать здесь раскольническое общество. Хотя появление отдельной общины само по себе не вело к образованию особого толка, тем не менее кончилось оно ничем иным, как именно разделением беспоповщины. Первоначальная история *федосеевщины* не богата фактами. Чрез несколько лет Феодосий перешел в Великолуцкий уезд и скоро умер (ум. 1711 г.). После этого, на пространстве первой половины XVIII века, история встречает федосеевцев проживающими в разных местах – по лесам, мызам, городам, в том числе и в самой древней столице – Москве, которой, с возникновением там Преображенского кладбища, суждено было сделаться сосредоточием всего федосеевского раскола.

Московское *Преображенское кладбище* основано в 1771 году по случаю свирепствовавшей тогда в Москве страшной чумы. Жители древней столицы, пораженные общим бедствием, кидали свои дома, имущества, и толпами бежали в соседние города и села. Хорошо было устроить карантин, ибо бежавшие легко могли разнести чуму по окрестностям. Этим обстоятельством воспользовались федосеевцы, точнее: купец Ковылин. Вызвавшись устроить карантин на собственное иждивение, они выпросили у правительства для этого землю близ Преображенской заставы. Поставили заставу, построили

наскоро несколько шалашей и стали задерживать всех, кто выходил из Москвы. Все федосеевцы, жившие в Москве, были собраны сюда для служения больным. Последним доставляли хорошую пищу и уход; умирающих напутствовали исповедью; мертвых отпевали и хоронили на кладбище с честью. Народ, умиравший от голода и язвы и видевший, как фурманы в дегтярных рубашках, пьяные и буйные, ездили по улицам, железными крюками собирали мертвых, на отвратительных телегах свозили их на кладбища и зарывали их в общих могилах без всяких церковных обрядов, прославлял попечение «благодетелей» и толпами стекался к ним. Ковылин встречал каждого и каждому внушал, что бедствия посланы в наказание за «никонианскую» веру. Чаны, нарочно для того приготовленные, беспрестанно наполнялись водой для перекрещивания желающих и нежелающих. В Москве осталось много опустелых домов, в том числе и принадлежавшие перекрещенным в федосеевство. Сто лошадей Ковылина употреблены были на перевозку выморочного имущества. Иконы, бархат, парчи, наличные деньги – все свозилось в кладовые Ковылина. Из церкви св. Анастасии, что на Неглинной, обманом был взят целый древний иконостас. Касса кладбища оказалась настолько богатой, что на постройку новых зданий свободно можно было употребить до 200,000 руб. Были воздвигнуты два отделения: одно для мужчин, другое для женщин. То и другое обнесены каменной стеной с башнями по углам. В первом семь корпусов, один каменный с трапезными отделениями и шесть деревянных, а посередине площади – молельня. Во втором пять корпусов каменных, с назначением одного для малолетних, и при каждом отдельная молельня. Кладовые, амбары, погреба, кухни – завершали благоустройство.

Забываясь об устройстве помещения для своих последователей, Ковылин дал общине и *внутреннюю* организацию. Назвав общежитие монастырем, он назначил всем живущим в приютах кладбища особую одежду: мужчинам кафтаны, отороченные черным снурком, с тремя складками на лифе, застегивавшиеся восемью пуговицами, и сапоги,

непременно на каблуках; женщинам – черные плисовые повязки, того же цвета платки и китайчатые сарафаны. В определенное время, по сигналу, все собирались в часовню, где отправлялись вечерня, утренья, часы, а также панихиды, и затем все в порядке и с пением шли в трапезу в предшестве очередного, который нес икону; там, по прочтении наставником молитвы Господней, все делали обычное число земных поклонов и садились за стол; во время обеда слышался голос читавшего «житие»; прислужники разносили пищу, всегда постную. В качестве устава были введены «правила», привезенные с Ветки. Роль главного настоятеля, с общего желания, исполнял Ковылин.

В 1808 году Ковылин, желая упрочить существование Преображенского кладбища и на будущее время, составил «правила», которые от лица «Московских старообрядцев» поверг на Высочайшее утверждение. По поводу сего, 15 мая 1809 года, состоялся Именной Высочайший указ императора Александра I Московскому военному генерал-губернатору, где «заведению» федосеевцев присвоено название «Преображенского богадельного дома», с предоставлением ему всех тех прав, коими пользуются подобные частные благотворительные заведения, под зависимость законов и местного начальства, в империи. Узнав о таких привилегиях, выхлопотанных Ковылиным, выборные от иногородних федосеевских общин поспешили явиться в Москву благодарить его за такие подвиги «по христианству». Ковылин воспользовался этим: он взял с них обещание, чтобы наставники во всех федосеевских общинах в России были поставляемы не иначе, как с утверждения настоятеля и попечителей Преображенского кладбища, от которых и должны получать грамоты на это звание. Таким образом, в зависимость от кладбища стали федосеевские общины в губерниях: Ярославской, Тверской, Новгородской, Лифляндской, Нижегородской, Саратовской. Казанской, Симбирской, а также на Дону и Кубани. На самом Преображенском число насельников возросло из 500 до 1,500, а число прихожан – из 3,000 до 10,000.

В 1877 году министерством внутренних дел был составлен и утвержден особый устав для Преображенского кладбища, по которому заведывание им вверено попечительному совету заведений общественного призрения, а ближайшее управление – особому комитету из шести членов и попечителя, председательствующего в нем, избираемых прихожанами кладбища из своей среды. За передачей мужского двора «богадельного дома» единоверцам (1866 г.), в распоряжении федосеевцев остался бывший женский двор. Здесь в настоящее время; в шести каменных двухэтажных зданиях, занимаемых призреваемыми из беспоповцев, имеется и шесть молельнь, а среди двора – каменная «соборная», устроенная наподобие православного храма, с главами и колоколами; для совершения служб имеется до 180 певцов и певиц, живущих вне стен кладбища на готовых квартирах и пользующихся доходами; для болеющих из числа призреваемых есть две больницы, в которых, сверх того, и приходящим больным из окрестных жителей оказывается медицинская помощь советами и лекарством. Основной капитал «богадельного дома» простирается до 120,000 рублей, а годовой бюджет – до 40,000 рублей. В Москве есть еще скиты, числом до 10. Они являются как бы отделениями главного федосеевского «учреждения». В них совершается перекрещивание православных, неудобное в стенах кладбища. «Отцы», имеющиеся при каждом ските, ежедневно отправляют службы, экононы ведают хозяйственными делами. В скитах есть свои прихожане из богатых купцов, живут же по преимуществу девицы, и больше молодые. Официально скиты значатся или фабриками, или ремесленными заведениями, или частными домами, а потому и живущие в них прописываются – то как ремесленницы, то – как фабричные, то – просто жильцами.

Среди других беспоповщинских согласий федосеевщина выделяется особенно в пункте беспоповщинского учения о всеобщем безбрачии. Известно, что еще собрание новгородских беспоповцев 1694 года, при участии Феодосия Васильева, определив для всех безбрачие, не признало законным ни староженство, ни новоженство. Затем на «соборе» 1751 года,

происходившем в Польше, постановив за чадородие отлучать на известные сроки старожен, федосеевцы о новоженах рассудили: не жить с новоженами в одной храмине, не сообщаться в ядении, не мыться в бане, не славить в их домах Христа, не принимать их, без развода, на покаяние, хотя бы при опасной болезни, не крестить их детей – «здравых» совсем, а больных – без обещания родителей разойтись. Наконец, Московский Федосеевский собор 1883 года, подтвердив прежние федосеевские правила об обязательном для всех безбрачии и назвав принимающих бессвященнословные браки «еретиками» (ст. 16), даже тех «новоженившихся», которые «признают свое сожитие незаконным», признал подлежащими отлучению от своего общества, оставив им одну надежду на спасение – предсмертную исповедь (ст. 13). Не нужно добавлять, что федосеевское учение о всеобщем безбрачии в нравственном отношении весьма *вредно*. Последствием его является разврат в самых разнообразных видах. Он дал знать о себе очень рано и с течением времени усиливался. При Ковылине гнусные явления разврата были возведены в нравственно извинительный поступок. Ковылин так рассуждал: «мы в крайней нужде находимся, нужда же всех средств. какие ведут к точному исполнению всего в законе, исполнять не обязана». Поэтому, наказывая лиц, публично опозорившихся, Ковылин утешал тех, которые умели прятать концы. Без греха нет покаяния, – говорил он, – без покаяния нет спасения. В раю много будет грешников, но ни одного еретика. Ныне брака нет, и брачующиеся в никонианских храмах – прелюбодеи, еретики. Живя как бы по закону, они не чувствуют угрызения совести за свой грех и не каются, тогда как падший по немощи естества необходимо сознает свою вину и приносит в ней раскаяние. Поэтому не возбраняется утолять похоть. Тайно содеянное тайно и судится». Этим «диавольским» рассуждением нравственная обязательность телесной чистоты была заменена учением о возможности нравственной распущенности. И вот на Преображенском происходили мерзости, о которых срамно и глаголати. В приютах кладбища явилось и выросло целое поколение «воспитанников Ильи Алексеевича». Ученики

Ковылина просто хвастались своим «сквернодеянием»: при целых собраниях, с поразительной беззастенчивостью, они говорили: «лучше ныне сто блудниц иметь, нежели брачиться». Точно также рассуждают федосеевские наставники и в настоящее время – и о женатых, и о разврате. Поэтому и жизнь современных федосеевцев «не только крайне развратна, но даже скотоподобна». Мало этого, где блуд, там детоубийство. Детоубийство в федосеевстве – факт, давно известный правительству. Хотя оно совершается не систематически, но в виду учения о безбрачии легко оправдывается таким рассуждением. «Пусть родят, да в царство небесное пускают»! – «А как это в царство небесное пустить»? – «Пусть крестят, да утопят: младенец и будет мученик».

В заключение – о согласиях, отделившихся от федосеевства:

а) *Титловщина*. По учению Феодосия Васильева, надпись на кресте должна состоять из слов: *І. Н. Ц. І.* Между тем поморцы признавали титул: *Ц. С. І. Х. С. Б.* Спором об этом и началась вражда между ними и Феодосием. Однако, по смерти Феодосия, последователи его стали склоняться на сторону поморцев и в 1791 году, на соборе, происходившем на Преображенском, настояли на определении: «титлу *І. Н. Ц. І.*», как «недревнюю», оставить, несогласных же на таковую перемену – «отлучить». Оставшиеся верными учению основателя федосеевства получили название «титловцев». Титловщина существует в губерниях: Новгородской и Петербургской.

б) *Аристовщина*. В начале XIX-го столетия многие из петербургских федосеевцев настолько уклонились от требований безбрачия, что как сами вели брачную жизнь – то по одному согласию, то с венчанием в православном храме, так и детей своих убеждали вступать в брак, хотя бы даже с православной половиной, а наставники таким потворствовали – тем, что крестили у них новорожденных. Созванный по этому поводу в Петербурге в 1809 году собор федосеевцев не имел возможности строго отнестись к таким лицам, чтобы не лишиться согласие многих его членов, и позволил крестить детей

новоженов, без развода супругов, если последние не «миршат». Часть петербургских федосеевцев, во главе с купцом Аристовым, не согласилась на такие послабления и образовала особое «аристово согласие», которое до сороковых годов имело молельню на углу Казачьего переулкa и Гороховой. Теперь оно немногочисленно, но последователи его продолжают жить замкнуто.

в) *Рижские*. Рига издавна занимала первое, после Москвы и Петербурга, место в ряду остальных городов империи по благоустройству находившейся в ней федосеевской общины. Издавна также рижские федосеевцы были жаркими проповедниками всеобщего безбрачия и в то же время вели жизнь крайне развратную. Своих мнимых жен, которых нередко брали даже из лиц, принадлежавших к православию, католичеству, лютеранству, меняли очень часто, даже с прижитыми детьми, и брошенные матери «таскались по улицам», предавались разврату, увлекая к тому своих дочерей, дети же мужского пола поступали в число «карманщиков». Вследствие этого в тридцатых годах прошедшего столетия Высочайшими повелениями о рижских раскольниках указано употреблять против раскольников, «кои ведут развратную жизнь», «полицейские меры», а их незаконно рожденных детей «крестить в православной вере» и, затем, по достижении возраста, детей мужского пола «зачислять в военные кантонисты, а женского – пристраивать по распоряжению приказа общественного призрения». Чтобы избежать такой «беды», хитрые федосеевцы, применяясь к действующим распоряжениям власти, постарались придать своим сожитиям вид законности. И вот явился обычай сводить браки в молельне, при посредстве своих наставников, – с пением избранных из чина венчания псалмов, чтением апостола и евангелия. Наставник благословляет брачных, говоря: «Бог благословит», а по окончании церемонии читает из Требника поучение, где сказано: «оженился, не согрешил еси».

г) *Польские*. Федосеевцев, живущих в губерниях: Ковенской, Сувалкской и Виленской, Московские федосеевцы приемлют в общение чрез исполнение шестинедельного поста –

за то, что те приемлют новоженое на исповедь, да и до общения с собой в молении и пищи не допускают лишь до тех пор, пока у новоженов родятся дети. Такой же чиноприем Московские федосеевцы допускают и по отношению к федосеевцам рижским и петербургским.

3. Новое разделение с поморцами, после Феодосия учинил некто *Филипп*. В мире он назывался Фотием и служил в стрелецком полку, откуда, во время сражения под Нарвой, бежал. Найдя приют в Выговской пустыни, он некоторое время стоял в числе рядовой «братии», а затем на него были возложены обязанности «духовного отца». По смерти Викулина, между Филиппом и Семеном Денисовым произошла распря – из-за того, что Филипп желал, чтобы Семен разделял с ним власть настоятеля. И, хотя «собор», решив дело в пользу Семена (1737 г.), заставил споривших примириться, однако в душе они остались врагами. И вот, когда вследствие доноса Круглого выговцы, по настоянию Семена, вынуждены были «написать тропарь», Филипп протестовал против этого. Как только запели тропарь, Филипп бросил кадило на пол и, с криком: «пала вера христианская», выбежал из часовни. Оставив «монастырь», Филипп перешел в надеждин скит и с год жил в овине, а затем, видя, что ему есть единомышленники, облюбовал место «за мхами», на реке Умбе, и построил там келью. Посланные его ходили по волостям и суземку и обличали «ересь» выговцев; народ прибывал на Умбу и число келий здесь быстро умножалось. Видя такой успех, выговцы решились оказать противодействие. И ласками и угрозами они пытались возвратить Филиппа в общежитие: сам настоятель не только писал увещания к Филиппу, но и лично навещал его, – и все напрасно. Тогда выговцы навели воинскую команду на скит Филиппа. Последнего предупредили. – «Давно готовы», ответил Филипп вестнику и, собрав братию в часовню, стал готовить всех к смерти. И как только послышался стук солдат в запертые двери, филипповцы, учинив наскоро прощальный плач, «подпустили огня» и все, числом до 70, сгорели (1743 г.). Выговцы разграбили кельи филипповцев, но не могли известить всех своих противников. Во главе филипповцев стал

«самострига» Терентий. На него выговляне навели солдат и заставили сжечься (1747 г.), – с 98 лицами обоего пола. Новый вожак, старик Матфей, успел еще собрать около себя десятки последователей, и в 1750 году также добровольно погиб с ними в пламени. С тех пор *самоубийство*, в разных видах, считается у филипповцев средством цело соблюсти веру, применительно ко взгляду более ранних учителей раскола, и случаев повторения его известно весьма много, особенно из прежней истории этого толка. В других главнейших пунктах *своего учения* филипповцы держится строгих в духе федосеевства определений, но исполнять их стараются строже, равно и к «внешним» относятся фанатичнее. От раскольников других толков они получили за это название «крепких христиан». Впрочем, в последнее время и «крепость» филипповцев под давлением жизненных условий стала ослабевать: некоторые из них перестали чуждаться модной одежды, староженцов за чадородие стали наказывать только эпитимией; известны случаи, хотя пока единичные, даже новоженства филипповцев. В настоящее время филипповство держится, кроме Архангельской и Олонецкой губернии, в селе Кимре, Тверской губернии, некогда влиятельном центре, – Угличе, в двадцатых годах служившем местом для филипповских соборов, – Москве, где – еще около 1790 года была построена моленная и при ней помещение для призреваемых, – и в Петербурге.

4. В смысле отрицания некоторых гражданских требований и житейских обычаев филипповцы не довели выводов до конца. Они не разрывают всех связей с обществом: живут в его среде, несут общественные обязанности, платят подушное. В свое время они записывались иногда в двойной оклад; если же и избегали записи, то лицемерно выдавали себя за православных. Такая неопределенность и непоследовательность, естественно, должна была вызвать протест. Во второй половине XVIII века недовольные этого рода сгруппировались около пустытника *Василия Степанова*, по мирскому занятию пастуха. Они немало нашли вин за раскольниками разных согласий и особенно возмущались записью их в раскольнические списки. Подобного же рода

протест во второй половине XVIII века был высказан и другими личностями, и даже повел к образованию доселе существующих «согласий»: аароновщины и странников.

Аароновщина существует в Архангельской губернии. Название свое она получила по прозванию одного мещанина *Андрея Жукова* (ум. 1798 г.), который прозывался Аароновым. Он безусловно отвергал записи в раскольнические списки, называя их отречением от имени христианина, признанием себя нечестивым, и в противовес «нечестивым» основал «согласие благочестивых», но отречения от жизни в обществе и он не требовал. Зато гораздо резче, и притом с широким приложением к жизни, учение *странников* или *бегунов*.

Основателем бегунства был некто *Евфимий*, родом из Переяславля, живший некоторое время в Москве в среде филипповцев и, потом, военный дезертир. Живя в древней столице, он мог ознакомиться, что даже «крепкие христиане» не заслуживали такого наименования, по крайней мере, за их двоедушие по отношению к православию и православному правительству, вследствие чего пришел к мысли о необходимости бороться с таким, с точки зрения истого беспоповца, злом. И вот, для начала, Евфимий послал «Московским старцам» – филипповцам 39 вопросов, прося филипповцев дать ему на них ответы. Ответа, разумеется, не было дано, и это побудило дерзкого вопрошателя тем настойчивее стремиться к исполнению задуманного плана. Факты беспоповщинского лицемерия возникали на каждом шагу. Кто-либо из православных скажет раскольнику: «ты раскольник, в церковь не ходишь, таин не принимаешь», – и тот, не желая навлечь на себя неприятности, не только отрицается от этого на словах, но и действительно идет в церковь и причащается. Если федосеевец или филипповец опасно заболел, то призывали к нему православного духовника, и, хотя вслед за последним, обыкновенно, являлся к больному «староверческий креститель», но он делал свое дело тайно, чтобы «исправленного» считали за сына великороссийской церкви. В случае праздника раскольники должны были принимать приходских священников у себя на дому, с поклоном оделяя их

хлебом, пирогами, житом, деньгами. Когда раскольнику требовалось куда-либо поехать, приходилось обращаться к священнику за свидетельством о бытии на исповеди, чтобы получить паспорт, – когда раскольник умирал, его погребали в могиле, вырытой с «благословения» того же священника. Все это и подобное вынуждены были делать незаписные раскольники. Раскольники же записные – те прямо отвергались Христа, ибо открыто состоят под властью антихриста, по мнению Евфимия. Исходной точкой такого взгляда на раскольников всех толков, которым они приравнивались к «никонианам», для Евфимия служило беспоповщинское учение о воцарении антихриста. Только он своеобразно вытолковывал антихриста. Он повторил старую раскольническую мысль о императоре Петре I, как антихристе, подыскав к ней как можно более мнимых доказательств, и указал чувственного антихриста в лице царствующих особ, как преемников Петра и исполнителей воли его. «Апокалипсичный зверь, писал Евфимий, есть царская власть, икона его – власть гражданская, тело его – власть духовная». В практическом выводе это означало, что остался один для «верующих» путь ко спасению – «не пространый, еже о доме, о жене, о чадах, о торгах, о стяжаниях попечение имети», а «тесный и прискорбный, еже не имети ни града, ни села, ни дома» Нужно вступить в брань с антихристом. Но как же вести ее? Так как открыто бороться нельзя, то «достоит таиться и бегати», по выражению Евфимия, чтобы чрез это порвать все связи с обществом, чтобы уклониться от всех гражданских повинностей – видимых знаков власти антихристовой: записи в ревизии, платежа податей, военной службы, паспортов, присяги. И всякий, желающий вступить на сей путь брани с антихристом, путь странствования не только по городам и весям, но и по лесам и пустыням, кто бы он ни был, православный или раскольник, непременно должен принять *новое крещение*.

Решение Евфимием вопроса в указанном смысле состоялось, вероятно, не без влияния со стороны некоего «странника» Иоанна. Кто был Иоанн и откуда, неизвестно, но известно то, что «случайный знакомец» Евфимия был для него

влиятельным «советником». Между прочим, он дал и тот совет Евфимию, чтобы он сам себя крестил, что Евфимий и исполнил в 1772 году. В пошехонских лесах, в одном из раскольниковских скитов, Евфимий обрел себе первого последователя в лице некоего Павла Васильева, а в деревне Малышевой, Ярославского уезда – странноприимца Петра Федорова, да еще человек шесть учеников и учениц из разных мест. Первые успехи, однако, оказались вместе и последними.

Число переkreщенных Евфимием пока тем и ограничилось. Скрываясь сначала в лесах галических, потом в окрестностях Ярославля, Евфимий занимался иконописанием, перепиской книг, а также сочинительством. Он был вообще большой любитель книг. Умер Евфимий в 1792 году. По смерти Евфимия в роли наставницы выступила его спутница *Ирина Федорова*, крестьянка из Тверской губернии. Конечно, она не могла заменить Евфимия, как и никто другой, однако учение Евфимия продолжало распространяться, и именно благодаря сочинениям основателя бегунства, из которых наибольшее уважение в среде странников получил так называемый «Цветник десятословный», содержащий обличение «вин» и «пороков» старообрядцев. Ирина перешла в село Сопелки, что на правом берегу Волги, в 15 верстах от Ярославля, при ручье Великоречке, село, которое с тех пор стало играть роль столицы бегунства и по имени которого самый толк иначе называется «сопелковским». Последователями Ирины в Сопелках явились крестьяне: *Петр Крайнев* и *Яков Яковлев*. Между ними завязался первый в истории толка спор о том, при каких условиях может быть совершен прием в согласие? Яковлев, рассуждая строго в духе учения основателя странничества, сначала утверждал, что только тот может, считаться членом бегунского общества, кто действительно будет скрываться, Крайнев же, поддерживаемый Ириной, находил возможным принимать в общество и тех, кто дает обет выйти в странство, хотя и будет оставаться дома. На это чрез несколько лет согласился и Яковлев. С тех пор в согласие бегунов стало входить много лиц «жиловых».

В первой четверти настоящего столетия в среде бегунов возник новый спор – по вопросу о деньгах: можно ли их брать страннику? – Некий *Иван Петров*, из Костромской губернии, решил вопрос в отрицательном смысле, на том основании, что на деньгах находится государственный герб, и, чтобы отделиться от несогласных с ним, крестил сам себя. Шла молва о воздержной жизни нового проповедника, и это склонило многих на его сторону. Сначала Иван скитался в окрестностях Ярославля, затем жил в пошехонских лесах, наконец, перешел к Вологде. Последователи Евфимия, не согласившиеся с Петровым, делали попытки к умиротворению возникшего «раскола», но Петров до конца своей жизни (ум. 1860 г.) остался при своем мнении. Толк «безденежников» в настоящее время незначителен.

В шестидесятых годах истекшего столетия произошло новое разделение в бегунстве, именно по милости наставника *Никиты Семенова* (ум. 1893 г.). Сочинитель «Малого образа ересей» – личность знаменитая, и как влиятельнейший авторитет в среде последователей основателя бегунства, и как ярый пропагандист его учения, ездивший с своей проповедью не только по лесам пошехонским и вологодским, но и по многим городам, не исключая и древней столицы – Москвы. В конце 1854 года Никита был взят полицией, сослан в Соловки, но успел оттуда бежать и более 30 лет после того был самым видным бегунским наставником. Для своей общины Никита написал устав (в 84 «статьях»), но многие не приняли «статей» Никиты и произошло разделение. Строгих приверженцев Семенова называют «статейниками» или «иерархитами», противников его – противостатейниками.

В то же время возник между странниками вопрос о браке. Первыми проповедниками брачной в странстве жизни были *Мирон Васильев* из Пошехонского уезда и *Николай Касаткин* – из Череповецкого. В семидесятых годах их мысль нашла себе усердного защитника в лице крестьянина Новгородской губернии *Михаила Кондратьева*. Брачить стали под условием взаимного обета и при пении молебна.

Лжеучение странников нашло себе любезный приют во многих местах, не исключая и северной нашей столицы. Предельными пунктами неведомого царства бегунов называют

Каргополь и Вологду – на севере, и Томск – на востоке; срединными, более известными местами бегунства служат губернии Ярославская, Костромская, частью Тверская, Новгородская и Владимирская, около г. Шуи, Нижегородская – в Семеновском уезде; далее на восток Казань, с уездами Казанским и Царевококшайским, и частью Самара; еще далее: Сарапульский и Яранский уезды Вятской губернии, пределы Перми, Оханска, Тагила и Тюмени. В Шуйском, Яранском и Оханском уездах живут преимущественно противостатейники, в Каргопольском – брачные, в Томских лесах скрываются и безденежники. Столицей статейников служит Ярославль, столицей противостатейников – Томск.

По наибольшей распространенности и особенной влиятельности наставников первое место, в ряду вышеназванных четырех бегунских общин, занимает община статейников. В самое последнее время, благодаря присоединению к православию одной последовательницы этой общины, бывшей там уставщицей и миссионершей, в литературе сообщены новые сведения о внутреннем устройстве толка статейников и бытовой его стороне. По «статьям» Никиты Семенова, управление в его общине представляется в таком виде: во главе стоит управляющий, как бы некий патриарх, для областей или больших городов существуют старшие, вроде епископов, в небольших общинах управляют настоятели, вроде пресвитера. Власть главного наставника может подлежать контролю только общего собора; он имеет при себе двух советников; пишет он очень редко, из опасения быть выслеженным полицией, а также и выезжает только по особо важным делам, напр., для суда; встречают его в высшей степени торжественно, с пением, со свечами в руках и пр. Около областного наставника имеется тоже два советника; из этих трех правителей области первый есть собственно правитель и распорядитель, второй – креститель, третий – духовник; духовник, по нужде, может быть и крестителем, но

креститель ни в каком случае духовником быть не может; в случае нужды, исповедуют старшие в келье, в том числе и женщины, и не только женщин, но и мужчин. Каждая область должна иметь не менее ста бегунов без всякого вида; всех областей теперь насчитывается восемь; над областными наставниками поставлен благочинный, подчиненный непосредственно только главному управляющему. Кроме того, в каждой области имеется эконо́м с двумя помощниками, на котором лежат дела хозяйственные, – игумены и игуменьи, которых, обыкновенно, зовут «крестными» и из которых один или одна, так называемые «старшие», на соборных молениях исполняют обязанности уставщика или уставщицы, – и, наконец, иконописцы, непременно из перекрещенных, никогда из отступников; жизнь их должна отличаться особой строгостью, почему к ним приставляют отдельного дядьку-старика, или старуху; должны также часто исповедоваться. Таковы администрация у статейников и их должностные лица. Что касается рядовых бегунов, то их вообще можно разделить на перекрещенных, и неперекрещенных, иначе – жилых и крыющихся. Жилые, пока они не перекрещены, имеют узаконенные виды на жительство и потому живут открыто; перекрещенные же, по условию, непременно суть беспаспортные и потому вынуждены жить под укрывательством жилых. В свою очередь, жилые составляют несколько степеней, так что есть испытываемые, затем есть испытываемые второй степени, и наконец сюда же относятся так называемые «отступники». Всякий, заявивший желание присоединиться к бегунству, оставляется на испытании в течение трех лет; он допускается на соборные и частные моления, но стоит не молясь; он знает всех трех наставников общины и получает от них наставления, но не знает, где они живут; он – благотворитель, но куда идут его пожертвования, ему не говорят. Если, затем, в указанный срок испытываемый заслужит доверие, то его знакомят с устройством общества, с местом, где живут бегуны и их наставники, и поручают ему какое-нибудь дело, напр. устройство пристанодержательств, содержание адресов и передачу писем, распределение странников по

кельям. Третий вид «жиловых», т. е. в мире живущих бегунов, составляют отступники; отступником считается только уже крещенный, и отступничество бывает вольное и невольное, т. е. вынужденное полицией; вина отступника заключается в том, что он объявляет свое. имя и звание. Кроме того по паспортам, хотя большей частью уже просроченным, живут еще «оглашаемые», т. е. готовящиеся к крещению; они проживают в «кельях» и несут известное послушание; это – уже прошедшие испытание и принимающие крещение при обыкновенных условиях, т. е. не экстренно.

Вот в чем состоит приготовление к крещению и как совершается самое крещение: «оглашаемый» в течение сорока дней постится, не ходит в баню и кладет ежедневно тысячу поклонов; это так называемый «приглас» и когда он кончится – новоприсоединенный, если он не малолетний, приводится на «собор» для избрания крестного или крестной; самое крещение совершается в проточной воде, чаще же в кадке, на дворе или в сарае; предварительно погружения крещаемого перевязывают по талии полотенцем, чтобы креститель мог держать концы последнего в левой руке, когда правую будет возлагать на голову крещаемого; в течение семи дней новокрещенный остается в особой келии, или в моленной, а на восьмой день, после молебна дневному святому, имя которого дано новокрещенному, крестный, или крестная переодевают последнего из крещального белого одеяния в черное, как бы выражая тем идею пострижения в монашество; настоятель говорит при этом речи новокрещенному и его восприемникам. После этого бегун становится «истинным христианином». Обыкновенно требуется, чтобы всякий жилой, по обращении в секту, прожил без крещения не менее шести лет, но конечно – за исключением случаев опасной болезни, когда крещение совершается уже и без всяких приготовлений. Умерших, всех без исключения, бегуны хоронят секретно, в местах для других неизвестных, иногда в огородах, вблизи овинов, даже на пашнях, но большею частью в лесу; покойника завертывают в рогожу, гроба же не полагается; зарывают в землю не глубоко, чтобы антихристова земля не слишком давила покойника, и

притом голову несколько выше, чем ноги, чтобы легче было подняться, когда настанет день страшного суда; делается это дело ночью.

Членам своего толка бегуны ведут счисление; переkreшенных наставники счисляют при посредстве свидетельств о крещении, а не принявших крещения – при посредстве особых записей; эти документы отсылаются в Ярославль и имеют печать с изображением голубя, у бегунов служащего гербом. Счет и известность ведется и самым кельям, в которых живут бегуны. Кельями называются не отдельные комнаты, а несколько комнат в одном доме, или два-три домика на одном дворе. В ближайших комнатах обыкновенно помещается сам домохозяин с семьей, как «жиловой», т. е. имеющий законный вид на жительство; в более отдаленных помещениях проживают приготовляемые к крещению, а еще далее и поближе к «тайникам» скрываются уже переkreшенные. «Тайники» – это особые помещения для «крыющихся», на случай полицейских осмотров. Тайники бывают в виде ям под лестницами, чуланами, иногда за стеной, или под двойной крышей; в тайники ведут замаскированные дверки – то за посудницей, помещенной против русской печки, то под «гоlbцом», т. е. под особой пристройкой для взлезания на эту печь, то под кроватью, приставленной к стене; бывают приспособления в стойлах для домашнего скота, с выходами на крышу, а у людей богатых устраивается пружинное кресло, которое, если кто сядет на него, опускается вниз, в подполье, но может и не опускаться, благодаря особому крючку; тайник одного дома соединяется с тайником другого, третьего, и так далее, а тайник последнего дома выходит куда-нибудь в сад, перелесок, на большую дорогу. Каждая келья имеет свое внутреннее устройство, свое хозяйство, свой домашний обиход. Кроме игумена или игуменьи здесь есть причетник или причетница, клирошане и клирошанки, послушники и послушницы, привратники и привратницы, иногда особый пекарь. Каждый день в келье совершается обычная дневная служба в особой комнате; на большие праздники сходятся из всех келий на «соборные» моления; молятся отдельно мужчины

и отдельно женщины. «Истинным христианам» пищу готовят по монастырскому уставу – молочное, рыбное и овощи, оглашаемым – холодное и только по субботам и праздникам горячую похлебку, остальные могут есть и мясное. Жизнь в келье идет однообразно и скучно; посещают келью только свои духовные лица – духовник и креститель, для духовных бесед; родные и знакомые допускаются в женскую келью только на глазах «крестной»; выход из келий разрешается только с провожатой; в мужских кельях молодые парни достигают иногда 18–20 летнего возраста, ни разу не увидевши ни одной женщины. При такой закрытой жизни у насельников келий естественно зарождается скука, желание другой обстановки и стремление посмотреть мир, а это и есть побуждение к тому, чтобы побольше странствовать и почаще переезжать с одного места на другое. Дети появляются в кельях не раньше 5-летнего возраста, а до этого воспитываются на стороне в подходящих семьях. Характерною чертою бегунского келейного воспитания служит то, чтобы с малых лет приучить ребенка к презрению всего внешнего, мирского, и расположить его сердце к любезной пустыне; это достигается соответственными ужасающими или умилительными рассказами, особенно из прологов; затем, детей приучают к неуклонному исполнению уставов и безусловному послушанию; таким образом дети по целым ночам выстаивают богослужения, иногда подолгу постятся, за проступок берут в руки лестовку и кладут указанное число поклонов. Детей не бранят, но и ласки они не видят; сверстников по возрасту не полагается и в этом смысле дитя остается одно, как скитник или скитница; вследствие этого у детей развивается замкнутость. Кроме обучения славянскому чтению и полууставному письму детей знакомят с порядками богослужения, с крюковым пением, с монастырским уставом, а далее, более способных, с историей общей и русской – до патриарха Никона, хотя и не полностью, а в отрывках. Высшей же наукою у бегунов служит так называемое «беседословие», т. е. искусство беседовать и пропагандировать бегунское учение. Учитель «беседословия» поставляется главой статейников и живет где-то в пределах Ярославля. Областные наставники посылают к нему на выучку

ежегодно по одному мальчику и по одной девочке, из наиболее способных. Учат год, или два, а после того отправляют еще к разным «миссионерам» для практики. Обучение состоит в том, что прежде всего читаются и запоминаются известные места из Пролога; затем коротко останавливаются на чтении и изъяснении Евангелия и гораздо дольше – Апокалипсиса, Ипполитова слова и слова Ефрема Сирина, причем изъясняют все, конечно, применительно к своему бегунскому положению; наконец, ставятся вопросы, или возражения против течения православной церкви, учитель показывает, как решить вопрос или поддержать возражение, а ученики все это записывают и заучивают на память. Как беседовать с простым православным народом, как – с последователями других раскольнических толков, как держать себя на публичных беседах с православными миссионерами, – на все это бегунская миссионерская наука и практика дает свои ответы и наставления. Дети «жиловых» бегунов, посылаемые для обучения, содержатся на средства своих родителей, все же прочие живущие в кельях – на средства общества. Эти средства получают частью от кружечных подаяний при соборных молениях, частью от пожертвований новообращающихся в секту и по духовному завещанию; часть этих доходов поступает в главную кассу, из которой, в свою очередь, делаются выдачи, если известная областная община в каком-либо случае не обойдется на свои средства.

Бегунство есть последний, крайний вывод из начал беспоповщины по отношению к общественному и государственному строю, – крайний в логически последовательном порядке. И поскольку все прочие беспоповщинские толки являются нарушителями этой последовательности, доктринально ли, или практически, в жизни, – бегунство своим существованием убивает всю остальную беспоповщину. Но и само оно оказывается совершенно неприложимым к жизни и тем самым подрывает основы и своего существования. Прежде всего, допущение в бегунство так называемых «жиловых» есть коренное нарушение доктрины основателя бегунства. Вдруг, по-видимому без всякой

причины, возникает в среде последователей Евфимия вопрос, который последним решен со всею ясностью и даже положен был им в основу всего протеста, и не только возникает, но и решается в положительном смысле, прямо вопреки основному требованию основателя бегунства. Но дело в том, что так решить этот вопрос побуждали практические соображения. Постоянное бродяжничество, разрывая связь между членами толка, грозило его существованию, а также, привлекая людей бедных, бездомных, преступников, отнимало возможность привлечения в согласие людей богатых, привыкших к оседлости, которые могли бы материальным образом поддерживать его существование. И вот явились «жиловые христиане», чтобы составить для бегунства твердый оплот, крепкие подпорки, образовать собою цепь звеньев, которые бы связывали бегунов в одно целое. Состоя членами общества под условием обета странства, они устраивают при своих домах или в наемных квартирах «пристанодержательства», чтобы укрывать действительных странников; здесь же, в их домах, существуют моленные и собираются соборы; чрез руки жилых идет бегунская переписка. Правда, с точки зрения Евфимия, это те же «за попами укрывающиеся» лицемеры, из-за которых он разгромил всю беспоповщину; но ведь только благодаря этим лицемерам могут существовать все бегунские учреждения; даже и восполнение бегунского царства членами происходит отсюда, так как своего потомства бегуны, как иноки, иметь не могут. Подобным образом, применительно к основному бегунскому принципу, нельзя бегунам брать денег, как действительно и утверждают безденежники; но так как без денег жить нельзя, то большинство бегунов стоит не на стороне безденежников; кроме того, и сами безденежники, хотя денег в руки не берут, однако пользуются ими, прося своих странноприимцев принимать денежную милостыню; таким образом выходит, что одни не видят, точнее – не хотят видеть печать антихриста там и в том, где и в чем она должна быть и есть, по их же вере; другие эту печать ясно видят, но не страшатся принимать ее, потому что желают послужить «спасению» своих ближних; третьи, т. е. эти последние страшатся этой печати и бегут от нее, как и

подобает христианину страшиться и бегать, но без страха смотрят на то, что другие, ради их, запечатлеваются антихристовой печатью, видя в этом дело даже богоугодное. Далее, существенным признаком бегуна должно быть, по идее странничества, его беспаспортность; бегун есть неведомый миру «раб Христов», мирское его имя и звание должно быть никому не известно; по вторичном, «истинном» крещении он отрекается от него, как и от места своей родины. Отсюда у бегунов есть паспорта особого рода, в которых значится, что они, бегуны, «из града *Вышнего*, из стану *Пустынного*, из деревни *Нечкина*, а отпустил их странствовать Великий Господин – Бог, а прописан паспорт в полиции *Полной*, иметь разум духовный», или, по новейшей редакции, «дан паспорт из града Бога Вышнего, из Сионской полиции, из Голгофского квартала, дан на один век, а явлен в части святых и в книгу животну под номером будущего века записан». Но жизнь показала, что с такими паспортами не всегда уйдешь далеко и пространствуешь долго; и вот бегуны пред уходом в странствование, некоторые даже после крещения, стали запасаться действительными паспортами, выправляя их, конечно, на свое действительное имя, хоть и всем известное, но, по мнению бегуна, ему, как принявшему при крещении другое имя, чужое. Наконец, не нужно добавлять, что в системе бегунского учения совсем не мог иметь места и вопрос о браке, разрешенный здесь некоторыми, однако же, в положительном смысле. Если к сказанному мы прибавим, во-первых, то, что «жиловые» бегуны, состоящие членами общества под условием обета странства, часто выполняют этот обет лишь пред самую смертью и притом только тем, что выходят в «тайник» нередко даже в том же доме, где и дотолé жили, – и во-вторых, что вышедшие в странство заменяют последнее жизнью в *сокрытии* от «внешних» по кельям, только время от времени переходя с одного места на другое, да и не всегда переходя пешком, а большей частью быстро переезжая на пароходах и по железным дорогам, в антихристовом царстве существующим, – то ясно увидим, как мало осталось в бегунстве от того, что возвестила изначальная странническая доктрина.

Тем не менее в отношении вреда для государства и общества, не говоря уже о церкви, бегунство не изменилось сравнительно с тем, каким было сто и более лет тому назад, да, по-видимому, стало и еще вреднее. Бродяжничество, укрывательство, уклонение от государственных повинностей, уход в леса на вольную смерть, отчуждение детей от родителей, погребение умерших едва не на поверхности земли и притом вблизи жилищ, не исключая даже дворов: вот более вредные деяния бегунов, вызываемые их отчуждением от русского государства и общества. Кроме того, бегунская летопись переполнена самыми возмутительными и грязными фактами разврата, соединенного с кровосмешением, грубыми изнасилованиями и зверскими истязаниями, хотя все странники, по идее, суть иноки и их строгие уставы особенно тяжело карают, очевидно – только на бумаге, за грехи против седьмой заповеди. В народе держится еще молва о существовании у бегунов так называемой «красной смерти», состоящей в том, что бегуна, заболевшего к смерти, убивают посредством удушения красною подушкою, с которой убийца, в красной рубахе, выходит из подполья; некоторые исследователи правдоподобность такой молвы выводят из того, что хотят видеть в «красной смерти» искупительную жертву, конечно – применительно к воззрению бегуна, к которой последний прибегает с той целью, чтобы загладить свой пожизненный грех уклонений от требований своей веры; другие видят в «красной смерти» смерть радостную, вожденную, происходящую неведомо от антихристового мира; но объяснения эти получают силу, разумеется, лишь в том случае, если судебными следствиями по подобного рода делам будет установлен самый факт «красной смерти», т. е., что душительство у бегунов действительно практикуется, а это пока еще не установлено и не доказано, так что данный вопрос остается открытым.

5. *Согласие приемлющих браки* возникло в Москве. В семидесятых годах XVIII столетия там проживал мещанин *Василий Емельянов*, принадлежащий к поморскому согласию. Это был человек умный и практический, пользовавшийся большим уважением среди беспоповцев. Он одинаково не

мирился ни с федосеевским развратом, ни с тем, что некоторые раскольники венчались в православной церкви. Под влиянием этих обстоятельств он пришел к мысли решить вопрос о браке в ином направлении. Он стал проповедовать, что «брак честен», и что, за неимением лиц иерархических, в беспоповщине возможен брак «бессвященнословный». Затем, осуществляя свое учение на деле, сам стал брачить желающих. Что же такое бессвященнословный брак? Брак, заключаемый мирянином, по представлению Емельянова, совсем не то же, что брак «гражданский». Хотя Емельянов и утверждал, что пресвитерское венчание есть только «благолепное украшение, случайно устроенное», однако признал необходимым заменить его и действительно заменил пением молебна Спасителю и Богоматери. «Мы приемлем брак за таинство, самим Богом установленное на вечные времена к созиданию быта семейного и строя государственного», – говорят позднейшие последователи Емельянова. Только в нем пресвитерское венчание заменено, по необходимости, венчанием мирянина. В этом и заключалась вся новость учения Емельянова, новость, как очевидно было для самих раскольников, настолько большая, что Выгореция потребовала Емельянова на суд. Там его заставили дать подписку (1792 г.), что впредь не будет защищать бессвященнословных браков. И, однако ж, возвратившись в Москву, Емельянов по-прежнему стал венчать всех, кто обращался к нему за этим. Впрочем, спор с выговцами не доходил до запальчивой вражды между противниками. Иное дело – борьба с федосеевцами. Она не прекратилась до последних дней, в первое же время, когда во главе федосеевцев стоял упрямый Ковылин, а на стороне брачников находились такие хорошо владевшие пером лица, как Скачков и Заяцевский, отличалась и наибольшей горячностью, и обилием содержания, и была замечательна по своим последствиям. Тут спорившие стороны договорились до таких истин, которые убивают всю беспоповщину; каждая из сторон сильно обличала другую, но не могла защитить самое себя: федосеевцы не могли опровергнуть той истины, что брак будет существовать до скончания века, в свою очередь защитники

бессвященнословного брака не могли указать примера того, чтобы когда-нибудь в христианской церкви таинство брака совершал мирянин. Впрочем, преимущество осталось все-таки на стороне брачников, учение которых с тех пор и утвердилось.

Москва, в которой было положено начало согласию брачников, долгое время оставалась главным его центром. Василий Емельянов основал здесь Покровскую часовню, которая называлась также Мониной, по фамилии купца Монины. В ней-то и совершались бессвященнословные браки, – сначала Емельяновым, потом Скачковым. Последний составил особый «канон на обряд бракосовершения» и завел при молельне так называемую «брачную книгу», в которую вносились имена вступивших в брак Московских и иногородних старообрядцев. Наиболее благоприятным периодом в истории Покровской часовни нужно считать царствование Александра I, если выкинуть несчастный 1812 год; в 1826 году число прихожан часовни простиралось до 6,000, а призреваемых при ней – до 200 человек. 31 декабря 1836 года последовало Высочайшее повеление – дом, в котором помещалась часовня, и землю, на которой стоял дом, отдать, по уничтожении молельни, наследникам Монины, что в следующем году и было исполнено. В северной столице – Петербурге заключение бессвященнословных браков в царствование Александра I и Николая I происходило в поморской часовне на Малой Охте, а главным проповедником необходимости брачной жизни был *Павел Любопытный*; он написал много сочинений в защиту брака, вел устные беседы с бракоборцами и составил «чины обручения и венчания», по которым сам сочетовал браком желавших. В настоящее время согласие брачников имеет успех не везде одинаковый; напр., в Москве оно подавляется силой и богатством федосеевцев; напротив, в низовьях Волги само увеличивается на счет обращающихся из федосеевства. Чин совершения бессвященнословного брака теперь не везде одинаков: одни поют вышеупомянутый «канон», другие – молебен, положенный на 1-е августа, третьи – венчаются по подобию рижских федосеевцев. Особенность в учении брачников составляет еще то, что они *молятся за царя*.

6. В ряду беспоповщинских толков есть немало таких, которые расходятся с описанной беспоповщиной в одном из существенных признаков. Все вышеозначенные согласия держались и держатся тех основных убеждений, что за неимением священства, возможно и неосвященному лицу отправлять церковное богослужение, а также совершать некоторые таинства. Но это многим из беспоповцев же кажется святотатством, восхищением прав, несвойственных мирянину. «Восхищающие недарованная им, приводят они слова Кормчей, раздражают Бога, якоже сынове Кореови и Озия царь». В результате, при этом приходится остаться совершенно без таинств, без общественной молитвы. И действительно, явилось в расколе убеждение, что теперь не может быть спасительных тайн, не может быть и общественного богослужения: благодать взята на небо. По этому отрицательному признаку держащиеся такого взгляда беспоповцы именуются *«нетовцами»*. Однако, возможно ли для нетовца спасение? «Возможно, отвечают нетовцы, только как возможно – это один Спас знает: необходимо уповать на его милость и молиться». По этому положительному признаку нетовцев называют *«спасовыми»* или *«по спасовой милости»*.

«Нетовское» направление зародилось очень рано, еще в XVII веке, и первоначально старообрядческий толк такого направления назывался «козминщиной», по имени основателя «мужика» Козмы. С течением времени нетовщина подразделилась на отдельные отрасли. Исходной точкой в данном случае послужил вопрос о крещении. Вера христианская неизменным условием спасения поставляет прежде всего – «рождение водою и духом». Отвергнуть таинство крещения значило для нетовцев навлечь на себя нареkanie в том, можно ли им даже именоваться христианами. И вот, чтобы не отказаться от своего основного учения о невозможности мирянину действовать священная, нетовцы в решении трудного вопроса избрали своеобразный, и притом не все один и тот же, путь.

Одни из них признали возможным совершать таинство крещения в православной церкви. Они толкуют так: «хотя и

еретик крестит, да поп, в ризах, а не простой мужик». Однако же, когда младенца понесут для крещения в церковь, в это время старики и старухи нетовцев раздают нищим приготовленные блины, прося их молиться, чтобы Бог довершил крещение и вменил его в святое. И за совершением брака нетовцы тоже обращаются в православную церковь, опять не усвоив венчанию силы таинства, так как признают православную церковь еретической. Таких спасовцев называют последователями «*глухой нетовщины*», так как открытыми, записными раскольниками они не бывают, а также потому, что исповедь совершают пред иконой, вычитывая скитское покаяние, а не пред своими стариками, и вечерни, утрени, часов по уставу не поют.

Другие решили вопрос о крещении в том смысле, что можно крестить лишь самому себя. И действительно, первые проповедники учения, зайдя в воду, сами крестили себя. Самокрещение практиковалось также и после них. Применительно к мысли о самокрещении и крещальная формула произносилась с изменением: «крещаюсь аз раб Божий». Отсюда название последователей согласия «*самокрещенцами*». Теперь случаев самокрещения почти не бывает. Так как младенцы сами себя крестить не могут, то, обыкновенно, крестит их повивальная бабка. Отсюда согласие называется также «*бабушкиным*».

Мысль о самокрещении первоначально возникла в голове какого-то «мужика» Романа, – не позже первой четверти XVIII века. Новатор упустил из внимания, что своим самокрещением он произведет перерыв в преемственности крещения в расколе. И действительно, опираясь на слова блаж. Феофилакта, что «христианству не будет конца», прочие беспоповцы называют самокрещенцев еретиками, хотя, в то же время, и сами не могут оправдаться пред ними в неимении полноты церковных таинств. Вероятно, этот недостаток в учении самокрещенцев и является причиной того, что толк имеет лишь небольшое число последователей, сгруппировавшихся главным образом в среднем Поволжье.

Впрочем, самокрещенство имеет несколько отраслей. Первую из них составляют *«дырники»*. Отличие их заключается в учении об иконах. Не отрицая иконопочитания в принципе, они не поклоняются ни старым иконам, потому что считают их оскверненными от еретиков, ни новым, потому что, без священства, иконы некому освятить. Очевидно, в основе этого учения лежит нетовская мысль о том, что благодать отлетела на небо. И именно такое частное приложение этой мысли сделано было очень рано. В первой половине XVIII века были такие раскольники, которые поклонялись только на восток. Так поступают теперь и дырники. Обыкновенно, они делают в восточной стороне избы небольшую дыру, и когда нужно, вынув затычку дыры, молятся в нее непосредственно на восток. Отсюда самое название – *«дырники»*. Последователи толка существуют в разных местностях, но в самом незначительном количестве.

Незначительна и другая отрасль самокрещенства – толк *«средников»*, получивших такое название от того, что в среду празднуют первый день Пасхи и вообще среду считают за воскресение, а воскресение, по их счету четверг, проводят как будни. Основанием для этого служит то, принимаемое старообрядцами всех сословий, мнение, что Христос Спаситель родился в 5500 году, а не в 5508. По причине этой разности на 8 лет, средники, например, в 1895 году праздновали Пасху не 2-го апреля, как православные, а 5-го апреля, – в число, которое падало на первый день Пасхи 8-ю годами ранее, т. е. в 1887 году и которое в 1895 году приходилось в среду пасхальной седмицы. В 1893 году православные праздновали Пасху 28 марта, а средники – 24 марта, т. е. в среду на страстной неделе, потому что назад тому 8 лет, в 1885 году, православные праздновали Пасху 24 марта. Таким образом, когда мы празднуем Пасху ранее средников, то их Пасха падает на среду нашей пасхальной седмицы, а когда мы празднуем Пасху позже, то средники празднуют ее в среду нашей страстной седмицы, – и во всяком случае, счет дням недели у них ведется с среды. Средники существуют в губерниях: Астраханской, Саратовской и Тамбовской.

Так как самокрещение произвело перерыв в преемственности крещения, а обращение последователей глухой нетовщины за крещением в церковь православную для беспоповцев по меньшей мере странно, то в нетовщине явились новые отклонения от ее начала. Отчасти они обнаружались в так называемой «*рябиновщине*». Толк появился, вероятно, во второй половине XVIII века. Название – «*рябиновщина*» указывает только на внешний признак. Последователи толка имеют в домах кресты – без изображения на них Спасителя, на том основании, что Он с креста был снят – исключительно сделанные из рябины, потому что в Писании, по их мнению, названием певга обозначается именно это дерево. В первоначальном своем виде рябиновщина являлась отраслью самокрещения, с тем видоизменением, что своих детей рябиновцы крестили сами, без всяких бабушек. Очевидно, что при такой практике рябиновцы должны были согласиться на беспоповщинскую мысль, что и мирянин может действовать священная. И действительно, в недавнее время эта мысль сказалась, по крайней мере в том, что рябиновцы ввели чтение некоторых молитв при крещении, назначили духовников, которые, в отличие от поморских, являются только свидетелями при исповеди, и, наконец – совсем не по-нетовски – стали строить моленные и отправлять в них богослужение.

Более резкий поворот к общебеспоповщинской практике, с тем добавлением, какое оно получило у брачников, сделан в согласии «*новоспасовом*». Оно образовалось в сороковых годах текущего столетия, по почину одного из главных наставников нетовщины, симбирского мещанина Светова. Отличительным учением новоспасовцев служит то, что они позволяют мирянину совершать крещение и брак, а также имеют «стариковскую исповедь». Таким образом, у них есть свои наставники или «попы», как называют их в народе. «Попы» совершают и общественное богослужение: вечерню, утреню, часы они отправляют по Уставу, с пением, отчего и согласие иначе известно под именем «*поющей нетовщины*».

В Васильсурском и Макарьевском уездах Нижегородской губернии есть еще одна отрасль спасова согласия – в виде

«некрещенных старообрядцев». Их можно назвать строгими нетовцами. Они не признают возможным ни того, чтобы крещение совершал мирянин, ни того, чтобы обращаться за таинством к православному священнику, и ввиду этого оставляют своих детей совсем без крещения, говоря, что «можно, по нужде, спастись одним упованием на Спасову милость».

Имея в виду слова Златоуста: «иже второе себе крещаяй, паки Христа распинает», нетовцы *не перекрещивают* приходящих к ним от православной церкви, несмотря на все свое отвращение к последней, и принимают их одни – именно часть поющей нетовщины – чрез отрицание ересей, как положено в Потребнике, отчего и известны под именем «*отрицанцев*», другие – именно нетовщина глухая и другая часть поющей – чрез семипоклонное начало, отчего и называются «*подначальниками*».

Беспоповцы «по кресту», как называют себя рябиновцы, существуют в Казанской епархии, – последователи нетовщины поющей – в Казанской, Костромской, Владимирской и Нижегородской, – а глухой, кроме двух последних епархий, еще вниз по Волге, до Астрахани.

7. В беспоповщинских толках, как в перекрещенских, так и в неперекрещенских, существует такое множество мелких сект, что все и описать трудно. Есть, например, так называемые «*мелхиседеки*». Сознывая, что без причастия тела и крови Христовых спастись невозможно, и, в то же время, не имея священных лиц для совершения этого таинства, мелхиседеки так рассуждают: «Мелхиседек, царь Салимский, встретивший Авраама, не был поставлен во священники, и однако приносил Богу хлеб и вино в жертву; и мы имеем это мелхиседеково, не имеющей хиротонии, священство, потому и мы можем укругом хлеба причащаться». И действительно причащаются: вечером положат пред иконами хлеб, поставят в чашечке вина или воды, и потом молятся, кто как умеет – по Уставу, по Псалтири, по листовке, после чего тот хлеб и вино принимаются, яко сущее тело и кровь Христовы. Мелхиседеки живут в Москве и в некоторых других местностях, в малом количестве. Существуют

еще разделения из-за спора о молитве Иисусовой: одни говорят, что, произнося в ней слова «Сыне Божий», надобно, при крестном знамении, полагать руку на правом плече, а другие говорят – на левом. Этих последних называют «левшаками» или «левяками». Жаркие споры происходят между «левяками» о том, как при совершении крестного знамени с Иисусовой молитвой нести руку от правого плеча до левого. По утверждению одних, нести руку нужно над носом; по мнению других – мимо рта. Те и другие опираются на Библию. Первые указывают на библейский рассказ о Навуходоносоре. Навуходоносор, мечтавший выше неба взыти, – это человек с дурным носом, человек самонадеянный, думающий спастись помимо молитвы Иисусовой; для осуждения сей самонадеянности, для отвержения «Навуходоносора», нужно освящать молитвой Иисусовой свой нос. Вторые вспоминают библейское повествование о всемирном потопе: эта аллегория, говорят они, научает, что человек пребывающий вне ковчега, человек, не имеющий спасительных «бортов» Иисусовых, неминуемо погибает, для напоминания о сих бортах и нужно при молитве Иисусовой нести руку мимо рта. Тех, которые при словах «Сыне Божий» кладут руку на правое плечо, при положении же перстов на левое плечо произносят слова «помилуй нас», левяки, между прочим, укоряют в том, что они не освящают именем Божиим всех концов креста. В свою очередь, эти последние говорят о «левяках», что они, налагая руку на левое плечо со словами «Сыне Божий», прописывают тем Сыну Божию седение не одесную Отца, а ошую, и умаляют Его равночестие. Таким образом, и в настоящее время справедливо характеризовать раскол так, как характеризовали его в XVIII веке, – что в расколе «что ни мужик – то вера, что ни баба – то толк». Поистине, плача достойно положение сих овец без пастырей!..

Источники и пособия для истории беспоповщины перечислены в указателе

Ф. Сахарова Литература истории и обличения Русского Раскола (вып. 1, 2 и 3) и

в нашей «Истории русского раскола старообрядчества» (изд. 2-е, Спб. 1895). Кроме

того, в настоящем очерке мы воспользовались статьей проф. Л . И. Ивановского, О внутреннем устройстве секты бегунов («Миссионер. Обзор.» 1900, кн. 3–9). Разбор вероучения беспоповцев см. под словами «Церковь» и «Таинства».

П. Смирнов

Бессмертие

Бессмертие. Вера в Б., т. е. в продолжение существования после смерти свойственна, как показывают данные, всем народам древнего и нового времени. Эта вера прежде всего выражается в заботах о погребении умерших и в почитании мертвецов. Такие заботы и такое почитание найдены не только у исторических, но и у всех доисторических народов (Мортилье оспаривал это по отношению к палеолитическому человеку, но открытия в Солютрэ и Спи безусловно опровергают его; см. С. Глаголева, «О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого»). Далее, эта вера выражается в широко распространенном (особенно у некультурных народов) культе предков; наконец, у народов культурных оно находит себе выражение в учениях о Б. Образ Б. в этих учениях представляется различно, – ясно и бледно, определенно и неопределенно; состояние души после смерти тела в большинстве учений ставится в зависимость от ее поведения на земле, в некоторых – нет; некоторые учения утверждают метемпсихозис, т. е. переселение души из одного тела в другое, многократные воплощения души, причем характер этих перевоплощений ставится в зависимость от нравственных качеств и поведения души. Наконец, по богооткровенному учению и по учению некоторых других религий душу по ее отделении от тела ожидает сознательное Б., блаженный или горестный характер которого зависит от того, что душою совершено при жизни. Это учение во всем своем объеме отрицается материализмом. По теории материализма, душа есть функция тела. Она есть временный *modus* вещественной мировой энергии. Известные количества материи и сил дают плодом своего соединения душу, все изменения в их количестве (в организме) влекут за собою изменения в душе; вся душевная деятельность есть трата вещества и энергии, отдаваемых человеком природе и подвергающимся в ней новым превращениям. Душа с этой точки зрения есть такое же временное и случайное явление, как радуга или северное

сияние. Если душа, как предполагает теория, есть *modus* материи, то спрашивается, откуда является в ней способность ощущений, когда материя характеризуется отсутствием этой способности? На это отвечают теорией превращений вещества и энергии. Материя испытывает превращения при переходе из одного состояния в другое (из твердого в жидкое и т. п.) и в химических соединениях силы постоянно превращаются: свет в тепло, электричество и т. д.

Это рассуждение грешит грубым непониманием дела. С точки зрения самого материализма в природе существуют только движения материальных частиц. Частицы эти неизменны, и движения их ни во что не превращаются. Если бы наши органы чувств были совершенными, то вместо воды мы видели бы своеобразные комбинации водорода и кислорода, и вместо лучей света – атомы эфира, колеблющиеся со скоростью 280 тысяч верст в секунду. Превращение света в электричество и разложение воды на элементы представилось бы нам тогда лишь как изменение движения тех же частиц. Превращения, это – субъективные явления для наблюдателя с слабым зрением, а не факт действительности, поэтому не может быть и превращения неосязающей материи в осязающую. Говорят, что все психические явления связаны с движениями материи. Пусть это так, но все эти движения мы можем мыслить, как совершенно несвязанные с психическими актами. История философии знает попытку рассматривать животных, как автоматы (Декарт, Мальбранш). В звуках голоса можно видеть только движение воздуха, производимое сокращением некоторых мускулов, вызываемым механическими причинами, но нет необходимости мыслить, что эти звуки связаны или вызваны каким-то психическим состоянием. Ощущение есть факт, не выводимый из изменений материи. Никакое изменение в сумме и расположении материальных частиц не может родить в них ни чувства горя, ни чувства радости. Ясно представляющаяся несостоятельность материалистической доктрины побудила некоторых в настоящее время обратиться к гилозоистическому воззрению.

По этой теории, каждому атому кроме физических принадлежат и психические свойства и как размеры атома имеют очень малую экстенсивность, так его психические свойства имеют очень малую интенсивность. Экстенсивность материи увеличивается чрез простое суммирование атомов; для повышения психических свойств материи нужно, чтобы ее атомы вступили в своеобразную органическую связь. Чем сложнее и централизованнее эта связь, тем выше сознание организма. По этой теории, самосознание есть равнодействующая сознаний тех атомов, из которых образован самосознающий организм. Сознание атомов бессмертно, самосознание организма угасает с физической смертью последнего. Но вот – вопрос, где же помещается это самосознание? Конечно, ни в каком из атомов, потому что психические свойства каждого атома неизменны; значит – вне атомов. Таким образом, мы получаем, что самосознание образуется там, где нет сознающих, вообще психических элементов. Сравнение души или самосознания с равнодействующею в механике, как и материалистические аналогии, грешит грубым непониманием дела. Если на тело действует несколько сил и сообщают ему движение, мы можем себе представить, что такое движение могла бы сообщить одна сила (равнодействующая составляющих сил) и вычисляем движение тела, как будто бы оно происходит под действием одной силы. Но на самом деле мыслимая равнодействующая есть только фикция, субъективное представление, а не объективная действительность. В природе нет равнодействующих. Никакие обособленные элементы не сливаются в природе в одно целое, они только могут представляться таковыми несовершенному глазу. Млечный путь кажется, но не есть одно целое. Но в физическом мире сумма, по крайней мере, производит большее действие, чем образующие ее слагаемые, этого положения нельзя прилагать к психическому миру: сумма тождественных психических единиц не больше ни одного из своих слагаемых: знания, чувствования и стремления у суммы будут те же, что и у каждого из слагаемых. Попытка поставить повышение сознания в

зависимость от взаимоотношения психических элементов дважды несостоятельна. В мире физическом результат действия сил стоит в зависимости от взаимоотношения сил, от тех геометрических углов, под которыми они действуют, но сложение сознающих элементов под какими угодно углами не может влиять на результат сложения (припомним «Квартет» Крылова). Затем, и в мире физическом взаимоотношение, углы изменяют только результат действия, а действующие силы остаются неизменными, между тем как у нас идет рассуждение о действующем начале – душе, а не о тех действиях, которые она производит.

Пытаются на место теории психических атомов поставить теорию непрерывной, протяженной материи, снабженной кроме физической, еще и психической энергией. Такая теория материи не может быть принята современными физикой и химией, где безраздельно царствует механико-атомистическая гипотеза. Не должна допускать ее и психология. Если и нет атомов, то, во всяком случае, тела образуются из сложения частей и из разложения на части, так образуется и человеческий организм, но таким путем, как показано, не может происходить изменения в психическом начале. Затем, и в этой теории, как в теории психического атомизма, самосознание в конце концов представляется функцией геометрического взаимоотношения образующих его элементов. Сгущение, разрежение, принятие тех или иных криволинейных форм, образование чрез взаимоотношение извилин (в мозгу), вот, полагают, условия, образующие самосознание. Но все эти геометрические комбинации сами по себе не могут производить ничего, как ничего не могут произвести и мысленные геометрические фигуры куба, параллелепипеда и т. п. Геометрические комбинации только отражают в себе взаимоотношение действительно существующих элементов, но из одной геометрии безусловно невозможно построить даже материального мира. Понятно, что не может геометрия создать и психического мира.

В философии всегда несравненно более, чем материалистический и гилозоистический, был распространен

пантеистический взгляд на душу. С точки зрения пантеизма, душа – не сумма, а часть целого, каковое целое только одно и бессмертно. Согласно пантеизму, существует только Бог. Мир, с его физической и психической стороны, есть только проявление божественной сущности. Отдельные явления, отдельные лица в мире только временные и изменяющиеся проявления Божества. Их отношение к Абсолютному подобно отношению воды к океану. На мгновение волна, поднявшаяся на поверхности, представляет собою нечто индивидуальное и самостоятельное, но проходит мгновение, и она опять исчезает в океане, в котором находилась и раньше. Так и человек. Проявляющееся в нем духовное начало от века было частью абсолютного Духа, на мгновение обособилось от него и приняло печать индивидуальности, чтобы потом после недолгого периода снова исчезнуть в Абсолютном. Такое воззрение пантеизма, говорят, удовлетворяет двум основным требованиям человеческого духа: логическому стремлению к единству (вселенная есть проявление единого Абсолютного) и этическому стремлению к единению в любви (все абсолютно соединено с Абсолютным). На самом деле оно не удовлетворяет ни тому, ни другому. Рассматривая вселенную, как бесконечное проявление бесконечных свойств Абсолютного, пантеизм лишает возможности выяснить значение известной нам части мира во вселенной и определит отношение этой части к целому. С точки зрения пантеизма, то проявление Бесконечного, которое представляет собою известный нам звездный мир, не имеет никакого значения, так как этот мир есть, без сомнения, нечто крайне малое даже по отношению ко многим конечным частям вселенной, по отношению же к Бесконечному он не более, как нуль. Поэтому он не может быть откровением свойств Бесконечного. Непонятно также, каким образом множественность индивидуальностей и явлений может быть откровением Единого, и каким образом единое высшее (бесконечное) бытие может распасться на множество бытий низших (конечных). Представляя процесс мировой жизни бесконечным и вечным, пантеизм тем самым отрицает всякий смысл (цель) у происходящих в мире явлений. Представляя все

существующее проявлением Абсолютного, пантеизм тем самым уничтожает различие между добром и злом и тем противоречит основному нравственному требованию человеческого духа. Представление Абсолютного самого в себе у пантеистов всегда неясно и неопределенно. Но представление у них Абсолютного в отношении к конечным «я» достаточно ясно для того, чтобы показать его несостоятельность. Психология учит, что разложение единого сознания на множество частных сознаний факт столь же невозможный, как и образование одного сознания из множества частных сознаний. Все сравнения пантеизма, наприим., что абсолютное «я» отражается в конечных «я», как солнце отражается в бесконечном количестве капель воды, пагубны для пантеизма. Отражения солнца в воде мнимые и обусловлены существованием солнца вне и независимо от них, конечные «я» суть действительность, и по теории пантеизма абсолютное «я» только в них и реализуется, а само независимо не существует (в противном случае это был бы не пантеизм, а теизм). Как из целых отдельных сознаний путем суммирования не может возникнуть единой личности, так часть сознания никогда не может стать самоопределяющей личностью. В общем ходе явлений пред нами открывается закон, что, чем тесней часть связана с целым, тем менее она может претендовать на самостоятельное существование. Этот закон можно констатировать в биологии, где на организмах, мы видим, наибольшая централизация частей соединяется у них с наименьшей самостоятельностью, и, наоборот, где слаба централизация, там части более обособлены между собою. Обращаясь к теории, что человеческие «я» суть части абсолютного «я», мы видим, что она стоит в противоречии с изложенным биологическим законом. По теории связь нашего «я» с «я» абсолютным не только тесна, но неразрывна и неизменна. Самостоятельность нашего «я» – какой бы ничтожной она ни была – стоит в непримиримом противоречии с этой теорией. Наша душа не может быть признана частью целого, как не может быть признана суммой целых.

Остается одно предположение, что она есть некое реальное целое. Этим самым решается вопрос о ее безусловном Б. С

точки зрения современной науки, в природе ничто не уничтожается и не возникает, а происходит только сложение и разложение элементов (единиц) бытия. То, что не может распасться на части, бессмертно; бессмертна, следовательно, и наша душа. Но этим не решается вопрос о характере Б. В наблюдаемом нами мире душа всегда является в связи с телом, и содержание ее сознания бесспорно стоит в зависимости от воздействий на нее внешнего мира. Душа развивается в мире, ее сознание по мере развития становится более ясным, но оно иногда может почти и совсем угасать (наприм., в обмороке). Может быть, с прекращением жизни тела сознание души угасает совсем, и она не живет никакой жизнью, пока не вступит снова в благоприятные условия для своего развития? Два рода фактов в душевной жизни заставляют отрицать это предположение. Во 1-х, факт памяти. Память есть знание прошедшего. Далеко не всегда и только очень небольшое из пережитого прошлого мы можем свободно припоминать и вызывать в поле сознания. Но за всем тем психология учит нас, что ни одно из воспринятых когда-либо нами впечатлений не может быть забыто безусловно, что при известных обстоятельствах каждое из них может явиться в поле сознания. В необыкновенных случаях жизни, в смертной опасности, люди вспоминают то, что по-видимому, ими было безусловно забыто. Отсюда следует вывод, что все, пережитое душой, хранится ею нерушимо, что, следовательно, она никогда не может снова стать *tabula rasa* и начать новый круг жизни. Только очевидно для того, чтобы душа могла сознательно и свободно располагать своим богатством или по крайней мере адекватно сознавать его (что равняется полному знанию о себе), для этого нужны некоторые благоприятные условия. Во 2-х, стремление души к совершенствованию. Смысл жизни уже давно видят в прогрессе. Должно делать завоевания в области истинного, доброго и прекрасного. Но эти завоевания и самая жизнь могут иметь смысл лишь под условием загробного существования. На земле человек никогда не узнает полной истины и не увидит совершенной красоты. Чтобы его усовершенствование в добре и искание истины имели смысл, нужно, чтобы существовала

надежда, что они увенчаются успехом. Таким образом, разумность жизни обуславливается бессмертием, а возможность разумной жизни – верою в бессмертие. Эту веру уже должно дать размышление о происхождении души, не будучи произведением этого мира, душа не может быть и самобытной: она конечна, начало своего бытия она не может относить к вечности, она стоит в связи со всем существующим. Должно заключать поэтому, что То, Что поставило ее в эту связь, и создало ее и вложило в нее определенные стремления, дало средство служить этим стремлениям и некогда удовлетворить их всецело. Это – нечто высшее есть Бог. Надежде человека, что Бог дарует ему Б., богооткровенная религия дает уверенность, сообщая о характере этого Б. и об условиях, какими может быть достигнута наилучшая загробная участь. Развитие человеческого духа совершается свободно, и потому характер этого развития может быть различным. Развитие доброе будет иметь добрый конец, оно поставит человека в гармонию с реализировавшей идеал вселенной, и в этом гармоничном единении с достигшею своего совершенства вселенною, ставшими совершенными своими ближними, с своей Высочайшей Первопричиной человек найдет полное блаженство. Того, кто не пойдет по этому пути, ждет вечная гибель и вечная смерть. Религия обещает человеку в ожидающей его будущей жизни не только единение с Богом и ближними, но и со всей природой: она учит о воскресении тел. В настоящей жизни материя является необходимым условием для развития духа, но вместе с тем и могучим препятствием, подчиняя и иногда даже поработывая дух. Однако уже и в этой жизни развитие нравственной воли сообщает человеку власть над материей (у аскетов ослабевают влияние тела на дух, и усиливается могущество духа). Идеальный строй очевидно должен быть таков, в котором физическая энергия всецело будет подчинена духовной, физический мир будет всецело служить целям духа. Раскрытие того, как этот идеальный строй, намеки на который дает реальная действительность настоящего, осуществится в будущем, мы находим в православно-догматическом учении о конце вещей.

См. *Кудрявцева-Платонова*, Бессмертие души («Вера и Разум 1885 г., так же отдельно в собрании сочинений); *Э. Навиля*, Вечная жизнь; *Тихомирова*, Бессмертие души; *Тейхмюллера*, Бессмертие души; *Сабатье*, О Бессмертии; *С. Глаголева* Вопрос о бессмертии души («Вопросы философ. и психол.» 1893, кн. XIX и XX).

С. Глаголев

Бессребренники

Бессребренники. Так, обыкновенно, называются люди, совершенно равнодушные к серебру, к деньгам, – люди, которым всецело чужда мысль о корыстолюбии и даже о каком-либо стяжании, – короче: люди нестяжательные. Не любя денег, считая их ни во что, они руководятся следующими, в частности, соображениями и данными. Главная цель человека-христианина – настроить себя и жить благочестиво. *Быть благочестивым – великое для него приобретение (1Тим.6:6).* Об этом-то приобретении он и заботится, а не о материальном, не о серебре или золоте. Деньги, равно как и все вообще материальные блага, нечто случайное в отношении к внутренней стороне человеческого существа. Истинный христианин рассуждает, что, *ничего не принеся с собою в мир, он ничего же не может и вынести из последнего (1Тим.6:7).* Стремящиеся к приобретению материального богатства *впадают в искушение и в сеть, и во многие безрассудные и вредные похоти, погружающие людей в бедствие и пагубу (1Тим.6:9).* Сребролюбие – корень всех зол. Под его влиянием иные даже *уклонились от веры и впали во многие скорби (1Тим.6:10).* Отсюда следует уклоняться от столь вредного порока сребролюбия (1Тим.6:11). Истинный христианин доволен, если располагает только *пропитанием и одеждой (1Тим.6:8).* Конечно, не все так могут поступать, тем более, что и богатство, правильно употребляемое, может быть и бывает полезно, но подавлять в себе страсть и даже всякое расположение к сребролюбию, хотя бы и ничтожное, долг каждого из нас. Наиболее ревностные, наиболее крепкие духовно, следуя совету Спасителя, данному Им юноше, *продают* имущество, которым располагают, и *раздают нищим (Мф.19:21).* Полнейшими бессребренниками являются монахи, при своем пострижении дающие обет нищеты, нестяжательности. В виду намеченных выше свойств, в виду того именно значения для нравственной жизни человека, какое имеет отсутствие в последнем сребролюбия, бессребренники

всегда стояли высоко в сознании окружающих их людей. Большие похвалы по адресу бессребренников находим у многих отцов и учителей христианской Церкви, напр., у Григория Нисского, И. Златоуста, Григория Богослова, Исидора Пелусиота, Исаака Сирина и друг., которые весьма глубоко понимали положение дела. «Спросили авву Исаию: что есть сребролюбие? Он отвечал: неверие Богу в том, что Он печется о тебе, ненадеяние на обетования Божии и любовь к губительным удовольствиям» («Достопамят. сказание о подвижн. св. и блаж. Отцов». Изд. 3-е, Спб., 1855, стр. 104). «Ужасная страсть корыстолюбия», говорит св. Исидор Пелусиот, «на все дерзая и ни в чем не зная сытости, увлекает обладаемую ею душу в глубину зол. Посему будем изгонять сию страсть в самом ее начале; ибо, усилившись, она становится непобедимой» (стр. 111). «Преданный... сребролюбю» по словам аввы Исидора пресвитера, «не может жить богоугодно» (страница 116)... – В известном смысле бессребренниками были многие и из язычников. Таковы, напр., Сократ, Аристид, Эпаминонд Фивский, Ликург, Кратес и др. Но всего более их было в христианской Церкви. Образцами для христиан в настоящем случае являются Сам Господь Иисус Христос, Его Пречистая Мать и Его святые апостолы. В истории христианской церкви известны с именем бессребренников, сделавшимся для них, так сказать, именем нарицательным, свв. Косма и Дамиан. Вопрос об их жизни, их родине, месте и времени кончины и пр. еще не может, к сожалению, считаться решенным, и ожидает такого решения еще впереди. В «месяцеслове» читаем под 1-м числом июля: «свв. мучеников Космы и Дамиана, безмездных врачей в Риме, пострадавших при импер. Карине в 284 г.» («Полный Месяцеслов Востока», т. II «Святой Восток», арх. Сергия, Москва, 1876, ч. II, стр. 172). Под 17-м октября чит.: «свв. бессребренник и самообратий Космы и Дамиана... при Диоклитиане в Киликии. По одним год кончины их 287, по другим 303» (ibid., стр. 276). Под 1-м ноября чит.: «свв. бессребренников и чудотворцев Космы и Дамиана. Сыны Феодотии от Азии погребены в Феремане» (ib., стр. 292). Таким образом, пред нами – три «двоицы» бессребренников, носящих

имя Космы и Дамиана: а) «безмездные врачи, муч. римские», б) «бессребренники асийские», в) «аравляне, бессребренники, муч. киликийские» (ib., ч. III, стр. 123, 139). Три ли это «двоицы» в действительности, или нет? Одни решают вопрос в утвердительном смысле, другие нет (ib., ч. II, стр. 180, 184). Данных, которые бы позволили выяснить дело окончательно, пока нет еще в наличии. Отсюда во многом приходится ограничиваться одними только предположениями да догадками. Поэтому даже такой в данном случае специалист, каков бесспорно архим. (ныне архиеп.) Сергей, говорит (в заключении своей речи о рассматриваемых нами бессребренниках): «вопрос о сих мучениках требует подробнейшего и обстоятельнейшего исследования и может быть предметом обширного ученого сочинения» (ib., ч. II, стр. 184).

Подробности о Косме и Дамиане см. в Acta Sanctorum; («Octob., VII, 428–478»: см. у арх. Сергия: op. Cit. ч. II, стр. 180); у о. В. Руднева (Свв. Косма и Дамиан), у арх. Сергия (1 cit.) и др.

А. Бронзов

Бейшлаг

Бейшлаг, Виллебальд, – известный немецкий ученый богослов, род. 1823 г. во Франкфурте-на-М., ум. 1900 г. В 1857 г. придворный проповедник в Карлсруэ, с 1860 г. профессор богословия в Галле. В догматических и критических вопросах он занимает посредствующее положение, почему неоднократно подвергался нападению со стороны представителей крайнего направления, особенно за его антропоцентрическую христологию. Среди протестантов, он был одним из лучших друзей старо-католицизма и сильным противником Рима; на генеральных синодах 1875 и 1879 гг. принимал выдающееся участие. Его сочинения «Христология Нового Завета», 1866; «Павлова Теодицея», 1868; «Жизнь Иисуса», 2-е изд., 1877 и сл.; «Старокатолицизм», 1862 и сл. В более широких кругах он известен своим биографическим сочинением «Из жизни рано скончавшегося» (своего брата), 5-е изд., 1878, и «Биографией Ницше», 2-е изд., 1882. Многочисленные проповеди, изданные им, обнаруживают в нем выдающегося деятеля и способного гомилета. С 1876 г. он редактировал ежемесячный журнал «Deutsch-Evangel. Blätter», которые стоят на почве и ратуют в пользу посредствующего богословия, и в них особенно резко и удачно ведется борьба против ультрамонтанства. Изданная им в 1900 г. книга «Воспоминания из моей жизни» полна глубокого интереса, так как проливает обильный свет на многие умственные явления второй половины XIX века.

Бекк

Бекк, Иоанн Товия, – видный немецкий ученый библеист (род. в Вюртемберге, 1804 г.; ум. в Тюбингене, 1878 г.). Внешние факты его жизни немногочисленны: он учился в Тюбингене (1822–26), но оставил университет, чтобы сделаться пастором в Вальтгейме; в 1829 г. сделался городским пастором в Мергентгейме, а в 1836 г., оставив пасторство, сделался профессором, сначала э.-орд. профессором в Базеле, и затем ординарным профессором в Тюбингене, где и состоял с 1843 г. до самой смерти. В течение многих лет, он был товарищем по профессорству Бауру, но они принадлежали к различным школам; и Бекк продолжал жить и после того, как Баур со своей теорией умер, потому что, в противоположность Бауру, он вел своих учеников к изучению Библии положительным путем. Он невысоко ценил ученые, но скептические и в действительности поверхностные теории высшей критики. Самые заглавия его книг показывают, насколько он предан был положительному библейскому христианству. Он был лучшим новейшим представителем вюртембергской школы Бенгеля и Эттингера. Своим простым обращением, добрым сердцем и мужественною независимостью он приобрел себе почтение, доверенность и любовь. Из его сочинении наиболее известны: «Введение в систему христианского учения», Штутгардт, 1838, 2-е изд. 1870; «Рождение христианской жизни», Базель, 1839; «Христианская учительность по библейским данным», Штутгардт, 1841; «Христианская любовь к ближнему», Базель, 1842; «Очерк библейского учения о душе», Штутгардт, 1843, 3-е изд. 1877; «Руководство к христианскому вероучению», 1862, 2-е изд. 1869; «Христианское учение о любви», 1872; «Пастырские учения Нового Завета», 1880; «Христианская этика», 1882–83, 3 тома; Комментарии на послания Тимофея (1879), на Откровение (1883), на Послание к Римлянам (1884), в 2 томах; Письма (1875).

Беккет

Беккет, Фома, архиепископ Кентерберийский; род. в Лондоне, 21 дек. 1118; ум. в Кентербери, 29 дек. 1170. Его отец был родом из Руана, мать, Реза или Матильда, из Каена. Но, хотя и будучи норманном по своему происхождению, он был чистым англичанином, полным национального патриотизма. Его отец, барон города Лондона, дал ему блестящее воспитание у каноников Мертонского аббатства, в лондонских школах, и впоследствии в Париже. Нет достаточных доказательств, чтобы он когда-либо учился в Оксфорде. По своем возвращении из Парижа, он служил у шерифов Лондона и познакомился с политическими делами. Но он более склонен был к научным занятиям и был рекомендован архиепископу Кентерберийскому, Теобальду, который, вероятно, будучи знаком с отцом Беккета, взял его к себе на службу (1142), отправил в Болонью и Оксерр для изучения гражданского и канонического права, и вскоре сделал архидиаконом кафедры и пробстом Беверлейским. Занимая эту двоякую должность, вместе с преданностью церкви обнаружил политический такт, умно преодолевал затруднения, связанные с преемством короны английской. Обеспечивая ее за Генрихом, хотя и не принося в жертву папских интересов, он совершил два тайных путешествия в Рим и расстроил козни, направлявшиеся к тому, чтобы склонить папу на сторону Евстакия, сына Стефана. Взойдя на престол, Генрих II по рекомендации Теобальда сделал Б. своим канцлером (1155), и он с чрезвычайною верностью служил своему королю. Он стоял во главе английского рыцарства в войне тулузской. Но ему принадлежит заслуга особенно в том отношении, что он, выведя Англию из крайнего расстройств, ввел в ней строгую администрацию, насколько возможно это было в XII столетии. Это был один из величайших канцлеров Англии, но черным днем для него и для его славы было, когда он принял архиепископию кентерберийскую. Будучи в 1162 г. избран кентерберийским капитулом, по повелению короля, в сан архиепископа, он оставил свою прежнюю пышность и

преданность миру и, сразу начав вести аскетическую жизнь, в то же время выступил в качестве поборника церкви против государства, так что вскоре у него начались распри с его патроном и другом, Генрихом. Но это не была слабость, а принцип: он оставался по-прежнему верен своему властелину. Только теперь этим властелином был уже не король, а папа – не государство, а церковь. Он резко пошел против Кларендонских конституций от 25 января 1164 г., которыми духовенство, уличенное в преступлении, подлежало обычному гражданскому суду, церковные должности отдавались в распоряжение короля, отвергались всякие апелляции к Риму и король Генрих делался действительным главой церкви. Уступая давлению свыше он утвердил их своей печатью; но немедленно же раскаялся в этом и считал это своим большим грехом. С разрешения папы он энергично стал анафематствовать эти постановления, чем приобрел себе широкое сочувствие в духовенстве. Между королем и прелатом началась ожесточенная борьба, закончившаяся столь печально для последнего. В Нортемптоне состоялось народное собрание, на которое был вызван Б., чтобы отвечать на иск маршала Иоанна, который, возбудив против него обвинение, перенес дело от архиепископского суда в королевскому. Беккет, отрицая власть собрания над ним, обратился с апелляцией к папе, отказался дать какие-нибудь объяснения, переодетым бежал, некоторое время скрывался в Англии, и, наконец, с двумя сотоварищами переправился чрез Ламанш из Сандвича в Гравелин, 2 ноября 1164 года. Оттуда он поспешно отправился в Сенс, где в то время находился папа (Александр III), куда также по стопам его отправились и легаты короля. Папа отнесся к нему благосклонно, Людовик VII французский принял его ласково, и он удалился в цистерцийский монастырь Континьи, где пробыл два года. Папа действовал осторожно в этом деле, потому что Генрих обнаруживал склонность в пользу антипапы, Пасхалия III. Но, когда архиепископ йоркский совершил коронование сына Генриха без позволения папы, последний принял решительные меры, и угрожал отлучением, если король не примирится с Б. Примирение состоялось 22 июля 1170 г. в Фретевале в

Вандоме. Первым делом восстановленный архиепископ отлучил всех своих врагов, – архиепископа Йоркского и тех епископов, которые принимали участие в коронации, или которые сочувствовали Кларендонским постановлениям. Беккет возвратился в Англию, и был горячо принят. Друзей у него было много. Отлученные прелаты бежали в Нормандию, где находился Генрих, и их прибытие произвело большую сенсацию. Король, будто бы, воскликнул: «Клянусь Богом, если отлучены все, замешанные в коронации, то отлучен также и я. Неужели это тот самый плут, к которому я относился с такой добротой, который прибыл к моему двору на хромом муле, а теперь оскорбляет меня и моих детей, и хочет взять у меня корону? Что за трусы окружают меня, что ни один не хочет освободить меня от этого низкородного священника!» Четверо из рыцарей Генриха действительно или притворно поняли слова короля буквально, и, немедленно отправившись в Кентербери, холодно и зверски умертвили архиепископа в Кентерберийском соборе. Беккет не только не противился, но в действительности даже добивался мученичества.

Убийство Беккета некоторые считали просто заслуженной им судьбой, а другие – истинным мученичеством. Но Беккет был далеко не святой. Он был резок на язык, высокомерен в обращении, заносчив в своих притязаниях; и однако, несмотря на все оскорбления своему государю, он не был изменником; а так как это именно и было главным основанием для его убийства, то оно было актом нечестным, низким, извинительным только разве в виду смут того времени. Так смотрел на него народ. В самую ночь убийства уже начались чудеса, которые придали такую славу гробнице Фомы Беккета. Народ со всех сторон Англии стекался к его гробу, и одно из таких паломничеств обессмертил Чосер в своем сочинении «Кентерберийские рассказы». Его называли «святым» задолго, прежде чем он формально был канонизован, что совершилось через два года после. Известие об убийстве Б. сильно взволновало Генриха, и он принял решительные и в действительности унижительные меры, чтобы ослабить в народе впечатление, что он именно и ответствен за него. Совершилась

одна из замечательнейших сцен в истории, когда английский король Генрих II, одетый в волосяную одежду, прибыл в Кентерберийский собор и, склоняя свою голову на гробницу Фомы, был бичуем присутствующими монахами и духовенством. Все это произвело, на народ огромное впечатление, и власть короля после этого покаянного акта чрезвычайно окрепла.

Фома Беккет представляет собою интересный предмет для изучения. Он выступил как раз в то время, когда Англия назрела для прогресса: будучи канцлером, он поддерживал это движение, а в последующие годы старался затормозить его. Интерес его жизни для большинства начинается, когда он сменил пышность канцлера на аскетизм архиепископа. По совершенно искреннему убеждению он стал противодействовать королю. Его мечтой было показать такую же преданность римско-католической церкви, какую когда-то прославился его великий предшественник Ансельм; но увы! у него не было такого же гения, самообладания и такта. Ансельм и Генрих I спорили за верховенство, но дружба между ними не прерывалась. Б. спорил так ожесточенно, что находился во вражде с своим государем. Он был первым ультрамонтаном своего времени, склонным поддерживать папские привилегии ревностнее, чем сам папа. Довольно любопытно, что он разочаровал обоих своих покровителей, Теобальда (потому что, как канцлер, он по-видимому забыл о церкви) и Генриха (так как в качестве архиепископа он, по-видимому забыл о государстве). Но вообще, при оценке его характера в качестве архиепископа нужно иметь в виду, что он умер за права своей церкви, – за право архиепископа Кентерберийского, и никого другого, короновать короля Англии, хотя эта борьба и началась с вопроса об изъятии духовенства от подсудности светской власти.

Подлинные источники, письма и современные биографии Беккета напечатаны в «Материалах для истории Фомы Беккета, Архиепископа Кентерберийского», изданных Джемсом Кр. Робертсоном, каноником Кентербери, 1875 и след., 5-й том 1881 г. Этим изданием вполне вытесняется дурно составленное собрание Джильса, в 8 томах, Оксфорд, 1845–46. См. также F. F.

Buss, Der heil. Thomas und sein Kampf fur die Freiheit der Kirche, Mainz, 1856; J. C. Robertson, Becket, Archbishop of Canterbury, a Biography, London. 1859, с указанием источников: I. A. Froude, Life and Times of Thomas Becket, London and New-York, 1878.

Беллярмин

Беллярмин, Роберт-Франсуа-Ромул, – знаменитый римско-католической писатель-богослов, (род. в Монтепульциано в Тоскании, 4 октября 1542 г.; ум. в Риме, 17 сентября 1621 г.), был племянником папы Марцелла II, вступил в орден иезуитов в 1560; в 1569 отправился в Лувен, где учился под руководством Байя; возвратился в 1579 в Рим, и сделался профессором полемического богословия в Collegium Romanum; в 1592 назначен был ректором этого заведения, в 1599 сделался кардиналом, и в 1602 архиепископом Капуи. Его главным сочинением – результатом его трудов в римской коллегии – были его *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei* (Рим, 1581–93). В области догматики, оно занимает то же место, как и «Анналы» Барония в области истории; и, подобно последнему произведению, это был плод тех великих усилий, которые римская церковь делала в последней части XVI столетия для самоопределения и самозащиты против реформации. Даже Бенгель говорил, что в этом сочинении содержится много основательного против общих врагов христианства, да и в борьбе с лютеранами оно мягко. В нем Беллярмин, давая обстоятельный комментарий к Тридентинскому вероисповеданию, излагает учение о слове Божием, о Христе и папе; далее, учение о соборах и церкви, причем последнее учение он излагает под такими «*Locis*»: о воинствующей церкви, о церкви в чистилище и о торжествующей церкви. В отделе о воинствующей церкви находится знаменитое определение церкви: «По нашему мнению, единая и истинная церковь есть союз людей, связанный исповеданием одной и той же христианской веры, и общением в одних и тех же таинствах, под руководством законных вождей и, особенно, единого наместника Христова на земле»; причем это определение поясняется следующим сравнением: «церковь именно есть соединение людей, столь видимое и осязательное, как королевство Франция или республика Венеция». Затем он говорит о таинствах, и

рассматривает, наконец, еще учение о благодати, свободной воли, оправдании и добрых делах.

Особенного внимания заслуживают пять книг, трактующие о папстве. Во введении он объявляет так же, как и в наше время Лев XIII в своей энциклике о христианском укладе государств, лучшей формой правления ограниченную монархию. Отсюда он затем выводит, что и для церкви лучшая форма правления есть монархия. Он признает, но только в теории, что и папа может быть еретиком, хотя немедленно присоединяет, что впавший в ересь папа вообще перестает быть папой. С огромной ученостью он старается (и при этом не отступает даже перед самым вопиющим отношением к истории) подкрепить свое благочестивое мнение, что папа никогда не учил чему-нибудь такому, что было бы вполне противно вере и проч. Утверждение протестантов, что папа есть антихрист, он старается подорвать изложением учения греческих и латинских отцов, по которым антихрист должен выйти от иудеев. Звезда, по Откровению 9, долженствующая спасти с неба и открыть источник бездны, не есть папа, а Лютер и его приверженцы. В отношении к светской власти папы, Беллярмин высказывает то воззрение, что хотя папа *jure divino* не обладает светской властью (светская власть в церковном государстве, но нему, есть только *jure humano*, за каковое выражение это его сочинение занесено было Сикстом V (1585–90) в индекс запрещенных книг, хотя после его смерти опять было исключено из него), но папа может, ради спасения подданных, низложить государя, как поступил Пий V в отношении Елизаветы английской, и вообще вмешиваться и в другие гражданские дела. Вообще, Беллярмин отстаивает то положение, что государи имеют свою власть от избрания народа. Это избрание, однако, должно совершаться с согласия и под руководством папы. Таким образом, папа, в сущности, есть действительный правитель мира.

Известно, сколько прямых и косвенных противников это сочинение Беллярмина нашло среди лютеран. Мартин Хемниц составил против него свой «Разбор Тридентского собора»; Иоганн Гергард – свое «Исследование ортодоксии Беллярмина», и большую часть своих «*Loci*». В 1589

Беллярмин, в качестве богословского адъютанта папского легата, отправился во Францию. Как раз в это время был умерщвлен Генрих III, и Беллярмин в Париже заключен был в тюрьму Генрихом IV, и подвергнут был голоданию. По возвращении, Беллярмин нашел, что папой уже был Климент VIII (1592–1605), при котором он пользовался высоким благоволением. Он быстро поднимался по иерархической лестнице, переходя от одного сана к другому, в 1591 сделан был кардиналом, в 1602 – архиепископом Капуи. Известно, что при Клименте VIII, по настоянию Беллярмина, выпущенное в свет в 1590, в качестве аутентичного текста, издание Вульгаты подвергнуто было новому пересмотру. В сделанном папой Сикстом V издании Беллярмин произвел до 3,000 изменений. Это издание вышло в 1592 с предисловием Беллярмина, и еще и теперь признается авторизованным. При новых папских выборах, после смерти Климента VIII и Льва XI, Беллярмин также выступал кандидатом. Во всех церковно-политических смутах, которые следовали затем, он постоянно выступал в качестве богословского представителя курии. В споре Павла V (1605–21) с Венецией он выступал представителем притязаний первого против Павла Сарпи, сервита, который защищал Венецию столь же достойно, как и талантливо (Беллярмин предостерег его также и от убийц). После «Порохового заговора» (1605), он успешно противодействовал той «присяге в верности», которой требовал Иаков I, хотя и хороший католик, но, в то же время, весьма склонный к цезаро-папизму. Против Иакова он написал два трактата, в которых с изящной иронией осмеивал плохую латынь богословствующего короля. Раздраженный этим Иаков I отвечал (1608) на это своим сочинением: «Triplici nodo triplex cunius» («Тройному болвану тройной и клин»), а позже издал и еще одно сочинение. Беллярмин не остался в долгу и отвечал на оба сочинения короля. Один из приверженцев Марии Стюарт, Вильгельм Барклай из Эбердина, также выступил с опровержением учения Беллярмина о власти папы низвергать государей. Беллярмин отвечал на это своим «Трактатом о власти верховного первосвященника в мирских делах», в котором свое прежнее

учение довел до последней крайности, и беззастенчиво защищал низложение Елизаветы. Здесь находится также и пресловутое положение, что апостолам и первым папам не представлялось лишь случая, иначе и они низлагали бы государей, чем причинил немалый соблазн галликанской иерархии. Небезынтересно, какое положение занимал Беллярмин к принятой иезуитами, особенно его двоюродным братом Де-Нобили, приспособительной практике в миссии среди индусов. Его нравственное чувство сначала сильно возмущалось этими безобразиями; он плакал, когда слушал об экспериментах и уловках Де-Нобили. Но так как этого требовал его орден, то Беллярмин должен был примириться. От Беллярмина получил и основатель гелиоцентрического мирозерцания, Галилей, первое мягкое предостережение (в февр. или марте 1616), причем он приказал ему оставить (*deserere*) новое мнение, т. е., не учить ему дальше. В дальнейшем процессе курии против Галилея, поведшем впоследствии к легенде: «а все-таки движется»! Беллярмин уже не участвовал.

Беллярмин был слаб телом и мал ростом. Когда он произносил проповедь, то ему нужно было подставлять скамейку на кафедре. При этом он еще истощал себя постом, аскетикой, неутомимыми занятиями и умственной работой. Свое учение он старался подкреплять и добрыми примерами. Когда, в 1602, он назначен был архиепископом Капуи, то, как бы желая на деле подтвердить свое учение, что епископы не должны отсутствовать со своих кафедр, немедленно отправился на свое новое место. Свое служение там он исполнял самым добросовестным образом, постоянно произносил проповеди и старался приводить в исполнение постановления Тридентского собора о преобразованиях в церковных делах. Сам он жил в высшей степени просто, раздавая излишки своих доходов бедным. Ревностно старался он и о поднятии духовенства. Упадок духовного сословия он считал, как сам говорит в своем трактате «О вздохе голубя», самым печальным явлением в христианском мире. Ежегодно проводил он по четыре недели в иезуитской коллегии св. Андрея в Риме, отдаваясь

благочестивым упражнениям и составлению аскетических сочинений. Там он и умер в преклонных летах, 27 сентября 1621, имея почти 79 лет от роду. Старания его ордена добиться его канонизации потерпели неудачу. Воззрения Беллярмина, однако, вновь выдвинуты были в XIX столетии папой Пием IX и; в настоящее время составляют основу папской политики.

Лучшее издание сочинений Беллярмина сделано в Кельне, в 7 томах, в 1620 г. Его *Disputationes* были перепечатаны в Риме, 1832–40 в 4 томах, 4°. Его жизнь описана Иаковом Фулигатти, Рим, 1624; Даниилом Бартоли, Рим, 1607; и Николем Фризоном, Нанси, 1708; но лучшим источником для нее служит его автобиография, напечатанная в 1761 г. в Ферраре, вместе с отзывами кардиналов по делу о его беатификации. Книга эта составляла необычайную редкость, пока Деллингер и Рейш не перепечатали ее в Бонне, в 1887. Автобиография была составлена иезуитами, на основании посмертных сочинений Беллярмина, как доказательство в пользу его беатификации. Но она произвела как раз противоположное впечатление; и иезуиты с этого времени старались всячески препятствовать ее изданию, и, если бы это возможно было, то и совсем уничтожить вышеупомянутое сочинение.

Бельгия

Бельгия – с 1830 г. независимое королевство, обнимающее страну, первоначальное население которой состояло из смеси кельтов и германцев. К последним принадлежали белги, батавы и фризы. Во время великого переселения народов белги и батавы были покорены франками, а фризы долго еще оставались независимыми. Они были обращены в христианство известными миссионерами, как франки – Аманд, впоследствии епископ Траентский (ум. 679), и Элигий, (сначала золотых дел мастер, а с 641 года епископ Турнайский), ирландец Ливин (ум. 656) и англичане – Вигберт, Виллиброрд (ум. 709) и Бонифаций (ум. 755). Выдающимися пунктами в истории церкви до реформации были: блистательная роль, которую б. рыцари играли во время первых крестовых походов; происхождение таких сект, как беггарды и бегуинки, лолларды, братья общинной жизни, и выступление таких лиц, как Рюисбрекк и Эразм. Первый признак открытой симпатии Лютеру обнаружился в Августинском монастыре в Антверпене, но приняты были самые крутые меры: настоятель его, Иаков Шпренк, был увезен в качестве узника в Брюссель, в 1521 г., и принужден был к отречению; в 1522 г. весь монастырь был уничтожен, и в 1523 г. двое из его монахов, Генри Воес и Жан Эш, были сожжены в Брюсселе. Но, несмотря на самые жестокие эдикты – вормский 1521, маленесский, 1526, брюссельский 1529 и 1531, и др., – которыми запрещались ввоз и продажа протестантских сочинений, причем протестантские проповедники подвергались строгому преследованию и проч., реформация продолжала распространяться, особенно среди низших и средних классов. Маргарита Савойская не была фанатичной католичкой, а Марию Венгерскую даже прямо подозревали в благосклонности к реформатскому движению. Однако крайности анабаптистов, а также крайности «братьев свободного духа» повредили протестантскому делу, даже в глазах его сторонников, и послужили оправданием для правительства к принятию более решительных мер к подавлению протестантизма. По

постановлению от 20 апреля 1550 г., Карл V ввел в этих провинциях испанскую инквизицию, и население встретило эту меру столь единодушным и решительным протестом, что самое название этого учреждения пришлось изменить, инквизиция была все-таки установлена и приведена в действие Филиппом II. Тем не менее, протестантизм распространился и было издано (в 1562 г). Бельгийское исповедание, отправлено Филиппу II (в 1563), и принято собором Антверпенском (в 1566). В 1567 г. прибыл герцог Альба, ввел самые крутые меры, ответом на которые было открытое восстание. Преемнику Альбы, Александру Пармскому, однако удалось, по Аррасскому договору (17 мая 1579 г.), отделить южные провинции от северных и примирить их с Испанией, и с этого времени Бельгия сделалась сценой самой яркой римско-католической реакции. Когда Иосиф II издал свой эдикт о веротерпимости (13 октября 1781), весь народ, возбуждаемый иезуитами и духовенством, восстал против него и угрожала опять разразиться революция, но на этот раз против религиозной свободы, а не за нее. Затем в 1815 г., южные и северные провинции были соединены в одно королевство. И если опять впоследствии Б. отделилась от Голландии, то главная причина этого было различие их вероисповеданий. Римские католики Бельгии, опасаясь соприкосновения с протестантской Голландией, прибегали ко всевозможным козням, от самых коварных интриг в королевских кабинетах до самой грубой игры на страстях уличной толпы, чтобы только добиться отделения. Особенно усердно работал в этом отношении епископ Гентский, так, что он был обвинен в измене и, приговоренный к смерти, бежал во Францию. Число монастырей, однако, постоянно возрастало. Тогда правительство (1825) закрыло семинарии, изгнало иезуитов и основало в Лувене государ. коллегию, которую должны были посещать все, желающие быть священниками. Но эти крутые меры заставили ультрамонтанов соединиться с радикалами, и вместе с ними они произвели в 1830 году революцию, последствием которой было отпадение Бельгии от Голландии.

По переписи 1846 г., последней, которая принимала различие по вероисповеданиям, там было из 4.337,196 жителей

только 10,323 не-католика; с этого времени население возросло до 5 1/2 млн., но пропорция между различными вероисповеданиями не изменилась: во всей стране насчитывается не более 15,000 протестантов и 3,000 евреев. Во главе римско-католической церкви стоит архиеп. Мехельнский, и рядом с ним пять епископов, – в Льеже, Намуре, Турнае, Генте и Брюсселе. Но архиепископ является только административным центром. Епископы состоят непосредственно под ведением папы, и власть их очень велика. Они имеют право делать все церковные назначения в своих диоцезах, и все – чиновники *ad nutum amovibiles*. Р.-кат. церковь имеет шесть богосл. семинарий и богосл. факультет в университете Лувенском; в трех других университетах, – Гентском, Льежском и Брюссельском нет богословских факультетов. Протестанты организованы в десять приходов, с 14-ю пасторами, и управляются синодом, который собирается ежегодно. По конституции 1830 г., церковь вполне независима от государства. Всякое вероисповедание имеет право публичного совершения богослужения, но народное образование, до недавнего времени, находилось вполне под контролем римско-катол. духовенства, иезуитов и других орденов, которые все числили в себе (1880 г.) более 25,000 членов. Ввиду этого, эмансипация школы в течение нескольких лет была жгучим вопросом бельгийской политики, причиной частых министерских кризисов и уличных беспорядков. После низвержения в 1878 г. ультрамонтанского министерства Малу, во главе правительства стал либерал, Фрер-Орбан, который секуляризировал школу, отнял у духовенства влияние на нее и предоставил религиозное образование только церкви и семье. Тогда собравшиеся в Мехельне епископы порешили открывать во всех приходах свободные церковные школы под угрозой отказа в отпущении грехов тем родителям, которые будут посылать своих детей в государственные школы. Правительство обратилось с жалобой к папе Льву XIII, но осталось недовольно последним, так как он, внешне выражая свое неодобрение решению епископов, втайне поощрял их к продолжению оппозиции, и поэтому правительство порвало (1880 г.)

дипломатические сношения с Ватиканом. Впоследствии, однако, власть опять перешла к ультрамонтанам и отношения были вновь улажены. Протестантский король (1830–65 Леопольд I, а с того времени Леопольд II) по конституции не имеет никакого касательства к этим делам.

Бельгийское исповедание

Бельгийское исповедание было написано на французском языке, в 1561 г., Гидоном де-Бресом (1523–67), при помощи Адриана де-Севария, профессора богословия в Лейдене, впоследствии в Кембридже, где он умер, в 1613 г., Модета (в течение некоторого времени состоявшего капелланом Вильгельма Оранского) и Вингена. Оно было исправлено Франциском Юнием бургским (1545–1602), учеником Кальвина, пастором валлунской конгрегации в Антверпене, и впоследствии профессором богословия в Лейдене, который сократил XVI-й член и отправил копию в Женеву и в другие церкви на одобрение. Оно напечатано было, вероятно, в 1562 или, во всяком случае, в 1566 г., и впоследствии переведено на голландский, немецкий и латинский языки. В 1562 г. его представили Филиппу II, с тщетной надеждой добиться веротерпимости. Формально оно было принято синодами в Антверпене (1566), Везеле (1568), Эмодене (1571), Дорте (1574), Мидлебурге (1581), и затем большим синодом дортским (29 апреля 1619). Но так как арминиане требовали некоторых изменений, и текст подвергся порче, то синод дортский подверг французский, латинский и голландский тексты тщательному пересмотру. С этого времени Б. исповедание, вместе с Гейдельбергским катихизисом, было признано символической книгой реформатской церкви в Голландии и Бельгии, и реформатской (голландской) церкви в Америке. – Б. исповедание состоит из 37 членов и следует тому же порядку, как и галликанское исповедание, но носит менее полемический характер и отличается меньшей полнотой и обработанностью, особенно по вопросу о Троице, воплощении, церкви и таинствах. Это лучшее символическое изложение Кальвиновой системы вероучения, за исключением Вестминстерского исповедания. Подлинным нужно считать французский текст. От первого издания, 1561 или 1562 г. неизвестно списков. Синод Антверпенский, в сентябре 1580 г. приказал сделать точную пергаментную копию исправленного текста Юния для архивов,

каковую копию должен был подписывать всякий новый пастор. Эта рукопись всегда считалась в белг. церквах подлинным документом. Первый латинский перевод был сделан с Юниева текста Безой, или под его руководством, для *Harmonia Confessionum*, Женева, 1581; он же вошел в первое издание *Corpus et Syntagma Confessionum*, Женева, 1612. Второй латинский перевод был изготовлен Фестом Гоммием для собора Дортского, в 1618 г., исправлен и одобрен в 1619, и с него сделан был превосходный английский перевод, принятый реформатской (голландской) церковью в Америке. Он издан был и по-гречески в 1623, 1653 и 1660, в Утрехте.

H. Grotius, *Annales et Hist. de rebus Belgicis*, Amster., 1658; Schaff, *Creeeds of Christendom*, vol. I, pp. 502–508, vol. III, pp. 383–436.

Беме

Беме, Иаков – немецкий философ-мистик (род. в Альт-Зейденбурге в Верхней Лузатии, в 1575; ум. в Герлице в Силезии, 17 ноября 1624), происходил из зажиточной крестьянской семьи; 14-ти-летним мальчиком поступил в ученики к сапожнику, и, после обычных странствований, в 1599 г. поселился, в качестве мастера своего ремесла, в Герлице, где женился и купил себе дом. Между тем, религиозные и философские наклонности его природы быстро развивались, без всякого влияния совне, и во время этого развития созрели в мистико-теософический взгляд на Бога и мир, так что у него явилась потребность его выражения. Он начал излагать свои воззрения в отрывочных и чуждых всякой системы беседах и среди его знакомых начала циркулировать неоконченная рукопись, под заглавием «Утренняя заря на восходе». Случайно она попала в руки церковного сановника той местности, Григория Рихтера, и тот пришел в крайнее смущение. Он был чистокровный представитель лютер. ортодоксии того времени, с ее бесплодными тонкостями, пригодными только для полемики и рассуждения, но совершенно непригодными для возбуждения действительно религиозной жизни. Что мирянин вздумал писать о религии, это было для него непозволительной дерзостью, а когда этот мирянин писал с восторгом и силой вдохновения, как это было с Беме, то это было такое преступление, которое, по его мнению, заслуживало наказания. Против Беме он восстановил местных властей и чернь города, и заставил его прекратить свое писательство (в 1612 г.). В течение пяти лет Беме действительно ничего не писал; но затем вновь начал писать, и в остальные годы своей жизни написал около тридцати сочинении, незначительных и больших. В новый год 1624 года вышло в свет его сочинение «Путь ко Христу», а вслед затем возобновились и гонения, во главе которых опять стал Рихтер. Местные власти предложили Беме оставить город. Сначала он отправился в Дрезден, но и там не нашел покоя; затем в Силезию, но там схватил жестокую горячку, и поспешил

возвратиться домой, – чтобы умереть. Его сочинения затем были собраны и изданы его друзьями, большая часть Генрихом Бетке, или Бетсом, богатым купцом амстердамским. Авраам ван-Бейерланд перевел их на ниже-немецкий язык. Они обратили на себя большое внимание и в Англии, где и вышел полный английский перевод (Лондон, 1644). Первое издание подлинника было сделано Гихтелем, 1682; последнее Шиблером, Лейпциг, 1831–47, в 7 томах. Слава Беме, можно сказать, возростала с каждым новым поколением, и, благодаря Францу Баадеру, Эттингеру, Клавдию, Шеллингу и друг., его идеи оказали значительное влияние на богословие новейшего времени.

Ввиду недостаточности образования Беме, не удивительно, что его философско-богословские воззрения не имеют надлежащей отчетливости и логичности, и во многих отношениях страдают противоречивостью. Нередко он запутывается в противоречиях просто потому, что основные положения его философского мышления не уяснены им самим. Отчасти эти противоречия имеют и другой источник. Его объяснения неоднократно приходят в столкновение с христианством; в этом, однако, он не хочет сознаться, а по местам выдвигает положения, которые согласуются с истиной христианства, но не с его системой. При всем том, в его творениях находится много глубоких и замечательных мыслей: почти повсюду просвечивает настроение искреннего благочестия. Если далее принять во внимание, что немецкий язык для философских предметов в то время был еще не выработан и находился вообще в печальном состоянии, то нельзя не отдать высокой чести силе его выражений; в этом отношении сапожник герлицкий мог бы устыдить всех ученых и государственных мужей своего времени. Предметом исследований Беме служит Бог и мир, хотя главным образом сосредоточивается на учении о сущности и деятельности Бога. Беме отличает в Боге Духа, свойство которого состоит в воле, и вечную природу. Эта вечная природа имеет семь взаимно обуславливающих себя обнаружений так называемыми

«Источными духами» – Quellgeister, при подробном описании которых вдается в туманный мистический символизм.

Несмотря на это, Беме обнаруживает глубокий взгляд в человеческую душевную жизнь, но прилагает ее к объяснению божественной сущности неправильно и противоречиво. Он исходит из тоски; но ведь нет тоски без неудовлетворенной потребности, а неудовлетворенная потребность предполагает несовершенство состояния, следовательно, без противоречия не может быть мыслима в Боге. Хотя Беме и воспитан был в лютеранском исповедании, однако был далек от того, чтобы усвоить лютеранское учение об оправдании. Он не удовлетворяется простым вменением правды Христовой; недостаточно, говорит он, вменения праведности; царства Божия не может наследовать чужой для него, а только врожденная праведность. Сильно настаивает он на самообладании и самоотречении; требует, чтобы христианин смотрел на себя не как на собственника своего владения, а только как на управителя им, ко благу своего ближнего. Вместе с тем он утверждал, что живые могут своей молитвой приносить пользу умершим, признавал, что чрез посредство соединенных с Богом святых могут совершаться чудеса, хотя в то же время отрицал, что святые молятся за своих странствующих на земле братьев; допускать это, значило бы, по его мнению, сомневаться касательно милосердия Божия.

См. Ed. Taylor, Iacob Boehmés Theosophic Philosophy, London, 1691; I. Hamberger. Die Lehre des deutschen Philosophen I. Boehme, Munich, 1844; H. Martensen, Iacob Bohme, Copenhagen, 1882. Из сочинений Бёме было переведено на русский язык его сочинение – Путь ко Христу, изданное на русском языке в 1815 г.

Бенгель

Бенгель, Иоганн-Альбрехт, – ученый нем. богослов-библеист (род. в Вюртемберге, 1687; ум. в Штутгардте, 1751), изучал богословие в Тюбингене, и в 1713 г. был назначен профессором семинарии Денкендорфской, в 1741 прелатом Гербрехтингенским и в 1749 прелатом Альпирсбахским, с резиденцией в Штутгардте. При своей твердой вере в полную боговдохновенность и безусловный авторитет Библии, он чувствовал сильное смущение в виду множества вариаций в тексте Нового Завета, и, с свойственным ему смирением и настойчивостью, немедленно приступил к исследованию этого предмета. Достав все издания, манускрипты и переводы, какие только мог, в 1734 г. он издал свой текст и Apparatus Criticus, который сделался исходным пунктом для всего новейшего текстуального критицизма Нового Завета. Его правилом было: «следует предпочитать более трудное чтение». За этим критическим трудом последовал экзегетический *Gnomon Novi Testamenti*, Тюбинген, 1742, который часто перепечатывался на латинском языке, и переведен на немецкий Вернером в 1853, и на англ. в «Библиотеке Кларка», Эдинбург, 1857 и 1858. Он до сих пор остается богатой сокровищницей толкования, ясность, краткость и удивительная глубина смысла которых делают их заслуживающими тщательного изучения. Это был плод 20-тилетнего труда, и о нем верно замечено, что в нем «более содержания заключается в одной строке, чем можно извлечь из целых страниц других писателей». Принципы его толкования изложены в его «Рассуждении о правильном способе обращения с божественными предметами». Вообще, он советовал «ничего не вносить в Писания, но все извлекать из них, и ничего не оставлять сокрытым из того, что есть действительно в них». В богословии он был умеренным лютеранцем, но гораздо более христианином, желающим до подлинности узнать, что Дух Святой изрекает церквям. Он соединял глубокое уважение к Библии с пронизательностью, от которой не ускользало ничто. В 1740 г. явилось его «Объяснение Апокалипсиса» (последнее

немецкое издание 1858 г.); в 1741 г. его *Ordo Temporum*. В обоих этих сочинениях он на основании разных апокалипсических вычислений полагал, что тысячелетнее царство должно начаться с 1836 года, хотя, конечно, этим вычислениям не суждено было исполниться.

Жизнь его описана его сыном в качестве введения к «Гномону» и находится в вышеупомянутых переводах, сделанных Бурком, его правнуком, в Штутгарте, в 1831 г. Его новейшая биография, с новыми материалами, написана Оскаром Вехтером, J. A. Bengel's Lebensabriss, Stuttgart, 1865.

Бенедикт Нурсийский

Бенедикт Нурсийский – основоположник уставного монашества на западе; род. в 480 г., в Нурсии, в провинции Валерии; ум. 21 марта 543 г., в Монте-Казино; получил воспитание в Риме, 14-тилетним мальчиком в 494 г. бежал из этого города, будучи недоволен крайней распущенностью жизни учеников, равно как и беспорядочностью самых занятий, и сначала удалился в Энфид (древняя Анфидена, теперешняя Альфидена), и затем далее на восток, в горы Субиаго, чтобы предаться подвигу благочестивой жизни в полном уединении. В Субиаго он встретился с монахом Романом, который одобрил его намерение и помог ему в его осуществлении. Он поселился на дне мрачной пещеры, и там проводил время в благочестивом созерцании, борясь с искушениями плоти, причем пищей снабжал его Роман, который на веревке спускал к нему ежедневно часть из своего собственного скудного запаса. По прошествии трех лет (в 497 г.), его нашли в пещере пастухи, которые сначала испугались его, как дикого животного, но скоро признали в нем благочестивого подвижника и отнеслись к нему с глубоким благоговением. Весть об этом привлекла к нему и других людей. Мало-помалу он вышел из своего полного уединения, и в 510 г. монахи монастыря Виковаро избрали его своим настоятелем. В это время он, по-видимому, уже ослабил свой крайний аскетизм, которому предавался первоначально, потому что позволил своим монахам пить вино. Но он требовал безусловного повиновения, и строгий порядок, который он ввел в жизнь монастыря, строго распределив ее между благочестивыми упражнениями и физическим трудом, сильно восстановил монахов против него, так что они покушались даже отравить его. Тогда он оставил этот монастырь и возвратился в пещеру. Но он уже и там не мог укрыться от взора людей. К нему стало стекаться много народа, – приходили как благородные юноши из богатых фамилий, так и старые закоснелые бродяги из готских орд, – чтобы получить от него наставление в благочестивой жизни. Он устроил небольшие

общины по двенадцати монахов в каждой, под главенством настоятеля; двенадцать таких общин учредил в окрестностях Субиого и сам сделался главой их. Но возникли новые смуты. Хотя монашеская жизнь еще не привилась хорошенько, не имела еще ясно определенной миссии и строго выработанной организации, вследствие чего и замечались в ней самые странные уклонения, тем не менее, в глазах всех она считалась уже высшим выражением религиозных стремлений того времени. Вступление в монастырь только и считалось истинным обращением, и жизнь в монастыре только и признавалась истинным благочестием (*религией*). Отсюда возникла ожесточенная ревнивость со стороны мирского духовенства по отношению к монахам. Один священник из окрестностей Субиого, Флорентий, покушался отравить Бенедикта, и, когда покушение не удалось, он старался соблазнить монахов прелестями чувственных искушений. Тогда Бенедикт порешил удалиться отсюда и в 528 г. он увел свою небольшую паству в Кампанию, в Монте-Касино, где он превратил старый Аполлонов храм с прилегающей к нему рощей в христианскую церковь, окруженную рядом киновий. В 529 г. он издал свой знаменитый устав, которому предназначено было, в течение многих столетий, служить уставом для всех монастырей западной церкви. Монастырь в Монте-Касино быстро разросся, и вскоре в состоянии был выделять из себя колонии. В 580 г. он был разрушен ломбардами, монахи бежали в Рим, и восстановлен был лишь в 720 г., но в том же самом виде. Между тем (в 633 г.) один французский монах, Эгульф, вырыв кости Бенедикта, унес их во Францию, где они сложены были в монастыре, близ Флери, – что впрочем, однако, не помешало монахам Монте-Касино, в свою очередь, также выставить кости основателя своего ордена, причем, даже получили от Урбана II бумагу, осуждающую всех, кто сомневается в подлинности этих мощей (см. Бенедиктинцы).

Единственным литературным памятником, оставленным о себе Бенедиктом, служит его Устав, часто печатавшийся и подвергавшийся толкованиям, из которых лучшее принадлежит Мартену, *Comentarius in Regulam S. P. Benedicti*, Paris, 1690;

другие, приписывавшиеся ему сочинения, можно найти в *Bibliotheca Patrum Maxima*, Лион, 1677 т. IX , стр. 640, но они подложны. Его жизнь описана Mege – *Vie de St. Benoist*, Paris, 1696; болландистами – *Act. Sanct*, Март, т. III стр. 274–357, и Мабильоном в *Act. Sanct. A. S.*, B. I р. 3 и *Ann. Ord. S. B.*, I, р. 1–177; но все это лишь пересказ его жизни, как она описана Григорием Великим в его «Диалогах», II гл.

Бенедикт Анианский

Бенедикт Анианский – знатный вестгот, оказавший большое влияние на развитие монашества на западе (род. в Лангедоке, в 750 г.; ум. в Суде, 12 февраля 821 г.); сын графа Магелонского, был воспитан при дворе Карла Великого, которого сопровождал в его походе в Италию, в 774 г.; но при этом случае, спасши своего брата от утопления при переправе чрез Тичино, сделал обет отречься от мира, переименовал свое имя Витица на имя Бенедикта, удалился в монастырь св. Секвана в диоцезе лангрском, и сделался монахом. Предназначенный природой к величию, в какую бы сферу жизни ни вступал, он отдался монашескому подвигу с редким в то время рвением, и стал предаваться самому суровому аскетизму. Но все его подвиги самоотречения и самобичевания не произвели никакого впечатления, и только возбудили к нему презрение и насмешки; тогда он понял, что для того, чтобы достигнуть каких-нибудь важных плодов, нужно возвысить и очистить самый образ монашества. В 779 г. он оставил монастырь св. Секвана, и основал образцовый монастырь в одном из отцовских имений в Лангедоке, на реке Аниане. Его способности к организации и управлению оказались необычайными. Он восстановил и усилил устав своего великого прообраза, Бенедикта Нурсийского, его уставу подчинились не только его собственные монахи, но и все монастырские учреждения страны, и он сделался одним из ближайших советников Людовика Благочестивого, сына Карла Великого, короля Аквитанского. Вместе с Алкуином он принимал участие в переговорах с адопционистами, и таким образом вошел в личное соприкосновение с самим Карлом Великим. Его мечты приближались к осуществлению. У него была мысль сделать из монахов деятельных членов общества, составной элемент цивилизации, носителей науки и учености церкви; но при осуществлении этой мысли ему пришлось бороться не только с низким состоянием самого монашества, но также и с явным противодействием со стороны враждебной ему партии, во главе

которой стали Адальгар и Вала. Тем не менее, когда на престол восшел Людовиг Благочестивый, для Бенедикта представилась полная возможность для осуществления его планов. Он был приглашен к основанию и управлению монастыря Юды, близ Аахена, чтобы постоянно находиться в близком общении со двором, был назначен главным начальником всех монастырей государства и на большом соборе Аахенском (в 817 г.) ему удалось дать монастырям вполне определенное положение в государстве, причем, в то же время, он произвел крупные преобразования в их внутренней жизни.

Из сочинений Венедикта сочинения против адоптионистов см. у Baluse, *Miscellanea*, V р. 1–52. Сочинения, касающиеся монашества, изданы в *Codex Regularum*, Paris, 1669, и *Concordia Regularum* Paris, 1678. Его жизнь написана Ардоном, издана Болландом в *Acta SS.* под 3 февраля, и Мабильоном в *Acta SS*, O. S. B., I

Бенедикт

Бенедикт – имя 14 законных пап и одного схизматического.

Бенедикт I, 3 июня 574 – 30 июля 578; родом из Рима; был избран непосредственно после смерти своего предшественника, Иоанна III, 13 июля 573, но не мог быть посвящен раньше года, так как вследствие нашествия ломбардов императорское утверждение избрания долго не могло прийти в Рим из Константинополя. Приписываемое ему послание к испанскому епископу Давиду оказалось, как доказал Паги, подложным (аб. ann. 577 not. 2). Жизнеописание его находится в Muratori, *Rer. Ital. Scr.*, III, p. 133. См. также *Paulus Diaconus*, *De Gestis Longob.*, II, 10, III, 11.

Бенедикт II, 26 июня 684 – 7 марта 685, должен был также ждать в течение целого года после своего избрания, пока не прибыло императорское утверждение, после чего только и могло состояться посвящение, но получил от императора Константина Погоната указ, в силу которого папы на будущее время могли быть посвящаемы немедленно после своего избрания, не дожидаясь императорского утверждения. Он ревностно заботился о том, чтобы 6-й вселенский собор, осудивший монофелитов и их поборника, папу Гонория, был принят испанской церковью, что ему и удалось на Толедском соборе (684). Жизнеописание его см. в Muratori, там же, III, p. 145.

Бенедикт III, 29 сентября 855 – 7 апреля 858, хотя он и правильно был избран, но представители Людовика II и Лотаря выставили кардинал-пресвитера Анастасия в качестве антипапы, и заключили Б. в латеранском дворце. Народ, однако, оказался верным своему избраннику. Эмиссары двух императоров отказались от своей интриги, Анастасий был изгнан, и Б. занял папский престол. Во время папствования Б. введен был «динарий Петра» в Англии, и основана английская школа в Риме, именно, благодаря тому, что в это время Рим посетил король Этельвульф с своим сыном Альфредом. Его энергичная политика во всех отношениях с Франкской и

Византийской монархиями была вероятно делом его знаменитого преемника, Николая I. См., кроме его жизни у Муратория, там же, III, р. 247, *Анналы Пруденция* и *Гинимэро* в *Моп. German. Script.*, II, и «Письма Николая I», у *Манси* XI, р. 159.

Бенедикт IV, 900 – 903, признал *Формозу*, которого *Иоанн VIII* анафематствовал, как узурпатора, законно избранным римским первосвященником. См. *Ваттерих*, *Vitae рим. пап*, I, р. 659.

Бенедикт V. Чтобы поддержать *Льва VIII* против *Иоанна XII*, император *Отон I* двинулся с большим войском против Рима; но, прежде чем прибыл в город, *Иоанн XII* умер (14 мая 964), и *Бенедикт V* был избран на его место. Когда император прибыл к городу, народ, однако, выдал ему Б. Против него был начат формальный суд, он был низложен и пленником отведен в Германию, где жил при дворе архиепископа *Адельдага Гамбургского* до своей смерти, 5 июля 966. См. *Ваттерих*, I, р. 45; также у *Лиутпранда* и *Адама Бременского*.

Бенедикт VI, 19 января 973 – июль 974, был избран непосредственно после смерти *Иоанна XIII* (6 сентября 972), но посвящен лишь после того, как прибыло утверждение этого избрания со стороны императора *Оттона*. Вскоре после смерти *Оттона I*, дела империи пришли в беспорядок. *Кресцентий де-Теодора* и *диакон Бонифаций* восстали против Б., и ввергли его в тюрьму, где он был задавлен. Его жизнь находится у *Ваттериха*, II, р. 65 и *Муратория* III, 2, р. 332.

Бенедикт VII, с окт. 974 – октября 983, начал свое папствование анафемой против *Бонифация VII*, оказался весьма покорным императору *Отону II* и весьма пристрастным к монастырю *Клунийскому*, планы которого касательно церковных преобразований он принял См. у *Ваттериха*, I, р. 66 и 686.

Бенедикт VIII, мая 1012 – 7 апреля 1024, приобрел себе поддержку *Генриха I*, хотя антипапа *Григорий*, потерпевший поражение в битве и изгнанный из Рима, искал убежища при германском дворе; короновал *Генриха II* и его супругу *Кунигунду* в Риме 1014 г., и добился от него отречения от присвоенного себе *Отонами* права утверждать избрание папы; разбил с

помощью Пизы и Генуи сарацинского военачальника Могешда, когда тот сделал нашествие на Италию, и изгнал его из Сардинии; действовал в согласии с Генрихом II в деле общего введения преобразовательных планов клунийских, хотя и не встречал полного согласия со стороны самих клунийцев. См. *Vatтерих*, I, pp. 69, 700; *Sadee*, «Отношение импер. Генриха II к церкви», Жена, 1877.

Бенедект IX, янв. 1033 – 16 июля 1048; сын графа Альбериха Тускуланского, племянник Б. VII и Иоанна XIX; ему было только десять лет, когда, по интригам и домогательству своего отца, он был возведен на папский престол, но до такой степени раздражил Рим своей соблазнительной жизнью, что в 1044 г. произошел мятеж, и на его место избран был Сильвестр III. Ему удалось изгнать Сильвестра; но, сомневаясь, в состоянии ли он будет держаться против римлян, он продал свой сан за 1,000 фунтов серебра Григорию VI. Тогда Генрих III созвал собор в Сутри (20 декабря 1046), на котором Сильвестр III, Григорий VI и Б. были низложены и папой сделан был Климент II. Но Климент II умер 9 октября 1047 г.; и перед тем, как новый папа, Дамас II, мог овладеть папским престолом, Б. удалось еще раз возвратиться в Рим. Вскоре, однако, он был изгнан и принужден был удалиться в Тускулум. Когда и где он умер, неизвестно. Это был человек, совершенно распутной жизни, и Дезидерий Монтекассинский, впоследствии папа Виктор III, говорит о нем, что его жизнь была так зазорна, что в подробностях даже и рассказывать о ней неприлично.

Бенедикт X, 5 апреля 1058 – апр. 1059, был возведен на папский престол римскою знатью, графами Тускуланским, Галфрийским и Монтичелли, после смерти Стефана X, но немедленно отрекся после возвращения Гильдебранда из Германии, и в течение остальной своей жизни содержался в тесном заключении. См. у *Vatтериха*, I, pp. 203–219, 738.

Бенедикт XI, 22 января 1303 – 7 июля 1304, был в состоянии своими благородными и мягкими действиями примирить королей Франции и Сицилии, и даже фамилию Колонны, но был отравлен как раз в то время, когда готов был нанести сильный удар участникам бунта в Ананьи. См.

Мураторий, III, IX, XI, XIII; *Ch. Grandjean*, *Les registres de Benoit XI*, Paris, 1883.

Бенедикт XII, 20 декабря 1334 – 25 апреля 1342, оставался в Авиньоне, несмотря на настоятельные просьбы римлян возвратиться в их город. По одним, это был строгий, дельный и благочестивый человек, по другим – жестокий, честолюбивый и любивший выпить, так что ему приписывается выражение: *Vibamus papaliter* (выпьем по-папски). Но, во всяком случае, он немало сделал для благоустройства в церковной и монастырской жизни и ему приписывается характерное выражение, что «наместник Христа должен быть Мелхиседеком, не имеющим ни отца, ни матери, ни рода». Он был очень осторожен в своих политических отношениях и холодно относился к предложениям византийского двора, подозревая, что религиозным вопросом там пользовались только для прикрытия своих политических видов. Его зависимость от французского двора дважды помешала ему прийти к соглашению с Людовиком Баварским, результатом чего было то, что Людовик вполне освободился и даже принял императорский титул, не прибегая к утверждению папы. Можно отметить еще сделанное им в 1336 году в прямую противоположность Иоанну XXII догматическое определение, по которому праведные немедленно после смерти приходят к созерцанию Бога, т. е. получают полное блаженство. Противоречие двух следовавших друг за другом пап в этом важном догматическом вопросе есть один из тех многих вопросительных знаков, которые история ставит к догмату папской непогрешимости. См. *Baluzius*, *Vitae авиньонских пап I*, р. 197–243; *Мураторий*, III, 2, р. 527; *Carl Müller*, *Борьба Людовика Баварского с римской курией*, Tübingen, 1800, II.

Бенедикт XIIIa (Петр Де-Люна), 28 сент. 1394 – 17 ноября 1424, во время раскола между Урбаном VI и Климентом VII принял сторону последнего, и был единогласно избран его преемником, под тем условием, чтобы он сделал все от него зависящее для исцеления этого раскола. Предположенное для этого средство состояло в том, чтобы соперничающие папы, Бонифаций IX в Риме и Б. XIIIa в Авиньоне отреклись от своих

притязаний; но ни тот, ни другой из них не хотели сделать этого. Раскол продолжался, причем Франция, Испания и Шотландия держали сторону Б., а Италия и Германия – Бонифация IX. Дважды, однако, Франция отказывала ему в повиновении, – 1 сент. 1398, когда он был заперт в Авиньоне, и в течение некоторого времени содержался там в качестве узника, и в мае 1408, когда он бежал из Авиньона и поселился в Пенисколе, – имении, принадлежащем его роду в Арагоне. Дважды он был формально низложен и осужден, – собором Пизанским, 1409, и собором Констанцким, 1417. Но на скале Пенискольской он продолжал гордо заявлять: «Здесь находится единая истинная церковь». См. у *Балюзия*, II, p. 562; *Du Piys*, История схизмы, 1378–1428, Paris, 1654; *Maimbourg*, История великого раскола на западе, Paris, 1678.

Бенедикт XIII (из дома Орсини Гравина), 29 мая 1727 – 21 февр. 1730, был ученый и благочестивый человек, но несколько слабый в своих отношениях к светским властям, и вполне находившийся в руках своего министра, кардинала Косции, который Климентом XII был лишен своего церковного достоинства и осужден на десятилетнее тюремное заключение. Он выдавался, как писатель, и собрание его сочинений явилось в Риме, в 1728 г., в 3 томах. См. *A. Borgia*, Бенедикт XIII, Vita, Рим, 1752.

Бенедикт XIV (Просперо Ламбертини), 17 авг. 1740 – 4 мая 1758; род. в Болонье, в 1675; 1727 кардинал; 1728 епископ Анконский; в 1731 архиепископ Болонский; еще до своего восшествия на папский престол получил известность своим писательством, которое продолжал и после. В своей иностранной политике он склонен был делать большие уступки, даже вопреки совету коллегии кардиналов, как это видно из заключенных им конкордатов с Наполеоном, Сардинией и Испанией. Но, как духовный правитель церкви, он часто обнаруживал значительную твердость, особенно в своих отношениях к иезуитам. Дважды он делал весьма серьезные укоры иезуитам за странный способ ведения ими своей миссии в Китае и на берегу Малабарском, когда они приспособляли христианство к самым возмутительным языческим обрядам, с

целью обеспечить чисто коммерческие отношения свои с туземцами. Он понимал, что общество иезуитов, – употребляя мягкое выражение, – сделалось анахронизмом; поэтому он поручил патриарху Лиссабонскому, кардиналу Салданге немедленно после его смерти, произвести радикальное преобразование ордена, по крайней мере, в Португалии. Но его преемник отменил эту буллу. С протестантами его отношения были добрые, и он был первым папой, который дал правителю Пруссии титул короля, так как курия дотоле называла его «маркграфом Бранденбургским». Это был большой любитель наук и его близкими друзьями были такие выдающиеся ученые, как Мураторий, Квирины, Борджия и другие, шутя в кругу которых, он и умер.

Собрание сочинений Бенедикта вышло в Риме, в 12 томах 4°, в 1747 г. О его жизни см. в «Vitae» римских пап, Sandini Ferrara, 1763, II; Guarnacci II, Vie du Benedetti XIV 5 Paris, 1783. См. также Ранке, Римские папы, т. III.

Бенедиктинцы

Бенедиктинцы – монашеский орден, живущий по уставу Бенедикта Нурсийского. Когда Бенедикт Нурсийский составил свой устав монастырской жизни (529), он, вероятно, не мог и вообразить себе, каким влиянием суждено было пользоваться этому уставу. Сам он, подобно своим современникам, считал монастырь местом убежища, лестницей к благочестию, но только для отдельных лиц: чтобы он мог получить общественную миссию и сделаться одним из самых могучих органов церкви, этого он не представлял себе. Однако тенденция к сплоченности, столь характерная для римской церкви, уже в то время сделалась столь сильной, что и монашество могло развиваться не иначе, как приняв внешнее единство и единообразие. Одновременно с Бенедиктом и многие другие лица также старались об организации монашества, каковы были Кассиодор, Эквитий, Эвгиппий в Италии, Цезарий и Аврелиан Арелатский во Франции, Исидор Гиспальский в Испании. Но только Бенедикту удалось это дело вполне. Его устав был самым мудрым, самым мягким и самым умеренным, и правила этого устава нашли самую горячую поддержку в Григории Великом, который ввел его в Италии, Сицилии и Англии. В 543 г. ученик Бенедикта Мавр принес его во Францию. В VII столетии устав распространился в Испании. В VIII столетии Бонифаций, сам будучи бенедиктинцем, ввел этот устав в Германии. В VIII веке бенедиктинский монастырь пережил весьма тяжелый кризис, от которого он избавился только благодаря энергии Бенедикта Анианского. По самому своему происхождению, это было учреждение аристократическое. Обитатели его принадлежали к высшим классам общества: для рабов и крепостных двери его были закрыты. С течением времени он сделался чрезвычайно богатым. Знатные семейства, отдавая в него своих сыновей, завещали ему громадные имения, и в руках монахов эти имения процветали, давая большие доходы. Вследствие этого постепенно изменился самый характер учреждения. Всякий монастырь,

будучи вполне самостоятельным, не неся никакой ответственности пред какою-либо центральной властью, по-своему видоизменял и переделывал правила, так что в них проникли всякого рода мирские интересы и страсти. В лучших монастырях монахи жили подобно каноникам, в худших – наподобие разбойников и буянов. К этой внутренней опасности присоединилась и другая, внешняя. Богатства монастырей начали соблазнять соседних властелинов, и аббатства часто отдавались в ленное владение мирянам. Бенедикт Анианский на соборе Аахенском (817), упрочив общественное положение монастырей франкской монархии, в то же время, произвел важные преобразования, введя в силу первоначальный устав. В X веке подобные же реформы были производимы архиепископом Фридрихом Менцским, архиепископом Адальбертом Реймским, архиепископом Дунстаном Кентерберийским и другими. Недостаток центральной организации, сделавшийся особенно осязательным в это время, был устранен образованием так называемых конгрегаций. Несколько независимых монастырей соединились для общего наблюдения за строгостью исполнения устава в пределах конгрегаций; и некоторые из таких конгрегаций, как напр. конгрегация Клунийская, приобрели значительное влияние на общую жизнь церкви. Период процветания был, однако, не продолжителен: возникли другие монашеские ордена, особенно нищенствующие ордена, и оттеснили бенедиктинцев на задний план. Попытки преобразования и реорганизации, делавшиеся Климентом V и Бенедиктом XII, потерпели неудачу. Реформация и ревнивость иезуитов оказались весьма пагубными для ордена. Тем не менее он оправился опять. В XVII веке он сделался представителем науки в римской церкви. Конгрегация св. Мавра оказала большие услуги изучению истории; но политические реформы Иосифа II, французская революция и междоусобицы в Испании почти убили этот орден, и Австрия теперь единственная страна, в которой он обнаруживает некоторую жизнедеятельность. В течение 13 веков существования ордена из него вышло 15,700 писателей, 4,000 епископов, 1,600 архиепископов, 200 кардиналов, 24

папы, 1,560 канонизованных и 5,000 признаваемых достойными канонизации лиц, а также 43 лица с императорским и 44 с королевским достоинством.

См. Mabillon, *Acta Sanct. Ord. St. Bened.* и *Annales Ordinis S. B.*; Ziegelbaur and Legipont, *Литературная история ордена св. Б.*, Вена, 1757, 4 т.; Montalembert, *Монахи на западе*, 5 томов, Paris, 1680.

Бенедиктинские издатели

Бенедиктинские издатели творений отцов и других древних писателей. Этими издателями были такие ученые, как Мабильон, Монфокон, Сен-Март, Д'Ашери, Мартен, Дюран, Ривет, Карпентье, Тассин и Питра. Вот полный список этих высокопочтенных и теперь весьма дорогих изданий: 1) Варнава (Менар), 4-то, 1642; 2) Ланфранк (Д'Ашери), fol. 1648; 3) Бернард (Мабильон), 2 тома fol.; 4) Ансельм (Герберон), fol., 1675; 5) Бл. Августин (Дельфан и др.), в 11 т. fol., 1679–1700; 6) Кассиодор (Garet), в 2 т. fol., 1679; 7) Св. Амвросий (Du Frische и Le-Nourri), в 2 т., 1686–1690; 8) Иларий (Constant), fol., 1693; 9) Иероним (Мартиани и др.), в 5 т. fol., 1693–1706; 10) Афанасий Вел. (Монфокон), в 3 т. fol., 1698; 11) Григорий Турский (Рюинар), fol., 1699; 12) Григорий Великий (De Sainte-Marthe), в 4 т. fol., 1705; 13) Гильдеберт (Beaugendre), fol. 1708; 14) Иринея (Massuet), fol., 1710; 15) Луций Цецилий (Le-Nourri), 8 vol., 1710; 16) И. Златоуст (Монфокон), в 13 т. fol., 1718–38; 17) Кирилл Иерусалимский (Toultée и Maran), fol., 1720; 18) Василий Великий (Garnier и Maran), в 3 т. fol., 1721–30; 19) Св. Киприан (Maran), fol., 1726; 20) Иустин Мученик (Maran), fol., 1742; 21) Ориген (De la Rue), в 4 т. fol., 1733–59; 22) Григорий Назианзин (Clemencet), 1-й т. fol. 1778; 2-й т. 1842.

Кроме изданий отцов и учителей церкви, эти ученые дали такие произведения, как *Art de verifier les dates* (1783–87, в 3 т. fol.); *Acta Sanctorum Ord. S. Benedicti* (1688–1702, в 9 т. fol.); *Annales Ordinis S. Benedicti* (1713–39, в 6 т. fol.); *Veterum Scriptorum et Monumentorum Amplissima Collectio* (1724–33, в 9 т. fol.); *Spicilegium Solesmense* (в 10 т. 4-то).

См. Tassin, История конгрегации св. Мавра (к этому именно монастырю принадлежали эти знаменитые ученые), Paris, 1770.

Бенефиция

Бенефиция. На церковном латинском языке *beneficium ecclesiasticum* обнимает как *officium* или *ministerium*, самую должность с ее обязанностями, так и вознаграждение за ее исполнение, *stipendium* или *praebenda*, и поэтому должно быть отличаемо от *commenda*, под которым разумеется пользование церковными доходами без несения соответствующих обязанностей, и от *pensio*, под которой разумеется пользование частью церковного дохода в вознаграждение за исполненные обязанности. В первенствующей церкви не было бенефиций, вся собственность церкви складывалась вместе и находилась под управлением епископа: доходы делились между епископом и духовенством, церковью и бедными. С течением времени однако, когда каждая епископская церковь выросла в диоцез, и каждый диоцез поделился на приходы, большие пожертвования имуществом, делавшиеся церкви естественно стали распределяться, и соответствующая доля предоставлялась каждой приходской церкви на поддержание ее священнослужителя. Примеры такого порядка встречаются уже в VI веке, а в XI развитие это было почти уже закончено. Как всякая мирская собственность основывалась на системе лена, так и вся церковная собственность основывалась на системе бенефиций, и между этими двумя системами не было других различий кроме тех, которые естественно возникают из различия между церковью и государством, их характера и их цели. Назначение на бенефицию, *provisio* или *institutio* каноника, предполагало избрание достойного кандидата (*designatio*) и предоставление бенефиции кандидату, *collatio*, *convenio*, или в собственном смысле *institutio*. В деле *beneficia majora* назначение кандидата часто совершалось посредством избрания, как напр., капитулами; или чрез назначение, как напр., королем, и тогда следовало папское *confirmatio* или *institutio*. При *beneficia minora* избрание часто состояло в простом *presentatio patroni*, после чего следовало епископское *admissio*. Условия для законного назначения состояли в том,

чтобы бенефиция была вакантная, чтобы кандидат был достойное лицо, чтобы не происходило симонии, чтобы кандидат не занимал никаких других бенефиций, и проч., – условия, которые естественно подсказывались простым здравым смыслом, но которые римская церковь часто нарушала самым возмутительным образом.

Бентлей

Бентлей, Ричард, – выдающийся английский богослов и, вместе, ученый филолог; род. в 1662, близ Векфильда, в Йоркшире, и был сыном зажиточного оружейного мастера. Рано закончив свое богословское образование, он отправился в Оксфорд, где его склонность к критике нашла себе обильную пищу в богатой рукописями Бодлеанской библиотеке. В 1692 он занял место лектора в учреждении, основанном Бойлем для защиты естественной и богооткровенной религии. Его ученость и красноречие приобрели ему всеобщее уважение, которое разделял и Ньютон. В начале 1694 он назначен был хранителем королевской библиотеки в Сен-Джемсе, в 1700 – президентом коллегии св. Троицы, в 1701 – архидиаконом Элийским, и в 1716 – профессором богословия в Кембридже. Однако, вследствие недоразумения при присуждении степени доктора, а также, быть может, и вследствие зависти со стороны его коллег, он должен был оставить это место, и только по повелению короля через пять лет опять занял его. Если уже и раньше, на прежних своих местах, он много занимался древними и классическими языками, и особенно приобрел себе еще и теперь высоко ценимое филологическое имя своим изданием Горация (1711), то в Кембридже он вознамерился издать по лучшим манускриптам пересмотренный текст Нового Завета. Но так как он при заявлении о своем намерении встретил резкое противодействие со стороны богословов, то оставил это намерение. Особенное значение для церкви имела его апологетическая деятельность. Его речи, отличающиеся остротой и отчасти новизной доказательств, произнесенные им в Бойлевом учреждении «В опровержение атеизма», выдержали пять изданий, и много раз переводились и на другие языки (немецкий перевод Зейделя, Гамбург, 1715). Равным образом, и его вышедшее в 1713 сочинение, направленное против вольнодумца Колленза, «К защите истинной веры», имело огромное значение, сильно смутившее не только самого Колленза лично, но и всех тогдашних вольнодумцев. Не менее

ревнительно полемизировал он – и именно с кафедры – против римского католицизма с его принципами и злоупотреблениями. Последние годы своей жизни он посвящал опять более древним классикам и «Потерянному раю» Мильтона, причем приступил даже к новому критическому изданию его. Он умер в 1742.

Бердников И. С.

Бердников, Илья Степан., заслуженный ордин. проф. Казанской дух. академии, сын причетника Вятской епархии, род. 1841 г.; образование получил в Вятской семинарии и Казанской академии, которую и окончил в числе студентов X-го ее курса (в 1864 г.) первым магистром; оставленный бакалавром по кафедре литургики и каноники (преемником известного нашего канониста, покойного профессора Московского Университета А. С. Павлова), в 1869 г. назначен экстра-ординарн. профессором и инспектором; по преобразовании академии в 1870 г. оставил за собою кафедру одного канонического права, лекции которого читает (уже в качестве сверхштатного) и поныне; в 1881 г. утвержд. в степени доктора богословия, в 1882 г. назначен ординарным, в 1890 г. – заслуженным профессором. Из сочинений известны: «Церковные братства в виду современных потребностей православной церкви и общества» (публичная лекция, напеч. в Правосл. Обозрении, 1868 г., кн. 4, стр. 410—433); «О символических знаках и изображениях в христ. археологич. памятниках» (Правосл. Собеседн. 1869 г., II, стр. 225, 343); «Государственное положение религии в римско-византийской империи», том I, Казань, 1881 г.; «Разбор сочинения проф. М. И. Горчакова – О тайне супружества», Спб., 1884 г.; «Форма заключения брака у европейских народов в ее историческом развитии» (речь), Казань, 1887 г.; «Новое государство в его отношении к религии» (речь), Казань, 1888 г.; «Краткий курс церковного права православной греко-российской церкви», Казань, 1888 г. и «Дополнение» к этому курсу – Казань, 1889; «Несколько слов по поводу рецензий на исследование проф. А. С. Павлова о 50 главе Кормчей», Казань, 1891 г.; «О восприимчивости при крещении и о духовном родстве, как препятствии к браку», Казань, 1892 г. и друг. Упомянутые курсы написаны для студентов юридич. факультета Казанского университета, где И. С. читает курс церк. права и в настоящее время.

Н. Марков

Березовский М. С.

Березовский, Максим Созонтович, один из немногих корифеев русской духовной музыки концертной эпохи XVIII века, – характеризуемой свободными композициями западного светского характера и преобладанием гармонических элементов в пении. Родился Березовский в 1745 г. в г. Глухове Черниговской губернии, воспитывался в Киевской духовной академии, но курса в ней не окончил. За свой прекрасный голос при Императрице Елизавете Петровне был взят в придворную певческую капеллу и здесь изучал музыку под руководством известного в то время композитора и капельмейстера комической итальянской оперы Цопписа. В 1765 г., для усовершенствования в музыке, был отправлен на счет правительства в Италию, где и окончил свое образование у известного теоретика и композитора Мартини Старшего, в Болонье. Здесь он написал оперу «Димифон», поставленную с большим успехом, составлял и духовно-музыкальные сочинения, которые посылал в Россию. За свои музыкальные познания, талант и выдающиеся музыкальные сочинения Березовский был избран почетным членом многих музыкальных академий в Италии, а в Болонской академии имя его было вырезано золотыми буквами на мраморной доске.

После девятилетнего пребывания за границей, Березовский, несмотря на блестящий успех в Италии, возвратился в 1774 г. в Петербург, в надежде быть оцененным здесь по достоинству. Но здесь он был зачислен только в штат придворной музыки, без определенной должности, потому что все высшие места были заняты иностранцами. Униженный, забытый, он уже терял энергию, когда Потемкин предложил ему место директора в проектируемой им музыкальной академии в Кременчуге. Но, как случилось зачастую, Потемкин забыл и о Березовском, и об академии. Бедность, нужда, зависть, неудачи довели Березовского до отчаяния: он впал в ипохондрию, стал пить и в припадке белой горячки окончил жизнь самоубийством (перерезал себе горло) в 1777 г.

Березовский написал довольно много духовно-музыкальных сочинений, но ни одно из них не было напечатано при его жизни. Только через 50 лет после его смерти, придворная капелла издала известное всем церковным хорам России «Верую» Березовского и восьмиголосный концерт его: «Не отвержи мене во время старости», причисленный к произведениям классическим. Из других произведений Березовского в настоящее время отпечатаны причастны: 1) «Творяй ангелы своя духи»; 2) «В память вечную будет праведник»; 3) «Чашу спасения прииму»; 4) «Во всю землю изыде вещание их». Из рукописных его сочинений, написанных, как предполагают, еще в Болонье, известны: 1) «Литургия»; 2) концерты: «Отрыгну сердце»; 3) «Милость и суд воспою»; 4) «Слава в вышних Богу»; 5) причастны: «Хвалите Господа с небес»; 6) «Блажени яже избрал»; 7) «Не имамы иныя помощи» и друг.

Как композитор, Березовский принадлежит к числу первых, старавшихся согласовать западную музыку с текстом православных церковных песнопений. Сравнительно с своими современниками композиторами Веделем, Дехтеревым, Давыдовым, учившимися также у иностранцев и большей частью рабски им подражавшими, Березовский в своих произведениях обнаруживает меньшей следов зависимости от Итальянской школы и больше свободы и самостоятельности, являя собою заметный поворот к новому, более национальному направлению русской церковной музыки, представителем которого был Бортнянский. Свобода и самостоятельность голосоведения и гармонической модуляции, простота и изящество в целом и частях, осмысленность в расположении текста с музыкой, соответствие метрических акцентов с словесными ударениями, глубина и сила религиозно-художественного творчества и выражения – таковы отличительные особенности духовно-музыкальных произведений Березовского. «В художественном отношении произведения Березовского превосходны», замечает в своей истории прот. Разумовский, «в них он разрешает одну из самых трудных задач музыки, создавая простое, всем доступное и вместе с тем изящное пение». Слушая его произведения,

«молящийся не развлекается хитрыми сплетениями аккордов, а напротив возвышается до слез умиления». Самым лучшим его произведением признается концерт «Не отвержи мене во время старости». «Этот концерт», говорит прот. Разумовский, «давно уже причислен у нас к произведениям классическим. Здесь в словах: «не отвержи мене во время старости» выражена звуками молитва; в музыке над словами: «Бог оставил ны есть, пожените и имите его» слышится описание злобы врагов; в музыке над словами: «да постыдятся и исчезнут» выражается торжество надежды на милость Бога, сокрушающего гордыню».

Пр. Д. Разумовский Церковное пение в России. М., 1867 г., Вып. 2-й, стр. 228–229.;

Свящ. В. Металлов, Очерк истории православного церковного пения в России, стр. 70–73, 1893; П. Д. Перепелицын, История музыки в России, 1888 г., стр. 75–76; В. Гродзский, Очерк истории музыки в России (журнал «Музыка и Пение» 1899 г., № 5, стр. 2); Лебедев, Н. А. Березовский и Бортнянский, как композиторы церковного пения. Спб. 1882 г., стр. 9–10; Л. Саккетти. Очерк истории музыки, 1891 г., стр. 282.

Свящ. А. Митропольский

Беренгарий

Беренгарий Турский, известный средневековый схоластик, виновник продолжительных споров о евхаристии; род. в Туре, в начале XI века; ум. на близлежащем острове св. Косьмы в 1088 г. Это был представитель того стремления к духовной независимости, которое то и дело проявлялось в истории средних веков и которое в скрытом, часто ненамеренном противодействии авторитету церкви, иногда подходит весьма близко к принципам новейшего рационализма. Он был учеником епископа Фульберта Шартрского, и в 1040 г. сделался директором кафедральной школы в Туре. Обладая большим педагогическим талантом учителя и обширной ученостью, как в области отцов церкви (особенно Григория Великого и Августина), так и в классической литературе, из которой он заимствовал свободу рассуждения и ясность выражения для своих мыслей, он скоро привел школу в цветущее состояние: ученики собирались вокруг него отовсюду. Но исследования в области Библии и отцов привели его к заключению, что взгляд на евхаристию, вообще принятый церковью со времени Пасхазия Радберта, был неверен, что в действительности все учение о пресуществлении было *inepta recordia vulgi*. Он учил, что в евхаристии необходимо различать, вместе с бл. Августином, между символом (*sacramentum*) и символизируемой вещью (*res sacramenti*); и хотя сначала он был осторожен в обнаружении своего убеждения в этом отношении, однако постепенно распространилась молва о его неправомыслии. В 1046 и затем в 1048 г., его друг Адельман, схоластик в Льеже, обратился к нему, в частных письмах, с несколькими тревожными вопросами. В 1049 г. епископ Гюгес Лангрский открыто выступил против него с обличением в особой книге, и в 1050 г. сам он писал письмо Ланфранку, в то время величайшему учителю церкви, упрекая его за то, что он еще держится воззрений Пасхазия. Ланфранк получил это письмо в Риме, и немедленно предложил дело собору, который заочно осудил Б. Но ввиду недостаточности заочного осуждения, 1

сентября того же года был созван новый собор в Верцелле, на который порешено было вызвать самого Б. Но когда Б. прибыл в Париж, чтобы получить позволение от короля, как своего аббата, отправиться за границу на собор, то король Генрих I счел это благоприятным случаем для того, чтобы воспользоваться собственностью своего каноника, и заключил его в тюрьму. Собор Верцелльский осудил Б., и он избавился от рук короля, только благодаря сильному покровительству своих друзей, – графа Гауфрида Ашкуйского и епископа Евсевия Бруно Анжерского. Генрих I, раздраженный своей неудачей в деле грабительства, созвал собор в Париже, на котором также осужден был этот богатый еретик, но, под покровительством Гауфрида и Евсевия Бруно, спокойно оставался в Туре, хотя враждебность его противников все более усиливалась. Когда, в 1054 г., кардинал Гильдебранд прибыл во Францию в качестве папского легата, он попытался покончить с этим делом, которое и было улажено на соборе Турском, но только на короткое время. В 1059 г. Б. опять потребован был на собор в Гиме, и там он, потрясенный величием папы и кардиналов, пал на колена и отказался от своих мнений. Этим он спас свою жизнь, однако потом устыдился испытанной в этот момент слабости, и, как только возвратился в Тур, немедленно отказался от своего собственного отречения, и начал учить и проповедовать свои первоначальные мысли с еще большей резкостью и силой. Собор за собором осуждали его, но он не обращал внимания на их приговоры, пока, наконец, Григорий VII, который, опасаясь, как бы этот спор не помешал его преобразовательным планам, принудил его на соборе в Риме (1078) отречься во второй раз и не выступать с своими учениями в течение всей остальной своей жизни. Б. удалился на остров св. Косьмы, где и жил в глубоком уединении до смерти (1088). У него осталось немного последователей, которые под именем «беренгариан» продолжали пропагандировать мнения своего учителя, но никогда не имели большого успеха, хотя понемногу прокладывали дорогу к идеям реформации.

Полный указатель источников и документов касательно этого пункта средневековой церковной истории см. в Н.

Sudendorf, Berengarius Turonensis, Berlin, 1850; см. также Reuter Geschichte d. relig. Aufklärung im Mittelalter, 1875, I, p. 91.

Бержье

Бержье, Николай – Сильвестр, – ученый французский писатель-апологет (род. в Лотарингии, 1718 г.; ум. в Париже, 1790 г.); обратил на себя внимание, когда еще был учителем в коллегии в Безансоне, некоторыми статьями по философии и мифологии, но впоследствии оставил эту область изучения, и посвятил себя христианской апологетике и полемике против энциклопедистов. В 1765 г. он издал сочинение под заглавием «Деизм, опровергаемый им самим», и в 1768 г. «Достоверность доказательств христианства», каковое сочинение пользовалось громадным успехом и побудило даже Вольтера, который писал против него, умерить свой тон и быть несколько более осторожным в своих фактах. В 1769 г. вышла его «Апология христианской религии» против Гольбаха, а в 1771 г. «Исследование материализма». Самым замечательным его трудом был «Богословский Словарь», который составил часть «Методической Энциклопедии», но несколько раз был издаваем отдельно, причем последнее издание вышло в Париже в 1868 г., в 6 томах. В награду за свои важные услуги, он сделан был каноником собора Парижской Богоматери и духовником при королевском дворе.

Берилл

Берилл, епископ Бострийский в Аравии, в половине III века; держался некоторых еретических воззрений касательно личности И. Христа. Именно, он стал проповедовать странное учение, будто И. Христос не существовал до рождения как личность и имел бытие только в мысли Божественной, как predetermined Искупитель, что Бож. Его достоинство состоит только в Его духовном и нравственном единении с Богом. Таким образом, Б. очевидно увлекся монархианством. Против него состоялся собор в Бостре, на котором, между прочим, присутствовал и Ориген. Б. признал свое заблуждение и отрекся от него. О воззрениях Б. мы знаем только из одного места у Евсевия, Церк. Ист., 6, 33 (о нем упоминается еще в 6, 20); о них было немало спора. Во всяком случае, весьма различные воззрения на него были высказываемы Шлейермахером, Неандером, Дорнером, Бауром, Нитцшем и др. учеными богословами новейшего времени.

Берингер

Берингер, Генрих-Фридрих, известный историк церкви, родился в Вюртемберге в 1812, учился в Тюбингене и, вследствие своих политических взглядов, должен был в 1833 оставить родину, бежал в Швейцарию и в 1842. сделался священником в Гладфельдене, в Цюрихском кантоне. В 1853 он отказался от своего места, и с того времени проживал в Цюрихе, наконец в Базеле, где он потерял зрение и умер в сент. 1879. Он известен, собственно, как автор объемистого труда под заглавием: «Церковь Христова и ее свидетели», которая в первом издании вышла в 1842–5 2, во 2-м в 1860 – 79, в 24 томах. В этом сочинении история излагается в виде ряда биографий из древне-церковного и средневекового времени, причем биографии, хотя и несколько растянутые, отличаются солидной ученостью и точностью изложения.

Берклей

Берклей, Георг, автор сочинения «Minute Philosopher»; род. в Килькрине в Ирландии, 12 марта 1685 г., и скоропостижно умер в Оксфорде, 14 января 1753 г. Образование свое получил в тортской коллегии в Дублине, где был избран членом в 1707 г. Весьма рано в жизни он пришел к убеждению, которое разрабатывал впоследствии под различными формами, что никакое существование непостижимо и поэтому невозможно, если оно не есть или сознательный дух, или идеи (т. е., объекты), которые сознает такой дух. «Существующие вещи состоят из идей или объектов, воспринимаемых или желаемых; причем восприятие и хотение постижимы и возможны не иначе, как действия души или духа. Никакой объект не существует помимо души: душа есть поэтому глубочайшая реальность; она есть *prins*, как в мысли, так и в бытии, если на момент мы допустим общепринятое различие между этими двумя вещами». Вполне выяснив себе эту теорию, он выступил с нею и в печати и никогда не отступал от нее. В 1705 г. он издал два небольших трактата по математике; в 1709 г. издал «Новую теорию видения», исследование видящей сознательности, в доказательство того, что она на самом деле не дает основания для веры в действительность, по-видимому, видимых предметов. В 1710 г. вышли в свет его «Начала человеческого знания», в которых его теория получила уже полное изложение. Между тем, Берклей принял священный сан, и в 1711 г. произнес свое «Рассуждение о пассивном послушании», в котором проповедовал «богословский утилитаризм». В 1713 г. он оставил университет, отправился в Лондон, завел много желательных для него знакомств, и приобрел завидную репутацию человека ученого и благочестивого, которая еще более усилилась с появлением его «Диалогов между Гиласом и Филонусом» (1713), – сочинения, отличающегося большой литературной красотой и искусством. Следующие семь лет он провел по большей части за границей на континенте. В 1722 г. он назначен был деканом Дроморским, в 1724 – деканом

Деррийским («лучшее место» в Ирландии). В августе 1728 г. он женился, и в сентябре отплыл в Америку, для осуществления своего любимого проекта основания коллегии на Бармутских островах, с целью распространения христианства и цивилизации в Америке. Ему думалось, что правительство примет большое участие в его планах, для осуществления которых он охотно сам делал большие личные жертвы и большие усилия. Он высадился в Нью-Порте, но трехлетнее напрасное ожидание обещанной помощи убедило его в тщетности его надежды. Поэтому он возвратился в Лондон в 1732 г., и издал «Алцифрон или маленький философ», – плод своих занятий в Америке. Книга эта содержит в себе сильное опровержение столь модного в то время вольнодумства: это, вероятно, самое знаменитое из его сочинений. В 1734 г. он возведен был на епископию Клоинскую в Ирландии. В 1744 г. он написал курьезное философско-медицинское сочинение «Философские размышления и исследования касательно свойств смоляной воды». Проф. Фразер называет это сочинение «глубочайшим английским философским произведением последнего века». В 1752 г. Берклей отправился на жительство в Оксфорд, где и закончил свою жизнь в желанном уединении. Епископ Берклей был несомненно одним из искреннейших христиан в истории. Хотя он и жил в мире, но был не от мира сего.

Лучшее классическое издание полного собрания сочинений Берклея сделано проф. Фразером, Оксфорд, 1871, в 4 томах (в 4 томе содержатся жизнеописание, письма и диссертация о его философии).

Бернард Клервосский

Бернард Клервосский, – один из величайших средневековых церковно-религ. деятелей; род. в 1091 г., близ Дижона в Бургундии; ум. в Клервосе, 20 августа 1153 г.; канонизован Александром III, в 1173 г.; был третьим сыном в благородном и богатом семействе, и прошел полную школу всех рыцарских искусств, но чувствовал столь сильное влечение к благочестию, что, несмотря на протесты своего семейства, в 1113 г. удалился в монастырь Цито (Цистериум), и принял монашество. Хотя монастырь Цито (основанный в 1098 г. Стефаном Гардингом) славился суровостью и строгостью своих правил, тем не менее, Б. и там произвел на всех сильное впечатление суровостью своих аскетических упражнений и ревностью, с которой он сосредоточивал свою жизнь «на едином на потребу». Когда, в 1115 г., монастырь оказался слишком малым для числа лиц, желавших поступить в него, – Б. напр. прибыл в сообществе с 30-ю другими лицами, которых он обратил от мира, – то найдено было необходимым выслать колонию и основать новый монастырь, причем Б. поставлен был во главе этих выселенцев. Они поселились в дикой и бесплодной долине Клервосской (Клара Валлис), и им стоило невероятных усилий, тяжкого труда и самоотвержения, чтобы построить себе жилище в этой негостеприимной местности. Но монастырь чудесно расцвел, и аббат его вскоре сделался знаменитым. Он был строг, почти суров, но не жесток: ко всем он относился с сердечной добротой и кротостью, которые очаровывали и утешали. Он был кроток и смирен и являлся пристанищем для всякого, кто чувствовал себя немощным, подвергался сомнениям или искушениям. Хотя он был еще молод и крайне неопытен, но обладал чудесным проникновением в характеры и обстоятельства и пользовался таким доверием, что в 1128 г. был приглашен для составления правил для ордена храмовников. Во время раскола, возникшего после смерти Гонория II, Б. немедленно и решительно стал на сторону Иннокентия II; и огромная деятельность, которую он

развил в этом деле, имела решительное значение на течение и исход этого спора. На соборе Эстамиском он склонил французское духовенство признать Иннокентия. Вскоре затем последовало признание его со стороны Людовика VI французского, Генриха I английского и Лотаря германского, и все это, по крайней мере отчасти, было результатом его стараний. Лотаря он даже убедил отказаться от некоторых притязаний, которые он основывал на вормском конкордате, и предпринять поход в Италию, чтобы изгнать Анаклета II. Когда Иннокентий находился во Франции, Б. сопровождал его повсюду и проповедовал народу в его пользу, с красноречием, действие которого часто приближалось к чудесному. Во Франции он уничтожил все следы противодействия; равно и в Италии, куда он отправлялся дважды (в 1133 и 1136 г.), его присутствие имело больше значения, чем присутствие войск Лотаря. Вскоре после окончания схизмы, начался спор с Абеляром. Абеляр был рационалист, Бернард – мистик; Абеляр думал, что учение христианское должно пройти чрез разум, чтобы сделаться пригодным предметом веры, а Б. требовал, чтобы оно сразу воспринималось верой чрез акт воли; у Абеляра вера означала разумное убеждение, у Б. разум означал восторженное созерцание. Между этими двумя личностями столкновение было неизбежно. Но на соборе Сенском (1140), где Абеляр ожидал встретить Б. своим противником в споре, последний выступил его обвинителем. Абеляр отказался от защиты себя, и обратился с апелляцией к папе; но Б. расстроил эту апелляцию, и Абеляр в действительности был обвинен невыслушанным. Однако Петр Достопочтенный, великий аббат Клунийский, с которым Абеляр провел последние годы своей жизни, впоследствии достиг личного примирения между двумя противниками. Быть может, величайшим, или, во всяком случае, самым поразительным подвигом, который совершил Б., была проповедь о втором крестовом походе (1146). Он довел народы Франции и Германии до необычайного энтузиазма, почти равного тому, каким охвачен был народ во время первого крестового похода; но результат весьма плохо соответствовал приготовлениям, и Б. чувствовал себя несколько смущенным в

виду полной неудачи предприятия. Весьма замечательной также была его деятельность в юго-западной Франции (1147–49), среди альбигойцев в Тулузе, хотя деятельность его не вполне увенчалась успехом и здесь. Он встретился тут с настроением, которое отчасти соответствовало его собственному и сила его личного влияния несколько ослаблена была этим обстоятельством.

Творения Б. состоят из множества проповедей, особенно на «Песнь Песней»; многих мистико-теософических трактатов, каковы – «О любви к Богу», «О степенях смирения и гордости», и проч.; «De Consideratione ad Eugenium III» (изд. Гутера, Инсбрук, 1885), – в высшей степени своеобразное сочинение; поэмы гекзаметром и ряд гимнов, еще и теперь употребляющихся в римско-католической и реформатской церквях; кроме того 490 писем, имеющих весьма большой исторический и психологический интерес. Слог его вообще натянутый, искусственный и тяжеловатый, но мысли его часто имеют неотразимую силу, поглощают всего человека, овладевают им и увлекают его с непреодолимой решительностью в одном направлении.

Лучшее издание его творений есть издание Мабильона, Париж, 1667 в 2 томах, и оно часто впоследствии перепечатывалось, напр., у Миня, в 1754, в 4 том. В этом издании содержится также и его жизнеописание, написанное его другом и учеником Годфреем. На русском языке известны его «Правила к святой жизни» в перев. с франц., Спб., 1894 (Аввы Бернарда). Из новейших биографий его наиболее замечательны: Neander, Der heil. Bernhard, Berlin, 3 d ed., 1865; и Morison, Life and Times of St. Bernard, 1863, 2 d ed. 1877.

Бернард Ментонский

Бернард Ментонский, – основатель знаменитых сен-бернардских госпиталей в Альпах, родился в Аннесе в Савойе в 923; ум. в Наварре 28 мая 1008; получил превосходное воспитание как единственный сын богатых и знатных родителей, но весьма рано порешил отречься от мира, удалился в монастырь Аостский, принял священный сан, и впоследствии назначен был архидиаконом. В Аосте, как и у себя дома, ему часто приходилось видеть невыразимую бедственность, которой подвергались паломники при переправе чрез Альпы. В одном из проходов в IX веке был устроен госпиталь; но он был разрушен, и проходы эти в то время находились во власти шайки разбойников. В 973 г. аббат Майол Клунийский, возвращаясь домой из Италии чрез Mons Jovis (гора Жу), был схвачен разбойниками и принужден был заплатить огромный выкуп. Тогда Бернард лично принял участие в военной экспедиции против разбойников, и на самом высоком и опасном месте прохода, окруженном со всех сторон вечными снегами и льдом, он основал большой благоустроенный госпиталь, и поселил в нем августинских монахов. Впоследствии он устроил еще и другой, меньший госпиталь в проходе Columna Jovis (колонна Жу), и оба эти госпиталя сохранились до нашего времени, нося имя своего основателя – Большой и Малый Сен-Бернард. Бернард был канонизован Иннокентием XI в 1681 г.

О его жизни см. Acta Sanct., 15 июня, том III , стр. 547– 564. См. также Z. Burgener, Leben und Werken d. h. Bernhard, Luzern, 1856.

Бернард, архиепископ Толедский

Бернард, архиепископ Толедский и примаг Испании, главный поборник гильденбрандовой системы папства в Испании; род. в Ажене во Франции; ум. в Испании в 1125 г.; в течение некоторого времени был солдатом, затем сделался бенедиктинским монахом, возведен был в сан аббата Сагагунского монастыря в Кастильи в 1080 г., и оказал Григорию VII такую услугу в его преобразованиях, что тот осыпал его милостями. Король Альфонс VI назначил его архиепископом Толедским, в награду за его услуги при взятии этого города от мавров; и когда он отправился в Рим, в 1087 г., для получения паллиума, папа Урбан II назначил его приматом испанской церкви. Он возобновил, с удвоенной энергией, свои старания в деле преобразования церкви по плану Григория, но этим возбудил против себя бурю противодействия; тем не менее, он настоял на своем. Среди его реформ было введение в Испании римской литургии вместо мозарабской. Это был человек воинственного характера, в доказательство чего можно упомянуть о том, что он набрал войско, которое намеревался двинуть в крестовый поход в Палестину; но папа Пасхалий II запретил ему и всем испанцам, под страхом отлучения, предпринимать такое дело.

Бернард Ботонский

Бернард Ботонский, род. в Парме, в начале XIII века; изучал законоведение в Болонье; сделался там профессором и каноником; отправился в Рим, и в течение многих лет занимал видное положение при папском дворе, но возвратился на профессорскую должность в Болонье; ум. в 1266 г. Он известен как автор так называемой *Glossa ordinaria* к декреталиям Григория IX, изданной, вероятно, в 1240 г.

Бернард Клавдий

Бернард Клавдий, так называемый «бедный священник», один из благочестивейших людей римско-католической церкви в течение XVII столетия, всей своей жизнью показавший, какую энергию может проявлять склонный к романтизму характер, когда поддается глубокому влиянию религии; род. в Дижоне, в 1588 г.; ум. в 1641. Сын юриста, он и сам изучал законоведение, и в течение некоторого времени вел распущенную жизнь, но вследствие бывшего ему видения его умершего отца сразу переменил образ жизни, сделался священником, и поселился в Париже, где отличался необычайным самоотвержением и филантропией; все, что у него было, он раздал бедным, включая и наследство в 400,000 франков; всю свою жизнь проводил в проповедничестве и посещении бедных и больных, не брезгуя и самыми омерзительными болезнями. За все это он пользовался всеобщей любовью, и был канонизован не папой, а народом.

Из очерков его жизни см. особенно его биографию Лемперера.

Бернард Клунийский

Бернард Клунийский (не нужно смешивать с его соименником и современником, Клервосским), род. около половины XII века в Британии; ум. в Клуни. О жизни его ничего неизвестно, и однако память его неизгладима. Он был автором сочинения «О презрении к миру», латинской поэмы почти в 3,000 строк, посвященной его аббату, Петру Достопочтенному (умершему в 1156 г.), генералу бенедиктинского ордена. Это была горькая сатира на испорченность века, но она начинается описанием мира и славы на небе, и эта часть поэмы столь изящна, что возбуждала всеобщий восторг. Самое раннее издание этой поэмы сделано было Матвеем Флацием, в собрании других поэм, в котором также высказывается требование преобразования церковных дел, и после этого издавалась пять или шесть раз. Дублинский архиепископ Тренч издал 96 строк из нее в своей «Священной латинской поэзии», и эти извлечения потом вошли даже в общее употребление в Англии.

Бернский синод

Бернский синод – под этим названием известен первый реформатский, состоявшийся в Берне, синод, в 1532 г. На синоде присутствовало 220 членов духовенства страны, и он продолжался с 9 по 13 января включительно, во главе с Капитоном. На синоде составлено было «пасторское руководство» и «церковная директория», отличающиеся, даже среди памятников реформации, своей силой и помазанностью, теплотой, искренностью, простотой и практической мудростью. Акты синода официально изданы были в Базеле, в 1532 г., и затем перепечатывались в 1728 и 1775 г. Частные издания их, с подлинным и новейшим текстом, сделаны в Базеле, в 1830 г.

Бернский спор

Бернский спор занимает видное место среди многих споров, конференций и собеседований, которые происходили в Германии в период реформации. Долго реформация делала очень медленные успехи в Берне: как характер народа, так и образ его жизни, делали его мало восприимчивым к новым идеям. Но, как скоро образовалась евангелическая партия, ревнивость и заносчивость римских католиков немедленно довели дело до смуты. По обычаям того времени, сделана была попытка уладить дело посредством публичного спора, и 21 мая 1526 г. такой спор состоялся в Бадене, перед большим и блестящим собранием. С римской стороны говорили: Фабер, Экк, Мурнер Люцернский; с евангелической – Эколампаций. Поражение последней партии было неизбежно, и дело реформации могло совершенно погибнуть в Берне, если бы римская церковь, своим насильственным и заносчивым способом пользования своей победой, не вызвала реакцию, которая через два года оказалась роковой для ее дела. 7 января 1528 г. состоялся новый спор в Берне, и продолжался до 26 января. Приглашенные на него римские сановники и знаменитости отказались. Со стороны протестантов говорили, кроме бернских проповедников Кольба и Галлера, Капитон и Эколампаций. Собрание было весьма многочисленное, и на нем признано было десять догматических положений чисто протестантского свойства, и они подписаны были большинством присутствовавшего духовенства. 7 февраля 1528 г. издан был эдикт о реформации. Месса была отменена, иконы удалены из церквей, епископская власть уничтожена, и проч., и реформация была введена окончательно без всяких насилий или смятений.

Акты этого спора были изданы в Цюрихе, в 1528, затем в 1608 и 1701 гг. См. также «Десять бернских тезисов», у Шаффа, *Creeds*, vol. III, p. 208 и сл.

Бероз

Бероз – известный халдейский жрец-писатель; по свидетельству Синкелла, род. во времена Александра Великого, жил от 330–260 г. до Р. Хр. И. Флавий (Contra Apion. 1, 19) говорит о нем, что это был халдей, хорошо знакомый со всеми науками, писал об астрономии и философии халдеев, причем в основу клал всегда самые древние свидетельства. О потопе он рассказывал совершенно похоже на Моисеево повествование, причем изложил и период от Ноя до Набополассара, отца Навуходоносора (И. Флавий смешивает здесь Набополассара с Набонассаром, как и в другом месте – Древн. 10, 11, 1 – отца Навуходоносора называет также Навуходоносором). В третьей книге своего сочинения Χαλδαϊχα Бероз, наконец, доводит историю Навуходоносора до Кира. Из того, что Бероз, как сказано, был не только историком, но и астрономом, некоторые предполагали, что тут разумеются два различных лица одного и того же имени, но без достаточного основания. К написанию этого, довольно кратко изложенного И. Флавием творения, побудил Бероза подготовленный Александром и совершенный Диодолами переворот во всех политических отношениях в Азии и Египте. После того, как европейские династии утвердились в древних царствах Вавилонии и Египте, после того, как под именем эллинизма наступило известное смешение эллинских и восточных элементов, для мыслящих умов стала очевидной необходимость собрать предания прошлого, чтобы оставить живущим при совершенно других условиях потомкам возможно верное изображение прошлых времен. Да и новыми греческими властелинами без сомнения чувствовалась потребность сделать доступной и понятной для греческих читателей многовековую историю только что покоренных народов. Вот почему почти в одно и то же время Манефон посвятил в Египте своему царю Птоломею Филадельфу «Историю древнего Египта», а Бероз в своем сочинении, под заглавием «Халдейская история», предложил историю древней Халдеи своему селевкидскому повелителю Антиоху Сотеру (280–261). К сожалению, от этого

сочинения дошли до нас лишь отрывки, притом часто в искаженном виде, у Евсевия и Синкелла, у которых можно находить также извлечения из Бероза, сделанные Аполлодором Афинским (ок. 140 г. до Р. Хр.), Александром Полигистором (ок. 80) и Авиденом.

В первой книге сочинения Бероза, насколько позволяют заключать сохранившиеся фрагменты, содержатся мифические рассказы о первоначальном творении, о положении и плодородии Вавилонии, и особенно о рыбо-человеке Оаннесе, которому Вавилония обязана была своей культурой. Во второй книге Бероз переходит, собственно, к халдейской частной истории, причем, время до Набонассара разделяется на до-потопный и после-потопный периоды. Для первого периода назначаются изумительно высокие цифры (сары по 3600 лет, неры по 600 и соссы по 60 лет). Согласно с еврейским повествованием Бероз признает существование десяти до-потопных царей (в книге Бытия – патриархов): Алора, Алапара, Алмелона, Амменона, Амегалара, Давония, Едорапха, Амемфсина, Отиарта и Ксисутра, которые вместе жили 120 сар – 432,000 лет. При Ксисутре произошел всемирный потоп. Кронос во время сна явился к Ксисутру и объявил ему, что в 15-й день месяца Дазия люди будут поглощены потопом; поэтому он должен начало, средину и конец всех вещей занести в писания (клинопись) и положить в солнечном городе Сиппаре, затем построить корабль и войти в него со своими родственниками и ближайшими друзьями. Когда потоп прошел, Ксисутр три раза выпускал птиц. Только в третий раз они не возвратились, и тогда Ксисутр вышел из корабля, принес жертву, но затем внезапно исчез, будучи взят на небо. Корабль остановился на Кордиейской горе в Армении, где еще и теперь есть остатки от него, так что некоторые соскабливали с него земляную смолу и пользовались ею, как целебным средством против болезней. Время жизни первых после-потопных царей все еще, по крайней мере вначале, остается чрезвычайно продолжительным; оно уменьшается, однако, до обыкновенной продолжительности царствования человеческих царей по мере того, как приближается хронологически лучше известное время.

Это особенно нужно сказать о второй после-потопной династии Мидийской, основателем которой называется Зороастр. Александр Полигистор прямо свидетельствует, по Берозу, что только при этом царе прекращается летосчисление по круглым числам сар, нер и сосс, и началось счисление обычными солнечными годами. Но и в царствование 86 царей первой после-потопной династии счет ведется, хотя и не по сарам, но все-таки по нерам и соссам; так например царствование Евексия определяется в 4 неры, царствование Хомасбела в 4 неры и 5 сосс. Все время царствования 86 древних халдейских царей, от потопа до мидийского завоевания, определяется в 34,090 лет. После них следовали 8 мидийских царей, которые завоевали Вавилон и держали его под своим игом в течение 224 лет; затем следуют 11 царей неизвестного происхождения без указания продолжительности их царствования; затем 49 халдейских царей, царствовавших вместе 548 лет; 9 арабских князей – 245 лет; 45 ассирийских – 526 лет; наконец, Фул и его преемники до Набонассара также без обозначения времени царствования.

С туземного вавилонского царя Набонассара (747 г. до Р. Хр.) Бероз начинает свою третью книгу. В качестве достаточного основания для того, чтобы сделать царствование этого царя поворотным пунктом в халдейской истории, сам Бероз указывает на тот факт, что Набонассар приказал собрать данные о делах своих предшественников, но только для того, чтобы, подвергнув их уничтожению, тем самым заставить вести счет нового времени от него самого. Вследствие этого, вся предшествующая история теперь сделалась неуверенной; но с этим связывалась и та выгода, что записи впоследствии делались тем тщательнее, следствием чего было лишь то, что так называемый Канон Птолемея мог приводить астрономические наблюдения только из новой эры Набонассара, а не из прежнего времени. Впрочем, Бероз, несмотря на это, не вполне был лишен источников касательно предшествующей эпохи, так как именно халдейской жреческой касте не особенно трудно было спасти от разрушительной ярости Набонассара, по крайней мере, списки с древних

документов. Набонассар же, или, как он называется в халдейском Каноне, Набонадий, был первым из тех 19-ти царей, которые царствовали до Кира в Вавилоне, и время царствования которых определяется в 209 лет. От не особенно точных сообщений Канона свидетельство Бероза очень выгодно отличается тем, что он полнее приводит тех правителей, которые стояли у кормила правления лишь краткое время. Затем Бероз составил отдельный список ассирийских верховных царей, которые не всегда сами управляли Вавилоном; между тем как Канон ограничивается лишь перечислением вавилонских правителей, не обращая внимания на то, были ли они независимыми властелинами, или находились под властью ассириян. Первое имя, в котором совпадают Птоломей и Бероз, есть Билиб в Каноне или Елиб, который, по Берозу, следовал непосредственно за (позднейшим) Меродахом Баладаном, упоминаемым также и в 4Цар.20:12, после того, как он умертвил этого своего предшественника. Елиб, с своей стороны, по Берозу, был низвергнут Сеннахиримом, который затем поставил своего сына Асордана (Апаранадия в Каноне, Асур-Надим-Сун по надписям) вице-царем над Вавилоном, представлявшим собою в это время ассирийскую сатрапию, пока ассирийский сатрап в Вавилоне Набополассар не поднял с успехом знамя восстания и не нанес ассирийскому царству, с помощью мидянина Киаксара, в 606 г., поражение, приведшее его к полному крушению. Основанное Набополассаром ново-халдейское царство (царями которого были Навуходоносор, Евил Меродах, Нериглиссар, Лаборосоарх и Набонид) продолжалось 95 лет, пока Кир Персидский не покорил себе Вавилонию.

Если сообщения Бероза проверить другими древними свидетельствами, особенно библейским, то вместе со Смитом нужно сказать, что «между библейским сказанием и рассказом Бероза и клинописи есть несомненная историческая связь». Не нужно только упускать из вида, что записанное Берозом, как и сохранившееся в клинописях предание всецело проникнуто политеизмом. Очень сходной с рассказом Бероза о творении оказывается куфитская легенда о творении. Как мало Бероз,

даже в рассказе об Оаннесе и рыбо-людях, руководился просто субъективной фантазией, как верно он воспроизводил лишь то, во что веровали его языческие соотечественники, это доказывают, напр., приводимые у Смита снимки с скульптурных изображений Оаннеса из Нимрода; подобные же составные существа находятся и на одном вавилонском цилиндре. С рассказом Бероза о потопе близко сходятся как клинописное повествование, так и библейское (Ксисутру Бероза соответствует даже и по имени – Газизадра в сказании об Издубаре, Ной в Св. Писании; Арарату тут соответствует гора Низир, лежавшая к востоку от Тигра, и т. д.). Впрочем, есть немало и разностей, так что «ни один из этих различных документов не списан непосредственно с другого» (Смит). По мнению И. Флавия, Бероз говорил и об Аврааме, хотя и не называя его по имени, в словах: «в десятом роде после потопа жил у халдеев праведный, великий и в звездочетстве опытный муж». Вообще, новейшие открытия в клинописях настолько подтверждают свидетельство Бероза и в других отношениях, что приходится тем более сожалеть о том, что его творения дошли до нас лишь в незначительных отрывках.

Берсье

Берсье, Евгений, реформатский проповедник в Париже (род. 5 февраля 1831 г., ум. 18 ноября 1889 г.), потомок французских эмигрантов, получивший вследствие своей просьбы опять права французского гражданства. Берсье посещал женевскую коллегия, пробыл некоторое время в Соедин. Штатах, в 1850 г. возвратился в Женеву, где он изучал богословие в свободной «богословской школе». В 1855 г. он был призван в Париж в качестве помощника проповедника; с 1858 г. состоял проповедником в церкви Тетбутской, вместе с Прессансе и Фишем. Вскоре он сделался самым знаменитым проповедником свободной церкви. Что касается его проповедничества, то оно отличается глубоким знанием людей, особенно быстрым проникновением в нужды и недостатки нашего времени, для исцеления которых он указывает на Евангелие Христа, как на единственно действительное средство. Речь его ясна, чужда всяких украшений, но отличается замечательной силой. «Беседы Б., говорит один из его русских переводчиков, производят и своим простым содержанием, и мастерским изложением одно из самых глубоких впечатлений на читателя, удивительным образом проникая в него и невольно овладевая его настроением. Касаясь в своих беседах вопросов более нравственных, чем догматических, Б., хотя и принадлежит к представителям реформатской церкви, повсюду остается на нейтральной почве евангельского учения, общего всем христианским церквям востока и запада». Во время осады Парижа, он стоял во главе протестантских военных диаконов, и получил за это крест Почетного Легиона. В публичных лекциях, которые он тогда читал, он обнаружил пламенную ненависть к немцам. Новые обстоятельства, в которые после войны вступила национальная и религиозная жизнь Франции, мало-помалу произвели большую перемену в убеждениях Берсье. Дотоле убежденный приверженец индивидуалистических идей Вине и ревностный защитник свободной церковности, он впоследствии стал все больше ценить принцип солидарности

также и в религиозной жизни, и чувствовал склонность к идее национальной церкви, что он особенно ясно выразил на национальном соборе (в 1872 г.). Свои новые воззрения он начал проводить в новой общине, которую он основал, с 1866 г, в такой важной части города, как Елисейские поля, и которую он упрочил чрез построение собственной церкви De l'etoile, после чего (в конце 1874 г.) уволился от должности проповедника в часовне Тетбутской. В этой новой церкви, около него вскоре стал собираться богатейший аристократический класс парижских протестантов. Берсье ввел там (1874 г.) новую литургию (по преимуществу, по образцу англиканской литургии); в 1877 г. он открыто вступил в реформатскую национальную церковь, и первая его проповедь была о церкви, где он решительно отвергает индивидуалистическое понятие о церкви, как несостоятельное. «Церковь отнюдь не есть свободное соединение обращенных или исповедников, – она есть учреждение Божие, которому поручены проповедь слова Божия и совершение таинств, и назначена обнимать собою не просто отдельных верующих, но целые семейства и народы». Вследствие этого у него завязалась горячая полемика с профессором Астье в Лозанне, ревностным приверженцем индивидуализма Вине. Проповеди Берсье, в 7 томах, весьма широко распространены и переведены почти на все европейские языки; на русском языке они выходили по частям в двух переводах, из которых один принадлежит Забелину, а другой, более полный, протоиерею А. П. Мальцеву (I-IV т., 2 изд. в 1890–96 гг.). Из других его сочинений можно отметить ряд лекций «О царском достоинстве Иисуса Христа» (1881).

Бертольд, апостол Ливонии

Бертольд, апостол Ливонии, сначала аббат Цистерцийского монастыря в Локкуме; в 1196 г. был посвящен архиепископом Бременским в сан епископа, и сделан преемником Мейнгарда, первого миссионера и епископа ливонцев. Он держался совершенно иной политики, чем его предшественник, потому что старался не только обращать, но также и подчинять себе язычников. С этой целью он собрал в Нижней Германии крестоносное войско, сел на суда в Любеке, и отплыл к устью Двины. Там он дал битву летам, одержал победу, но был убит 24 июня 1198 г.

Бертольд Регенсбургский

Бертольд Регенсбургский, – один из видных церковно-религиозных деятелей и проповедников средних веков (род. в Ратисбонне, около 1220 г.; умер там же, 14 декабря 1272 г.), по вступлении в орден францисканцев, был рукоположен в сан священника; в 1252 г. отправился в путешествие, в качестве странствующего проповедника, по Баварии, Эльзасу, Швейцарии, Австрии, Богемии, Моравии и Силезии, собирал огромные массы народа повсюду, где только был, причем обращался к народу с проповедью, как в церквах, так и в открытом поле. По временам слушать его восторженные проповеди собиралось до 20,000 народа, который называл его «сладкоречивым Бертольдом». Он сильно бичевал пороки своего времени и смело восставал против легкомысленных продавцов индульгенций и крайностей римско-католического культа.

См. полное издание его проповедей Пфейфера и Штобля в Вене, 1862–80, в 2 томах. Его биография написана Штромбергером в 1877 г.

Беф-Орон

Беф-Орон – название двух мест, «Верхнего» и «Нижнего» Беф-Орона (Нав.16:3,5), верстах в пять один от другого, на противоположных сторонах ущелья или узкого прохода, теперь отличающихся подобным же образом и называемых Бейт-Ур эт-Тахтаи Эл-Фока. Верхний превосходно расположен на вершине горного отрога; но Нижний имеет больше значения. Оба они теперь необитаемы. Города эти лежали на пограничной черте между Вениаминовым и Ефремовым коленами, и причислялись к последнему (Нав.21:22). Они лежали на дороге из Гаваона в Азеку и филистимскую равнину. Чрез проход между ними бежали аморреи после Гаваонской битвы (Нав.10:10 и сл.). Соломон укрепил оба эти места (3Цар.9:17; 2Пар.8:5). Иуда Маккавей имел там две битвы (1Мак.3:16 и сл.; 1Мак.7:39 и сл.) и там именно было окружено войско Цестия Галла и почти совершенно уничтожено (И. Флавий, Война 2, 19, 8). Во времена Евсевия и Иеронима, оба Беф-Орона были небольшими деревнями. С того времени эти местности, по-видимому оставались неизвестными до новейшего времени, когда их посетил, исследовал и описал Робинсон (в 1838 г.).

Бефсан

Бефсан («дом покоя») – библейский город в уделе Манассии (Нав.17:11); господствовавший над входом в долину Изрееля, где она выходит к долине Иорданской. Он лежал на пути из Иерусалима в Дамаск, верстах в пяти от Иордана, оставался в руках хананеев до времен Давида; там вывешен был труп убитого Саула и его сыновей (Суд.1:27; 1Цар.31:10). При Соломоне он составлял часть одного из 12 продовольственных округов (3Цар.4:12). Греки называли его Ниссой, или Нисой, в честь Диониса (Вакха), вероятно, вследствие его превосходного вина; но более он известен был под названием Скифополя, города скифов (2Мак.12:29 и сл.), потому что во второй половине VII века до Р. Хр. на эту местность сделали нашествие скифы на своем пути в Египет, причем некоторые из них поселились и в Бефсане. Этим обстоятельством объясняется, почему город считался неиудейским, нечистым (2Мак.12:30; И. Флав., Война, 2, 18, 1, 3, 4; Жизнь, 6). Впоследствии Б. принадлежал к Десятиградию, и там Александр Ианней заключил союз с Клеопатрой (И. Флавий, Древн. 18, 13, 2). Скифополь сделался епископской кафедрой. Теперь он называется Бейсаном, и изобилует интересными развалинами храмов, большого театра, римской арки, и около него вообще много древних гробниц.

Библиография

Библиография – с греч. «книгописание». Библиографами в древности назывались переписчики книг; после изобретения книгопечатания слово Б. постепенно изменило свой первоначальный смысл «книгописания» на «книгописание», литературное же право гражданства этот термин получил лишь в середине XVIII в. во Франции. – Б. занимается описанием книг как печатных, так и рукописных (равно карт, планов, эстампов, гравюр и проч.). Так как книга может представлять интерес в самых разнообразных отношениях (как слово науки как произведение литературное, как памятник языка и письма, как произведение типографского станка и наконец просто как ценность, которую требуется охранять или предлагается купить), то и область «книгоописания» почти безгранична: к Б. относятся и простые перечни книжного имущества (каталоги библиотек, типографий и книжных магазинов), и палеографические описания, и исторические словари писателей, и систематические указатели к отдельным отраслям знания с научною оценкою предлагаемого материала. Так. обр., начинаясь с простого инвентаря, Б. в идеальной своей постановке переходит в историю литературы и в «энциклопедию» той или другой науки. – Б. инвентарного характера явилась вероятно вместе с первым собранием книг. Отцом Б., как системы, считают Каллимаха (III в. до Р. Х.), который составил «Таблицы прославившихся во всякой отрасли знания и того, что они написали». Вполне научную постановку Б. получила лишь в новое время, – отцом новейшей Б. считают Геснера (XVI в.).

1. Богословская библиография на Востоке. Для христиан. богословов первыми «книгами», подлежащими «описанию», были книги Св. Писания, и первым библиогр. трудом было определение канона свящ. книг, с отделением $\acute{o}\mu\lambda\omicron\upsilon\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\alpha$ и $\nu\acute{o}\theta\alpha$. С развитием «богословской» литературы, и особенно с расцветом ее в IV в., должны были появиться и в собственном смысле «богословские» библиогр. труды. Блаж. Иероним,

путешествовавший на восток для изучения греческой богословской литературы, был первым богословом-библиографом в строгом смысле этого слова. Его «Liber de viris illustribus», наз. иначе «Catalogus scriptorum eallesasticorum» лег в основу западной богословской Б. нового времени. Но вообще, библиогр. литература в древнее время была небогата как на востоке, так и на западе. – Для ознакомления с богословской литературой греки считали более удобным составлять вместо библиогр. указателей к творениям отцов сборники выдержек из этих творений (σειραί, catenae). Даже «Библиотека» патриарха Фотия (ἀπογραφὴ καὶ συναρίθμησις τῶν ἀναγνώσμενων ἡμῖν βιβλίων): – труд библиографический с обильными выдержками из книг – своим происхождением обязана была лишь случаю (просьбе друга автора Тарасия сообщить, что прочитано было в его отсутствие в ученом кружке Фотия). «Филологи» византийского периода (Арефа Патрский, Максим Плаиуда, Мануил Мосхопул, Свида и др.) занимались почти исключительно светской – классической литературой. Сохранившиеся каталоги монастырских библиотек не представляют из себя ничего более простых инвентарей. Таковы каталоги Патмосской библиотеки (1201, 1355 и 1382 гг.), каталоги частных библиотек в Константинополе и Родосто (к. XVI в.), составленный Хрисанфом Нотарием общий каталог рукописей, хранящихся в разных афонских монастырях (нач. XVIII в.). Святоотеческий, а, равно, и византийский период греческой богословской литературы имеет Б. лишь с XVII в., когда появились труды Галландия, Фабриция, Каве и др. (см. «Патрология»). Новейший обзор византийской литературы принадлежит Крумбахеру (Gesch. der. Byz. Litteratur, 2 Aufl. Münch, 1897). Для средневекового периода существует труд Сафы («Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη»), – Б. общая, а не специально богословская. Для новейшего периода также нет специально богословской библиографии, а существуют лишь общие. Таковы: «Ἐπιτετμημένη ὑπαρίθμισις τῶν κατὰ τὸν παρελθόντα αἰῶνα λογίων Γραικῶν» Димитрия Прокопия Памперей (нап. в 1721 г., изд. у Фабриция – Bibl. Gr., t. XI), Ελληνικὴ βιβλιοθήκη Анфима Гази (Венеция, 1807), Νεοελληνικὴ βιβλιοθήκη Андрея

Пападопуло *Врето* (в 2 томах, Афины, 1854–57) и *Νεοελληνική βιβλιοθήκη* вышеупомянутого *Сафы* (Афины, 1868). Еще более важны труды *Леграна* (E. Legrand): «*Bibliographie hellénique... aux XV et XVI siècles*» (t. I–II, Paris, 1885) и «*Bibliogr. hellénique du XVII siècle*» (t. I–IV, Paris, 1894–96). Здесь же должны быть указаны описания греческих рукописей, хранящихся в современных библиотеках, каковы напр.: «Систематическое описание рукописей Московской Синодальной библиотеки», архим. Владимира (М., 1894), Имп. Публичной – Муральта (Спб. 1840 и 1864), «*Ἱεροσολυμική βιβλιοθήκη*» А. Пападопуло Керамевса, (t. I–IV, Спб., 1891–1897), его же *Κατάλογος χειρογράφων τῆς ἐν Ζμύρνῃ βιβλιοθήκης*. (Смирна, 1877); его же «*Ἐκθεσις παλαιογραφικῶν καὶ φιλολογικῶν ἐρευνῶν ἐν Θράκῃ καὶ Μακεδονίᾳ*» (Константиноп., 1886) и др. Богословская литература не-греческого Востока в свое время была очень богата, но библиогр. изучение ее началось лишь в позднейшее время, когда в восточных монастырях Сирии и Египта, и особенно в Нитрийских монастырях, были открыты богатейшие сокровища сирских, эфиопских и коптских рукописей, которые поступили затем в европейские библиотеки, преимущественно, в Британский Музей, хотя некоторые библиографии восточной литературы появлялись и ранее. Древнейшая Сирская Б. принадлежит несторианскому митроп. *Abhd-isho* (Hebedjesu, ed. ab Abrahamo Ecchelensi под загл. «*Tractatus, Gentbens catalogum chaldaeorum tam ecclesiasticum*», Romae, 1653). Особенно важны библиогр. труды: *Assemani*, *Bibliotheca orientalis Clementini-Vaticana* (t. I–III, 1–2, Romae, 1721), и каталоги сирских рукописей Национальной Парижской Б-ки (*Zotenberg'a*) и Британского Музея (*Wright'a* I–III. Lond., 1872); новейший библиографический компендиум – *Wright*, *A short history of Syriac literature* (London, 1894). – Б. древней литературы христианского Египта содержится также в каталогах и описаниях коптских и эфиопских рукописей *Wright'a*, *Dillmann'a* и др.; очень важен указатель *Jolowicz'a* «*Bibliotheca Aegyptiaca*» (Lpzig, 1858). (См. также под сл. «Абиссиния»). – Главнейшие труды по Армянской библиографии: К. *Патканов*, «*Catalogue de la littérature arménienne depuis le commencement du IV siècles jusque vers milieu*

du XVII (в *Melanfes asiatiques*», Спб., 1860); Броссе, «Каталог книгам Эчмиадзинской библиотеки» (Спб., 1840); Мурье, «La bibliotheque d'Edschmiadzine et les manusxrits arméniens» (Тифлис, 1895); «Catalogue des livres de l'imprimerie Armenienne de Saint-Lazar (Venise, 1858); «Catalogue ger Mechitaristen Buchdruckerei zu Wien (Wien, 1853. См. также «Армения»). – Грузинская Б.: *Fr. C. Alter, Ueber georgianische Litteratur* (Wien, 1798); Цагерели, «Сведения о памятниках грузинской письменности» (СПб., 1886); его же, «Каталоги груз. рукописей монастыря св. Креста близ Иерусалима и Синайского монастыря» (Спб., 1888. Прав. Пал. Сборн., вып. 10); Аладов, «Список грузинск. нам., нах. в Киеве» (Тр. V арх. съезда, М., 1887). – Следующие библиогр. работы обнимают литературу всего Востока вместе с ориентологией: *Brockhaus, F. A., Bibliografie für Linguistik und orientalische Litteratur* (Lpz., 1856–58); *Hottinger, Joh. H., Promptuarium sive Bibliotheca Orientalis* (Heidelb., 1858); *Biblio* в «Bulletin du Bibliophile, publ par Techener», Paris, 1840; *Zenker, J. Th., Bibliotheca Orientalis* (Leips., 1846–61); *Catalogue des msp. et xylographes orientaux de la Bibl. Imperial Publique de St.-Petersbourg* (S.-Ptrsb., 1852); *Müller, A., Bibliogr. orient.*, I-XII B. Berl., 1892–99.

2. Богословская библиография на Западе. Западная богословская литература не имела Б. до XVI в., если не считать папских *indices librorum prohibitorum*, отрывочных библиогр. сведений, встречающихся у агиологов и историков монаш. орденов (каковы *Staphanus de Salanhaco, Joannes Columna* – 13 в., *ton. Le Gros, Nic. Cantlow, Laur. Pignon, Ioan. Bathalier, Bononius Mombritius, Ioan. Gielemans* и др. – 15 в.) и перечневых каталогов средневековых библиотек (см. *Gottlieb, Ueber Mittelalt., Biblioth.*, Lpz., 1890). После бл. Иеронима здесь был продолжительный перерыв в развитии Б., что видно из того, что в основе богословских библиографий XVI в. полагался вышеназванный «каталог» Иеронима. Пока богословская литература была небогата, западные библиографы чаще давали обзоры всей богословской литературы, не ограничивая себя рамками выбранного периода времени, языка или какой-либо богословской специальности. Таковы (в хронолог. порядке):

Ioann de Heidenberg, cognom. *Tritthemius*, De scriptoribus ecclesiasticis sive illustribus in ecclesia viris (1-oe изд., Moguntiae, – 1494); *Bellarminus*, De scriptoribus ecclesiasticis (Romae, 1613); *Alb. Miraeus*, Bibliotheca ecclesiastica (Bruxell., 1613); *Mart Lipenius*, Bibliotheca Real is Theologica (Francof., 1685); *Guill Cave*, Chartophylax Ecclesiasticus. Scriptores ecclesiastici. (Lond., 1685); *ero* же Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria (London. 1688–89); *L. Ellies Du Pin*, Nouvelle bibliotheque des authors ecclesiastiques... tom. I–XIX (Paris, 1698–1704, продол. *Goujety* t. I–II, Paris, 1736); *Olearius, G.*, Bibl. scriptorum ecclesiasticorum, t. I–II (Ienae, 1711); *Alb. Fabridus*, Bibliotheca Ecclesiastica (Hamburg, 1718); *Ceillier, Remy*, Histoire generate des auteurs sacres et ecclesiastiques, t. 1–19 (Paris, 1729–54); *Walchius, G.*, Bibliotheca Theologica selecta, 1.1–IV (Ienae, 1757–65). Но наряду с первыми общими богосл. библиографиями являются и специальные, которые с ростом богословской литературы получают перевес над первыми. Таковы: по библейской науке – *I. Zanachius* (1591), *Aug. Rocca* (1594), *Will. Grow* (1668), *Mayerus* (1709), *Aug. Cabinet* (1722–28), *N. Alardi* (1725), *Le Long* (1732) и др.; по литературе о папстве – *I. Gee* (1624), *Aug. Oldoinus* (1676), *Fr. Peck* (1735), по гомилетике – *Ephr. Praetorius* (1711), *I. Schuderoff* (1797), по нравств. богословию – *Io. Fr. Mayerus* (1705) и др. Современная богословская Б. на западе очень богата. Здесь мы укажем лишь общие обзоры богословской литературы. Важнейшие из них: *H. S. I. Hurter*, Nomenclator litterarius recentioris theologiae catholicae, theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos. (Т. 1–1564–1663, II – 1664–1673, III – 1674–1894, IV – 1109–1563, Insbruck, 1892–99); *D. Gla*, Systematisch-geordnetes Repetorium der katholisch-theologischen Litteratur, Band I. (Paderborn, 1895); *I. F Hurst*, Litterature of theology; classified bibliography of theological and general religious literature (New-York, 1896); *At, et Aug. Backer*, Bibliothèque des cerivains de la Compagnie de Jésus, t. I–VII (Leodii, 1869–76: нов. изд. в 5 тт., Bruxell, 1890–94); *Fr. Perennes*, Dictionaire de Bibl. catholique depuis la naissance du Christ, t. I–V (Paris, 1858–60); *Zuchold*, Bibliotheca Theologica (evangel. Theol. in Deutschland, Gotting., 1862–63); *G. Brunet*, Curiosites theologiques (Paris,

1861); G. Winer, Handbuch der theolog. Literatur. (Lpz., 1838–40). Необходимо упомянуть о трудах не специально библиографических, но с богатейшими библиогр. указаниями. Таковы: богословские энциклопедические словари, – важнейшие из них: *Herzog – Plitt-Hauck*, Real-Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche (2 изд. Leipz., 1877–1886, 3 изд. вышли первые в тт., 1896–1900), *Wetzzer und Welte*, Kirchenlexicon, 12 t. Freib., 2-е изд. 1882–1901; биографич. словари, – важнейшие: *W. Smith and H. Wace*, A dictionary of Christian biography I-IV (London, 1882) и *Fuller*; и богословские энциклопедии, каковы: *Heinrici*, Theol. Encycl. (Friburgi, 1892); *Hagenbach*, Encycl. u. Methodologie der Theol. Wissensch. (10 изд., Бр., 1880); *Lange*, Grundr. d. theol. Encyclop. (Heidolb., 1877); *Staudenmayer*, Encycl. d. theol. Wissensch. (2 изд., Mainz, 1840) и др. – Для текущей богословской литературы существуют периодические издания библиогр. содержания. Особенно важны: *Theologischer Jahrsbericht* (с 1882 г. изд. Punier и Lipsius, в настоящее время Н. Holtzmann и G. Kruger; ранее с 1866 г. под тем же названием издавал библиогр. ежегодник Willi Hauck), ежегодно дающий систематический полный обзор богословской литературы не только западной, но иногда и восточной (греческой и русской); *Theol. Litteratur-Zeitung*, изд. Ад. Гарнаком и Шюером (с 1876 г. по наст. время) – 26 №№ в год; *Theolog. Litteratur-Blatt*, под ред. Хр. Лютардта (с 1880 до наст. врем., ранее с 1866 издавался Рейшем) – еженедельно; *Theolog. Litteratur-Bericht* осн. Eger'ом (в 1877 г.); *Litter. Rundschau f. d. katol. Deutschl. Pfleiderer* (с 1892) и *Litter. Rundschau für d. Evangelische Deutschland Pfleiderer'a* (с 1892) и *Litter. Rundschland f. d. katol. Deutschl. Holtzberg'a* (с 1875). Из старых изданий заслуживают упоминания: *Bibliographie catholique* (с 1842), *Theolog. Anzeiger'ti Butsch'a* (1857) и *Vogel'n* (1861); *Bibl. Theolog. Monats-Uebersicht*, *Wohlgemuth'a* (сб 1853), *Litter. Anzeiger ftlr christl. Theologie und Wissenschaft*, v. Tholuck (1835–4 4); *Allg. litter. Anzeiger. für. Evang. Deutschland*, v. Andrea und Bachmann 1867–1 874. Весьма ценны и издания книжных магазинов, особенно «*Bibliotheca Tlieologica*» *Ruprecht'a*, издающаяся с 1830 г.; «*Theologischer Handkatalog*», herausg. v. Beck, Bertelsmann и др., (выходит 2

раза в год); также Hinrichs Halbjahrskatalog, «Mittheilungen» Teubner'a и антикварные каталоги Harassovitsch'a, Hiersmann'a, Simmel'a, Weigel'a в Лейпциге, Hirsch'a в Мюнхене, Lempertz'a в Бонне, Jacobsohn'a в Бреславле, Volcker'a во Франкфурте и др. Подробные обзоры текущей литературы даются в богословских периодических изданиях.

3. Славяно-русская библиография. Русская Б., как и вся русская литература, первоначально была исключительно духовною. Только со времени Петра Великого можно говорить о Б. специально духовной в отличие от светской – гражданской. Б., имеющая дело с литературой до Петра В., известна под названием *славяно-русской*, так как имеет в виду книги русских авторов, написанные на церковно-славянском языке. Представляя в себе громадный интерес для истории просвещения и литературы на Руси и главным образом просвещения духовного и литературы церковной, эта отрасль библиографии в настоящее время чрезвычайно богата и разнообразна. – Б. инвентарного характера явилась у нас вероятно вместе с первыми книжными коллекциями. Исторически известна перечневая роспись коллекции книг, пожертвованных князем Владимиром Васильковичем в разные церкви, записанная под 1388 г. Волынским летописцем (Летоп. по Ипат. сп., Спб., 1871, с. 608). Не сохранились, но несомненно существовали и другие каталоги рукописных собраний, так как о них есть упоминания в достоверных летописях. С конца XV в. подобная инвентарная каталогизация становится обычной (роспись книг Слуцкого Троицкого мон. 1494 г., великокн. Виленской б-ки 1510 г.), а со времени Стоглава «отписывать» все «монастыри и казны монастырские» (в том числе и книжное имущество) ставится в обязанность царским дворецким и дьякам. Со второй половины XVII в. эти описи вносились иногда в писцовые книги. Но все подобные каталоги, преследуя исключительно цели контроля, не имели ни системы, ни точности и подробности в описании книг, и не могут быть названы библиограф, трудами в собственном смысле. Поиски первого русского библиографа, которым считали то Максима Грека, то старца Евфимия, то Сильвестра Медведева и др., в

последнее время увенчались успехом. Таким приходится считать автора (вероятно, старца Германа Подольного) «Описания сборников Кирилло-Белозерской библиотеки» (изд. Н. К. Никольским в изд. Общ. Др. Письм. СХІІІ. Спб., 1897). Этот труд отличается такими достоинствами, что стоит совершенно одиноко в древней библиографии, не имея себе подобного до самого нач. ХІХ в., хотя преследует цели не научно-литературные, а церковно-богослужебные, имея в виду подробным изложением содержания книг дать возможность ориентироваться при выборе чтений на «соборе» монаст. братии, сходящейся к богослужению или на трапезу. Большое значение в истории Б. представляет эпоха исправления церковных книг. Множество вновь собранного в Москву рукописного материала (из русских степенных монастырей и с Востока) побуждало ученых справщиков в нем разобраться. Наряду с каталогами старого инвентарного типа (каковы, напр., «Опись книгам, в степенных монастырях находившимся», описи книг патр. Филарета и Никона и др. – см. «Библиогр. разыскания» Ундольского, М., 1846) в библиотечной каталогизации появилось несколько образцов подробных описаний. Таковы: составленное в конце ХVІІ в. «Оглавление Четиих Миней митр. Макария», приписываемое старцу Евфимию (изд. Ундольским, М., 1847); и найденные в рукописях оглавления творений Иоанна Златоуста, Феодорита Кирского, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина, – оглавления, необходимые для справщиков во избежание затраты труда на вторичные переводы. В конце ХVІІ в. является «Оглавление книг, кто их сложил», приписываемое Сильвестру Медведеву (напеч. в Чт. Общ. Ист. и Древн. 1846, № 3 и отдельно: М., 1846). Все эти библи. труды имели не научные, а религиозно-просветительные и церковно-практические цели.

Со времени Петра В. начинается научное исследование древне-русской письменности, особенно во вновь основанной Российской Академии, а вместе с тем появляются библиогр. труды, преследующие литературно-исторические цели. Здесь следует упомянуть труды первых наших академиков из немцев: Коля (*Introductio in hist. Et rem litter. Slavorum imprimis sacram,*

Altona, 1729), Миллера (масса библиогр. замечаний в его «Samml. Russ. Gesch», t. 1–9, St.-Petersb., 1732–64 и в «Ежемесячных сочинениях», т. 1–20, Спб., 1755–64) и особенно Шлецера (Probe russ. Anlen, 1768). В конце XVIII в. появляется капитальный библиогр. труд еп. Дамаскина (Семена Руднева): «Библиотека Российская, или сведение о всех книгах, в России с начала типографии вышедших» (изд. в Пам. Др. Письм., 1881 г.). Но настоящий расцвет славяно-русской Б. относится лишь к XIX в. В начале этого века для Б. много сделали сотрудники гр. Румянцова по собиранию памятников древней письменности. Калайдович и Строев издали несколько библиогр. трудов, из которых следует упомянуть описание рукописей (М., 1825) и старопечатных книг (М., 1829) библиотеки гр. Ф. Толстого. Кеппен в 1825 г. предпринял первое периодическое издание библиогр. содержания – «Библиографические листы» (1825–1826), в которых он поместил «Хронологическую роспись первопечатным славянским книгам». В 1829 г. снаряжена была Археографическая Экспедиция со Строевым во главе. Она осмотрела более 200 архивов и библиотек и кроме издания «актов» приготовила «Каталоги рукописям и старопечатным книгам, хранящимся в монастырских библиотеках», под назв. «Материалы для истории славяно-русской литературы» (См. Отч. о зан. археогр. ком. за 25 л. Спб., 1860). Строев имел в виду весь собранный им материал издать в виде «Библиографического словаря славяно-русс. литературы до XVIII в.», но успел напечатать лишь программу задуманного труда под заглавием: «Хронологическое указание материалов отечественной истории, литературы, правоведения до начала XVIII в.» (Журн. М. Н. Просв., 1834, № 2); заготовленный Строевым материал издан впоследствии А. Ф. Бычковым под загл.: «Библиографический словарь и черновые к нему материалы» (Спб., 1882). В 1837 г. Археогр. Экспедиция была преобразована в постоянную Археографическую Комиссию, которая до сих пор занимается библиогр. изучением славяно-русской письменности.

Российская Академия, переименованная в 1841 г. во II отделение Импер. Академии Наук, начинает издавать кроме

«Записок», «Известия» (с 1852 г.) и «Сборник» (с 1866), в которых появляется целый ряд литературно-библиографических работ. Особенно важны работы И. И. Срезневского, из которых упомянем: «Древние памятники русского письма и языка X–XIV в.» (отд. – Спб., 1855 и 1882), «Древние слав. памятники юсового письма» (отд. – Спб., 1868) , «Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках» (отд. – Спб., 1867–74). В «Записках» напечатан был и ниже упоминаемый «Обзор» архиеп. Филарета. Наряду с Академией Наук и Археографической Комиссией во второй половине XIX в. являются Археологические Общества в Петербурге (1847) и Москве (1864) и Общество любителей древней письменности в Спб. (1877); в их периодических изданиях (особенно в «изданиях», «памятниках» и «отчетах» последнего общества) дается много ценных библиогр. работ. – Кроме появления ученых учреждений со специальными литературно-библиографическими целями развитию славяно-русской Б. способствовало усилившееся в XIX в. стремление централизовать рукописный и вообще книжный материал, результатом чего явились богатые коллекции рукописей и старопечатных книг как у частных лиц (каковы: Погодин, Царский, Сахаров, Ундольский, Хлудов, Пискарев и др.), так и в учреждениях, каковы Импер. Публичная Библиотека, Румянцовский Музей, Библиотеки Духовн. Академий. В связи с этим является естественное желание привести в известность собранный материал, являются многочисленные описания старописьменных и старопечатных книг. Параллельно с этим Б. становится все более научной и всесторонней, отмечая в описываемой книге и филологическую, и палеографическую, и археологическую, и историко-литературную сторону. В развитии метода особенно большую пользу принесли «Описание русских и словенских рукописей Румянцовского Музеума.» (Спб., 1842) Востокова; «Описание славянских рукописей Московской патриаршей библиотеки» (М., 1847–8) Ундольского, и «Описание славянских рукописей Московской Синодальной библ.» (в 3 отд. и 5 кн., М., 1855–69), А. В. Горского и К.

Невоструева, – труд, служащий и поныне образцом для библиографов.

В настоящее время число трудов в области славяно-русской Б. весьма значительно. Кроме указанных особенно важны следующие. Описания церк.-слав. рукописей: Барсуков, Л., Рукописи археографической комиссии (Спб., 1882); Бычков, А. Ф., Описание церк.-сл. и русск. рукописей Имп. Публичной Библиотеки (вып. 1, Спб., 1882); Бычков, И. А., Каталог собрания слав.-русс. рукописей Богданова (в. 1–2, Спб., 1891–93); Викторов, А. Е., Каталог слав.-русс. рукоп., приобр. Моск. Публ. Муз. 1868 после Пискарева (М., 1871); его же, Собран. рукоп. Беляева (М., 1881) и Севастьянова (М., 1881); его же, Описи рукописных собраний в книгохранилищах северной России (Спб., 1890); Владимиров, 17., Обзор южно-русс. и зап.-русс. памятников письменности от XI до XVII в. (Киев, 1890); иером. Иларию и Арсений, Описание слав. рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры (ч. 1–3, М., 1878); иером. Иосиф, Опись рукописей, перенесенных из библиотек Иосифова мон. в библиотек Моск. д. академ. (М., 1882); архим. Леонид, Сведения о слав. рукописях, поступивших из Св. Троицкой Сергиевой Лавры в библиотек Троицкой дух. семинарии 1747 (Чт. Общ. Ист. и Древн., 1883–1885); Лилеев, М., Описание рукописей библиотеки Черниговской дух. семинарии (Спб., 1880); Лопарев, Хр., Описание рукописей Имп. Общ. люб. древн. письменности (ч. 1–2, Спб., 1892–93); Петров, Н. И., Описание рукописей церковно-археологического музея при Киевской дух. академии (в. 1–3, Киев, 1875–79); дополн.: Березин, В., Описание рукописей Почаевской лавры, хран. в библиотек музея при Киевской д. академ. (Киев, 1884); Нетроб, Н. И., Описание рукописей собраний, находящихся в гор. Киеве (в. I, Чт. Общ. Ист. и Древн., 1892); Прозоровский, Д., Опись древн. рукописей, хран. в музее Имп. Русск. Археол. Общ. (Спб., 1879); Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотек Казанской д. академ. (ч. 1–3, Казань, 1881–98, нач. под ред. И. Порфирьева); Еодосский, А. С., Описание 432 рукописей, принадлежащих Спб. д. академии и составляющих ее первое по времени собрание (Спб., 1894); Сахаров, И., Славяно-русские рукописи (Отд. I. Спб., 1839);

Соколов, И., Каталог обстоятельный росс. рукописям, служебным и до церковной истории касающимся, в библ. Имп. Акад. Наук хранящимся (Спб., 1818); Строев, П. М., Рукописи слав.-росс., принадлежащие Н. Царскому (М. 1836 и 1848); Титов, А., Охранный каталог слав.-русс. рукописей (в. 1–6 , Ростов, Москва, 1881–1895); его же, Рукописи, принадлежащие И. Вахрамееву (в. 1–4 , М., 1882–92); его же, Описание рукоп. Ростовского музея (ч. 1–2 , Ярославль, 1886–89); Рукописи гр. Уварова (т. 2, Спб., 1858, 1 т. не выходил); Ундольский, В. М., Описание слав. рукоп. Московской патриаршей библ. (М. 1847–48); его же, Слав.-русс. рукописи В. М. Ундольского, им самим описанные (М., 1870); Херсонский, И., Описание рукоп. Макарьевского Унженского мон. (Кострома, 1887); Шляпкин, И. А., Описание рукоп. суздальского Спасо-Евфимиева мон. (Спб., 1880); Яцимирский, А. И., Опись рукоп. собрания П. И. Щукина (М., 1887). – Описания рукописей и старопечатных книг вместе: Строев, П., Библиотека Имп. Общ. истории и древностей Росс. (М., 1845); Попов, А., Описание рукописей и книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова (М., 1872–75). – Описание ц.-слав. старопечатных книг: Каратаев, И., Хронологическая роспись слав. книг, напечатанных кирилловскими буквами 1491–1730 (Спб., 1861); его же, Описание славяно-русских книг (т. I с 1491 по 1652, Спб., 1883); Пекарский, П., Наука и литература в России при Петре В. (1–2 т., Спб., 1862); Сахаров, И., Обзор славяно-русской Б. (Спб. 1849, изд. не окончено); Строев, П. М., Описание старопеч. кн. библ. Царского (М., 1836); его же, Описание староп. кн., служащее дополнением к опис. библиотек гр. Толстого и купца Царского (М., 1841); Ундольский, В. М., Очерк слав.-русской библиографии. Вып. I. Хронологич. указатель славяно-русских книг церковной печати с 1491 по 1864 г., с доп. А. Бычкова и Викторова (М., 1871), и Я. Головацкого, (Спб., 1874); Барсуков, Е., Список книг церковной печати, хранящихся в библ. Св. Синода (Спб., 1871); Родосский, А. С., Полное описание старопечатных церковно-славянских книг библиотеки Спб. духовной академии (т. I–II, Спб. 1884–93); Гильдебрандт, Г., Перечень по типографиям и годам западно-русских изданий церковно-славянского шрифта (в «Пам. русск.

стар.» Батюшкова, т. VI); Б. книг церк. печати находится также в I т. «Опыта российской Б.» В. Сопикова (Спб., 1813).

Современные издания церковной печати указываются в каталогах синодальной книжной торговли. Некоторые труды по славяно-русской Б. имеют *научно-специальный* характер. К области богословия относятся обзоры 1) богослужебных книг, 2) книг Св. Писания, 3) свято-отеческих творений, 4) житий святых и, наконец, 5) богословских произведений наших предков полемического характера. Таковы: 1) Лебедев, А., «Описание богослужебных книг, писанных и печатных, находящихся в Московск. Арханг. соборе», (М., 1880); «Обозрение, униатских богослужебных книг» (Христ. Чт. 1865, № 6 и 10); Никольский, К., «О службах русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах» (Спб., 1885); Красносельцев, Н., «К истории православного богослужения. Материалы и исследования по рукописям Соловецкой библиотеки» (Казань, 1889); Базумовский, Д. Б., «О нотных безлинейных рукописях церковного пения» (Чт. Общ. люб. дух. просв. 1863); 2) Макарий Васютинский, «О печатных изданиях славянской Библии в России до имп. Елизаветы» (Приб. к Черн. Еп. Изв. 1870, №23); Астафьев, 77., «Опыт истории Библии в России» (Журн. М. Н. П. 1888 и отд. Спб.. 1889); 3) «Сведения о древних переводах св. отцов на славяно-русский яз. X–XV вв.» (Прав. Собес. 1859, № 11–12); Архангельский, «Творения отцов церкви в древне-русской письменности» (в. I–IV, Спб., 1888–90); 4) Барсуков, 77., «Источники русской агиографии» (Спб., 1882); Ключевский, Б. О., «Древне-русские жития, как исторический источник» (М., 1871); неизданный труд Б. М. Ундольского, «Агиологион или указатель житий и творений святых греко-русской церкви» (ч. 1–2, в рукописи Моск. публ. музея); 5) Еп. Августин (Гуляницкий), «Полемические, сочинения против латинян, писанные в русской церкви в XI–XII в.» (Тр. Киев. д. ак. 1867, № 6 и 9); Попов, А., «Историко-литературный обзор древне-русс. полемических сочинений против латинян XI–XV вв. (М. 1875); его же, «Древне-русс. полемич. сочинения против протестантов» (Чт. Общ. ист. 1878 и 1879) и «Против жидов и латинян» (там же, 1879); Цветаев, Д., «Литературная борьба с протестантизмом в

Москов. государстве» (М., 1887); сюда же относится: Сплецкий, А., «Острожская типография и ее издания» (ч. 1–2, Почаев, 1875).

4. *Русская богословская библиография.* Русская богословская Б. сравнительно молода и небогата. Все труды этого рода можно разделить на следующие группы: 1) словари духовных писателей – старейшая форма духовной Б., обнимающая всю совокупность богословской литературы, в том числе и всю литературу славяно-русскую; 2) указатели по отдельным отраслям богословского знания – сравнительно позднейшая форма, когда процесс дифференциации отраслей богословской науки завершился и 3) указатели к духовным журналам. Особую группу составляют периодические издания библиогр. содержания. Сведения о русской церковной литературе впервые даны были в сочинении Ник. Берга (протестанта), «Exercitatio historico-theologica de statu ecclesiae et religionis Moscovitae». (Holmiae, 1704–1705), но эти сведения весьма кратки и незначительны. В 1736 г. Адам Бурхард Селлий (в мон. Никодим) издал «Schediasma litterarium de scriptoribus, qui historiam politico-ecclesiasticam Rossiae scriptis illustrarunt» (Revaliae). Этот далеко не совершенный библиографический обзор был переведен на русский язык при Вологодской семинарии под именем «Каталога писателей, сочинениями своими объясняющих гражданскую и церковную Российскую историю» (М., 1815). В собственном смысле «богословской» Б. не было до начала нынешнего века, и русским богословам приходилось пользоваться общими библиографическими обзорами, вроде «Опыта исторического словаря о российских писателях» Н. Новикова (Спб., 1772), «Пантеона российских авторов» Пл. Бекетова и других. Специально богословская Б. начинается именем митроп. Евгения, которым в 1818 г. был напечатан «Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской церкви» (в 2 ч., Спб.). Это издание в «исправленном и умноженном виде» было повторено в 1827 г. (Спб., в 1828 перев. на нем. яз., Leipzig). Здесь даются подробные биографические и библиографические сведения о первых представителях русской богословской науки, с

приложением (в конце 2 т.) алфавитного и хронологического указателей. Неутомимый библиограф митроп. Евгений оставил после себя еще «Словарь русских светских писателей, писавших в России» (гораздо менее важный для Б. «богословской», переизд. несколько раз, но полностью лишь в 1845, М., в 2 ч.). Следующий фундаментальный и до сих пор ничем не замененный труд этого рода принадлежит архиеп. Филарету (Гумилевскому). Его «Обзор духовной литературы» (напеч. сначала в Учен. Зап. II Отд. Ак. Наук 1856 г. кн. 3 и отд. Спб., 1856, 2 изд. – Чернигов, 1859–63, 2 тома, 3 изд. – Спб., 1884 – с дополнениями, напечатанными автором в Черн. Еп. Изв. 1863–65 гг.) обнимает русскую духовную литературу за целое 1000-летие с 862 по 1863 г. (в 3 изд.). При такой грандиозности задачи автору невозможно было избежать пропусков. Некоторые дополнения к «Обзору» сделаны И. Чистовичем (в Изв. II Отд. И. Ак. Н., т. 6), П. Савваитовым (там же) и Д. Языковым (в «Библиографе» 1885 г., № 1–3).

После «Обзора» преосв. Филарета доселе мы не имеем словаря духовных писателей, и, ввиду значительного роста русской богословской литературы за последние десятилетия, отсутствие подобного труда сказывается большими неудобствами. Сведения о духовных писателях приходится разыскивать в историях епархий, духовных академий и семинарий, поскольку русские иерархи и преподаватели духовно-учебных заведений были главными представителями богословской науки (см. «Академии», «Семинарии», «Епархии»). – Большое значение для богослова имеют обзоры русской литературы общего характера, в которых даются сведения (иногда очень подробные) и о богословских сочинениях. Таковы, словари писателей: Геннадий, Г., «Справочный словарь о русских писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX столетиях, и список русских книг с 1725 по 1825 г.» (т. I – II, буквы А – М. Берлин, 1876–80, продолжение не выходило); Арсеньев, А. В., «Словарь писателей древнего периода русской литературы IX–XVII» (Спб., 1882) и «Словарь писателей среднего и нового периода русской литературы» (Спб., 1887, – оба с картами для наглядного обозрения истории и хронологии русской

литературы); Половцов, А., «Русский биографический словарь» (1–3 кн., буквы: А, И, К. Спб., 1896–98, издание продолжается); Ветеров, «Критико-биографический словарь русских писателей и ученых» (т. 1–5, буквы А–В, впрочем в последнем томе алфавитный порядок оставлен. Спб., 1889–97); «Русские книги», изд. Юдина, под ред. того же Венгерова (т. 1–3, буквы А–Б., Спб., 1897–99, на этом издание пока приостановилось); систематический указатель главнейших произведений русской науки и литературы – «Книга о книгах» Янжула (М., 1892; указатель по богословию составлен проф. прот. А. М. Иванцовым-Платоновым). Кроме того для старого периода р. богосл. литературы имеют значение: Бантыш-Каменский, «Словарь достопамятных людей русской земли» (ч. I–V, М., 1836; дополнения к нему, ч. I–III, Спб., 1847); «Хронологический список русских сочинителей и библиогр. замечания о их произведениях» (без обозн. года и места печати, список весьма редкий, приписывается П. Плетневу); Сопиков, В., «Опыт российской библиографии... от начала типографий до 1813 г.» (ч. IV, Спб., 1813–1821, указатель к нему составлен Рогожиным, Чт. Общ. ист. и древн. 1899, IV и отд. – М. 1899). Сведения о духовных писателях, иногда с довольно подробным перечислением их сочинений, можно находить еще в разных энциклопедических словарях (особенно Брокгауза и Ефрона, и Мейера).

Общего систематического указателя к русской богословской литературе не существует, если не считать названного выше весьма краткого указателя прот. Иванцова-Платонова. В 80-х годах сделана была попытка дать общий «указатель русских книг и брошюр по богословским наукам» (С. Н. и Н. П.), однако предприятие это далеко не было закончено (вышли лишь два выпуска, указываемые ниже). Существуют указатели по отдельным отраслям богословской науки. Таковы: Знаменский И., «Систематический указатель статей, находящихся в разных духовных журналах и епархиальных ведомостях по предмету Св. Писания Ветхого и Нового Завета», [ч. I. Ветхий Завет: в. 1, Введение и законоположительные книги В. 3. (Полтава, 1880); в. 2 Историч. книги В. 3. и прибавление: о евреях от конца в.–

заветной истории до настоящего времени (Полт., 1880); 3, Учительные книги В. 3. (Казань, 1881); 4, Пророческие книги В. 3. и заключение к В. 3. (Казань, 1882); ч. II. Новый Завет: в. 1, Введение к изучению новозаветного Свящ. Писания (Казань, 1887): издание не окончено]; библиографические указатели, приложенные к «Сборникам по истолковательному чтению Четвероевангелия» (Симбирск, 1890) и «Деяний и Апокалипсиса» (Симб. 1894) М. Барсова; Карпов, П., «Систематический указатель статей по основному, догматическому, нравственному и сравнительному богословиям, помещенных в наших духовных журналах, составленный применительно к семинарской программе по богословию» (Вильна, 1884; 2 изд., Спб., 1888); С. Н., «Указатель русских книг и брошюр по богословию основному, догматическому, нравственному, сравнительному, истории и обличению раскола и сект в России, вышедших с 1801–1888 г. включ.» (М., 1891, 1-ый вып. указателя книг по богословским наукам); отдельный указатель по апологетике проектирован в самое последнее время проф. о. П. Светловым (Церк. Вестн. 1900 г., № 48); Терновский, Ф., «Русская и иностранная библиография по истории византийской церкви IV–IX в.» (Киев, 1885; указатель единственный в своем роде как по подробной оценке книг, так и по полноте: он обнимает не только русскую литературу, но и иностранную, начиная с средневековых латинских авторов; стремление к полноте особенно ярко выразилось в указании наряду с печатными трудами рукописных курсовых студенческих сочинений, хранящихся в архивах и библиотеках духовных академий; к сожалению, эта книга, вышедшая прибавлением к соч. Терновского «Греко-восточная церковь в период вселенских соборов», в настоящее время представляет библиогр. редкость); библиогр. указ. по церк. истории первых трех веков в «Опыте руководства по церк. истории» Ф. и С. Терновских; Н. П., «Указатель книг и брошюр по общей и русской церковной истории» (2-ой вып. общего указателя, М., 1890); библиогр. указания по агиологии в «Месяцеслове Востока» преосв. Сергия (М., 1875–6); Геннади, Г., «Список книг о русских монастырях и церквах» (Спб., 1854, отт. из Вестн. Имп. Русск. Геогр. Общ.

1854 № 1); библиогр. указатель при кн. В. В. Зверинского, «Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в российской империи» (т. I-III, Спб., 1890–97); Сахаров, Ф., «Литература истории и обличения раскола» (в. 1–2, Тамбов, 1887); Пругавин, А., «Раскол-сектанство. В. I. – Библиография старообрядчества и его разветвлений» (М., 1887); библиогр. указатель в книге В. Андреева, «Раскол и его значение в народной русской истории» (Спб., 1870); раскольничья литература, кроме библиогр. сведений, имеющих в «Пращице» архиеп. Питирима и «Обличении неправд раскольнических» Феофилакта Лопатинского зарегистрирована в следующих обзорах: Александр Б. (Бровкович, впоследствии архиеп. Херсонский Никанор), «Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола» (Спб., 1861); П. Любопытный, «Исторический словарь староверческой церкви, описывающий по алфавиту имена ученых особ оной, основателей согласий, пастырей и буквалистов, с показанием их церкви, отличий, звания, жизни, лет, кончины и проч., собранный тщанием П. Л. в Петрополе 1829» (изд. в переработке Н. И. Субботина в «Библиогр. Зап.» 1861 и отд. – М., 1861 и в неизменном виде в Чт. Общ. ист. 1863 I и отд. – М., 1863, третье изд. – М. Попова, М., 1863; преследуя цели назидательно-благочестивые, каталог, само собою разумеется, не удовлетворяет требованиям Б., однако он важен, как единственный в своем роде); Преображенский, А., «Указатель книг, брошюр, журн. статей и рукописей по церковному пению» (2 изд. М., 1900). Вообще богословская специальная библиография у нас весьма небогата. Отсюда особенное значение для богословия получают специальные библиографии не-богословские, но относящиеся к дисциплинам, близко соприкасающимся с науками богословскими. Таковы: Межов, В., «Русская историческая библиография – 1865–76» (1–8 тт., последние два тома содержат алфавитный указатель к первым 6-ти. Спб., 1882–90); Ламбины, П. и Б., «Русская историческая библиография за 1855–64» (вып. 1–10, Спб. 1861–1884), – эти два труда исчерпывают всю русскую церковно-историческую

литературу за 1855–76 г.; «Систематический указатель литературы о евреях на русском языке со времени введения гражданского шрифта (1708) по декабрь 1889» (Спб., 1893), где указаны все русские книги по библейской истории и археологии, а также по библиологии В. З.; Хитрово, В. П., «Палестина и Синай. Указатель русских книг и статей о свв. местах Востока, преимущественно Палестинских и Синайских» (Спб., 1876); Пономарев, С., «Иерусалим и Палестина в русской литературе, и науке, живописи и переводах. Материалы для Б.» (Спб., 1877, – кроме того, русская литература по палестиноведению указана отчасти в капитальных библиографиях Tobler'a и Rohricht'a); «Указатель книг по истории религий», изд. под ред. кн. Трубецкого (прилож. к «Истории религий» Шантепи де ля Соссей, Спб., 1899); «Историко-библиографический очерк развития философии в России» Я. Колубовского, приложенный к переведенной им «Истории новой философии» Ибервег-Гейнце (Спб., 1890) и его же, «Философский ежегодник. Обзор книг, статей и заметок за 1893–94» (1–2 в. Спб., 1895–96); Мезиер, А., «Русская словесность с XI по XIX стол., ч. I Русск. словесность с XI по XVIII в.» (Спб., 1899).

Ввиду значительного развития духовной периодической печати почтенное место в русской духовной Б. занимают *указатели к духовным журналам*: Н. Б., «Указатель к Христианскому Чтению за 1821–1870 гг.» (Спб., 1871); А. Р., «Указ. к Хр. Чт. 1871–1880» (Спб., 1881); (приготовлен к печати «Полный Указатель» к этому старейшему духовному журналу за 1821–1900 годы). «Указатель статей, помещенных в Прибавлениях к творениям св. о.о. за 1843–63, 1871–72, 1880–86» (М., 1887); «Указ. к Твор., свв. о.о. за 20 лет» (М., 1863) и за 25 лет (11., 1865); «Православный Собеседник за первые 10 лет 1855–64» (Казань, 1865); В. Люстрицкий, «Указ. к Правосл. Собес. за 20 лет 1855–75» (Казань, 1876); С. Е. Е., «Ук. статей Правосл. Собес. 1877–1891» (Казань, 1892); Корольков, «Ук. к Трудам Киев. дух. Ак.» 1888; П. Ефремов, «Указ. к Православному Обзору 1860–70» (М., 1872); В. Шахов, «Ук. к Прав. Об. 1871–1886» (М., 1888); «Указатель статей в Чтениях в Общ. люб. дух. просв. с 1868 по 1880» (М., 1880); «Указ.

статей, помещ. в Душеполезном Чтении за 1860–69, 1870–79 и 1880–89» (М., 1870, 1880, 1890); «Указатель сочинениям, содержащимся в 10 годах Воскресного Чтения 1836/37–4 7/48» (Киев, 1849) и «в 25 годах Воскр. Чт. 1836/37–1860/61» (Киев, 1863); «Указатель статей журнала Странник 1860–6 9» (Спб., 1870) и «1870–75» (Спб., 1876); «Алфавитный указатель статей в 64 книжках Духовного Вестника» (Харьков, 1867); «Алфавитно-предметный указатель к официальной части Церковных Ведомостей 1888–97» (Спб., 1899); Н. Ливенцев, «Указатель к Вестнику Военного Духовенства 1890–99» (Спб., 1900); Извольский, «Алфавитный указатель статей, помещ. в неофиц. части Владимирских Епарх. Ведом. с 1865 по 1880 г.» (Влад., 1882); Экземплярский, «Алфав. указ. офиц. ч. Влад. Еп. Вед. за 1859–74 г.» (Влад., 1881); Ювеналий Тиховский «Указатель неофиц. ч. Волынских Еп. Вед. 1867–1887» (Почаев, 1888); «Систематическ. указ. к Воронежским Еп. Вед. 1866–1890» (Воронеж, 1890); Н. Сергиев, «Указ. ст., помещенных в Вятских Еп. Вед. с 1863 по 1886» (Вятка, 1887); Краснитский, И., «Указатель к Донским Епарх. Ведомостям 1869–92» (Новочерк., 1892); «Указ. Киевских Еп. Ведом. за 1861–70 гг.» (прилож. к «Ведом.» 1870 г.); Сацердотов и Смирнов, «Указатель статей местного характера, помещенных в Пензенских Еп. Ведом. с 1866 по 1888 г.» (в «Пам. кн. Пензен. губ. на 1889 т.» Пепза, 1888); «Указатель Таврических Еп. Ведомостей 1869–1888 гг.» (Прил. к Тавр. Вед. 1889 г.); Титов, «Указ. к неофиц. части Яровлавских Еп. Вед.» (Серг. Пос., 1892). Есть еще «Систематический параллельный указатель ко всем духовным журналам и к епарх. ведомостям с 1-го года их издания по 1871 г.» А. Н. Николаева (Воронеж, 1881). В «Москов. Еп. Ведом.» 1870–73 гг. делались обзоры содержания всех епархиальных ведомостей за отдельные годы.

Из периодических изданий богословско-библиографического содержания приходится отметить только «Листок духовной библиографии», выходивший в течение нескольких лет в виде приложения к «Воскресному Чтению» (с 1873 г.) и «Богословский библиографический листок», издающийся (с 1888 г.) при «Руководстве для сельских пастырей» донине.

Соответственно задачам названных духовных журналов эти библиогр. обзоры имеют в виду не столько научно-богословскую, сколько духовно-нравоучительную (исключительно русскую) литературу. Для ознакомления с текущей научно-богословской литературой служат библиографические обзоры, предлагаемые в духовных периодических изданиях. – Из периодических изданий общего библиогр. содержания отметим (после вышеупомянутого издания Кеппена): «Библиографические Записки», издававшиеся в Москве под ред. Афанасьева с 1858 по 1861 г.; «Книжный Вестник», изд. в Спб. под ред. Богушевича, Сеньковского, Ростовцева и Ефремова с 1860 по 1867 г.; «Российскую Библиографию», изд. Гартье с 1879 по 1881 г.; «Библиографические Записки», изд. Шибановым в 1892 г.; доньше существующие: «Книжный Вестник», изд. с 1884 г. обществом книгопродавцев; «Библиограф», изд. с 1884 г. Н. Лисовским; «Известия книжных магазинов т-ва М. Вольф». – Из каталогов книжных магазинов особенно важны следующие: «Систематическая роспись книгам, продающимся в книжных магазинах И. Глазунова в Спб. и А. Глазунова в Москве за десятилетие 1857 – 1866» (Спб., 1867) и «Прибавления» к ней: первое (Спб., 1869), второе (Спб., 1874), третье (Спб., 1882), четвертое (Спб., 1884) и пятое (Спб., 1889). Последние три прибавления составлены известным библиографом Межовым и кроме систематического каталога книг отмечают рецензии и отзывы о них. Им же составлены: «Систематический каталог русским книгам, продающимся в книжном магазине А. Ф. Бабунова» (Спб., 1869) и семь прибавлений к нему (Спб., 1870, 1871, 1873, 1875); последним прибавлением служит «Сист. кат. русск. книг, продающихся в книжном магазине А. И. Исакова» (Спб., 1877). Из современных каталогов для богословской библиографии особенно важен издающийся ежегодно «Каталог магазина духовных и других книг, прод. в маг. И. Л. Тузова». Из антикварных каталогов отметим каталоги Клочкова, Мельникова и Семенова в Спб. и Шибанова в Москве. – О каталогах б-к см. «Библиотека».

Литература о библиографии: Petzholdt, «Bibliotheca Bibliographica» (Lpz., 1866); Walle, «Bibliographie des Bibliographies» (Paris, 1883, с дополн. до 1887); Геннади, «Литература русской библиографии» (Спб., 1858); Бокачев, «Описи русских библиотек и библиографические издания, находящиеся в исторической и археологической б-ке Бокачева» (Спб., 1890).

А. Дьяконов

Библиотека

Библиотека (βιβλιοθήκη) – букв. «книжная кладовая» – в обычном словоупотреблении обозначает собрание книг, приспособленное для пользования в научно-образовательных целях. По своему происхождению Б. старше «книги» в современном смысле этого слова (codex): уже древние египтяне обладали собраниями папирусов, древнейшие из которых относятся к XIX столетию до Р. Х.; ассирийцы устраивали собрания своих литературных произведений, состоявших из клинообразных надписей на глиняных пластинках. У греков и римлян первые Б. состояли из хранившихся при храмах архивов; с увеличением литературного богатства явились отдельные Б: в важнейших городах, напр. Афинах, Риме; но самыми богатыми Б. античного мира были Б.: Александрийская, основанная Птоломеями, и Пергамская.

Древнейшей Б. «богословской» было, бесспорно, то собрание свящ. книг, начало которому положил Моисей (Втор.31:26), и которое затем постепенно пополнялось (1Цар.10:25). Кроме того, у евреев с ранних пор существовали публичные архивы. – Что касается христианских Б., то они стали появляться в III в. по Р. Х. и устраивались обыкновенно при церквях. Древнейшая из них – Иерусалимская, основанная в III в. Бл. Иероним упоминает о Б. Кесарийской, основанной Юлием Африканом и обогащенной Евсевием, при котором она имела до 30,000 т. В Константинополе Б. была основана Константином В.; при Феодосии Мл. она имела до 100,000 томов и определенный штат служащих, состоявший из библиотекаря и 7 переписчиков (Cod. Theod., lib. 14, tit. 9); при Зеноне (437), имея уже до 120 тысяч т., она была уничтожена пожаром; потом была восстановлена, но во время иконоборческих смут (726) снова погибла, и, хотя была снова восстановлена, но далеко уже не с прежним богатством книг. Кроме того, богатыми книжными собраниями обладали монастыри как греческие, так и сирийские и египетские.

В настоящее время самые замечательные духовные библиотеки востока находятся: в Иерусалиме – патриаршая (о ней см. статью Ehrhard'a в «Röm. Quartalschrift», 1891–1892, каталог составлен Пападопуло-Керамевсом – см. «Библиография»), на Афоне – монастырские (о них есть книга Ламбра «Б-ки монастырей Афонских» – греч., нем. перев. Boltz'a, Bonn, 1881; тем же Ламбром составлен «Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἑλληνικῶν κodicῶν», Αθῆν. 1888, извлечение из него – см. Жур. Мин. Нар. Просв., 1889, № 7), в Смирне (см. Папад.-Керамевса «Κατάλογος χειρογράφων τῆς ἐν Ζμύρνῃ βιβλιοθήκης», Смирна, 1877), в некоторых монастырях Фракии и Македонии (см. Папад.-Керамевса «Ἑκθεσις παλαιογραφικῶν καὶ φιλολογικῶν ἐρευνῶν ἐν Θράκῃ καὶ Μακεδονίᾳ», Константиноп., 1886). Значительная часть других старинных книжных собраний Востока перешла в европейские Б. – Из древнейших церковных Б. запада исторически известны: Б. Иппонской церкви, которой бл. Августин подарил свое собственное собрание; устроенная папой Иларием (У в.) Б. при латеранской церкви св. Иоанна. В средние века главными хранителями книжных богатств были монастыри (См. Gottlieb, «Ueber Mittelealterliche Biblioth.» Leipz., 1890). В эпоху возрождения собиранием книг занимались и частные лица (напр. Медичи во Флоренции). В новейшее время устройство Б. становится делом ученых обществ и учреждений. Самой замечательной духовной Б. на западе является Б. Ватиканская, образовавшаяся из вышеупомянутой Латеранской Б. Прочное основание положил ей папа Николай V (1447), обогативший ее 5000 рукописей. В настоящее время Ватиканская Б. насчитывает более 220 т. томов и около 26 т. рукописей, в том числе знаменитый Ватиканский кодекс Библии. (О Ватик. б-ке см. De Rossi, «La bibliotheca della sede Apostolica», Roma, 1884). Другие духовные Б. существуют при монастырях, церквях и учебных заведениях. Но не менее интереса для богослова представляют и не специально духовные Б. запада, особенно по богатству рукописного материала, относящегося к первым векам церковной истории. Богатейшими Б. запада в настоящее время являются: Британский Музей в Лондоне (сущ. с 1753 г.),

имеющий 1 1/2 миллиона книг и 50,000 рукописей; Национальная (прежде королевская, потом имперская) Б. в Париже (с 1595 г.) – 2.290,0 книг и 80,000 рук. и Императорская Б. в Берлине (с 1661 г.) – около 80,0000 томов и 24,000 рукописей.

Библиотеки в России. У нас на Руси первые Б. были церковными как по составу книг, так и потому, что устраивались обыкновенно при церквях и монастырях. Первая русская Б. была основана Ярославом, который в 1037 году (по словам «Повести временных лет») «списав много книг, положи их в церкви св. Софии». Из Несторова «Жития Феодосия» видно, что Печерская обитель имела у себя собрание книг. Имели б-ки и другие монастыри и церкви Киева, как это видно из упоминания Лаврентьевской летописи (1204 г.) о книгах, захваченных в Киеве «от церквей и монастырей» половцами. Подобные книжные собрания были и в других городах, причем собиранием книг занимались не только учреждения (монастыри и церкви), но и частные лица: так, Суздальский летописец упоминает о книгах ростовского епископа Кирилла (две книги из его Б. уцелели до нашего времени). С перенесением центра русской жизни в Москву появились и здесь значительные собрания книг. В повести о приходе Тохтамыше в Москву рассказывается, что во время осады, между прочим, сгорело «много множество книг», которые собраны были со всего города и из сел в соборных церквях. Что касается монастырских б-к, то, хотя точные сведения о них появляются лишь с конца XVI века, но несомненно, что они существовали и ранее. Естественная нужда монастырей в книгах церковных для богослужения, соборного и келейного чтения, а также и для школ, существовавших при монастырях, заставляла заботиться о приобретении книг; а то благоговейное уважение, с которым наши предки относились к книге, способствовало тщательному их сохранению. Составлялись монастырские б-ки отчасти путем переписки книг, которая, как дело богоугодное, особенно распространена была при монастырях, так что во многих существовали для этой цели «книгописные келлии», отчасти путем пожертвований от разных благочестивых людей «на

помин души», отчасти путем обмена книг с другими монастырями, которые имели тот или другой экземпляр «вдвое» или «втрое» (дуплеты). Более или менее правильная организация библиотечного дела является, по-видимому, лишь в конце 16 стол.: являются «описи» книгам и хранение книжного имущества вверяется определенному лицу – келарю или особому «книгохранителю». С этого же времени в писцовых книгах можно видеть многочисленные указания на существование б-к не только при монастырях и соборных церквях, но и при бедных церквях незначительных городов. Отличительная черта этих библиотек – неустойчивость их состава, объясняемая их излишнею доступностью: книги свободно раздавались для «почитания, учения и списывания» без всякой гарантии, и большинство выданных книг значится в описях «неявившимися»; так книжные богатства переплывали из одного монастыря в другой, и проследить историю монастырских б-к того времени нет никакой возможности.

Особенно славилась книжными богатствами Москва. Здесь главными собирателями книг были Московские государи и русские первосвятители – митрополиты, потом патриархи; кроме того собиранию книг в Москву много способствовали заведение типографии и исправление книг церковных. До последнего времени в литературе упорно держалась легенда о громадной б-ке греческих и латинских книг, присланной византийским императором Иоанном накануне падения Византии в Москву и послужившей главным основанием «Б-ки Московских государей»; высказывалось предположение, что при более тщательных раскопках в Московском Кремле этот книжный клад может быть открыт. Однако серьезных оснований в пользу достоверности этого предположения до сих пор не представлено; напротив, предъявляются основания полной его недостоверности (Белокуров, о библиотеке Моск. государей 16 в., М., 1899). Несомненно только то, что в 16 в. у Московских государей действительно существовало книжное собрание, в котором наряду с русскими книгами могли быть в небольшом количестве и иностранные. Описи этой б-ки не осталось и все ее богатства погибли – вероятно, в смутное время. До нас

дошли описи царских б-к: Михаила Феодоровича, Алексея Михайловича, царевича Алексея Алексеевича и царя Феодора Алексеевича. Большинство книг в этих б-ках были духовного содержания. Богаче была митрополичья б-ка, переименованная потом в патриаршую и существующая доныне под именем Синодальной (См. ниже). – В XVII в. собиранием книг занимаются и частные лица, особенно русские иерархи и др. духовные лица. Известны библиотеки Симеона Полоцкого, св. Димитрия Ростовского, Сильвестра Медведева, который сам составил опись своей библиотеки «Оглавление книг, кто их сложил». – С XVIII в. начинается собирание книг в интересах научных. Указ Петра Великого о. собирании «древних лет на хартиях и на бумаге гражданских летописцев, степенных, хронографов и др.» не имел большого практического значения, но он оказался благодетельным примером для частных лиц. До начала XIX в. собирателями книг были частные лица, каковы напр. Татищев, Феофан Прокопович и особенно (в конце XVIII в.) гр. Бутурлин, Разумовские, Мусин-Пушкин, Миллер, кн. Щербатов. Большинство этих собраний погибло в отечественную войну. Вскоре после этого правительство все более и более берет на себя охранение книжных сокровищ и заботится о сосредоточении их, устраивая большие библиотеки по всем отраслям знания. С развитием ученых и учебных учреждений являются библиотеки специального характера. Кроме того собиранием книг занимаются и частные лица. – Со времени Петра В. русские библиотеки теряют свой прежний исключительно церковный характер, и духовная литература сосредоточивается в специальных библиотеках духовного ведомства и в богословских отделах больших библиотек смешанного характера. Из библиотек смешанного состава самыми богатыми в России являются следующие.

Императорская Публичная Б. в Спб., существующая с 1814 года, имеет в основе Варшавскую б-ку братьев Залусских, которая была перевезена в Петербург после взятия Варшавы в 1794 г., в количестве до 250 тысяч книг. В настоящее время Б. насчитывает до 1.300.000 томов. Несмотря на свое недавнее происхождение, она уступает по богатству лишь Парижской

Национальной библиотеке и Британскому Музею. В библиотеку доставляются с самого ее основания все книги, выходящие в России (в 2 экзempl.), а книги, вышедшие ранее, по возможности приобретаются антикварным путем. Благодаря этому, в Библиотеке есть вся без исключений русская богословская литература, вышедшая после основания библиотеки, и за редкими исключениями литература, вышедшая до этого времени с начала XVIII в. Каталога русских книг не имеется. Отдел иностранной богословской литературы также очень богатый: первые основатели библиотеки были ревностные католики, и впоследствии этот отдел исправно пополнялся. В отделе Rossica собрана почти вся иностранная литература, касающаяся России. Для иностранных книг периодически издаются систематические каталоги. – Не менее интереса представляет отдел рукописей и прежде всего греческих. Особенно важно в этом отделе привезенное с востока Тишендорфом собрание палимпсестов, а также недавно приобретенные собрания греческих пергаменных рукописей преосв. Порфирия и Николаидиса. В числе греческих рукописей Библиотека имеет Codex Sinaiticus Библии IV в. и Codex Purpuraeus Нового Завета VI в. В отделе восточных рукописей есть еврейские (в том числе «кодекс пророков» 916 г. и полный кодекс Библии 1009 г. из богатого собрания Фирковичей), самаританские, эфиопские, коптские, грузинские. Относящиеся сюда описания: E. de Muralt, «Cata1. codicum B. I. P. graecotum» (Petrop. 1840), его же «Catalogue de manuscrits grecs de la B. I. P.» S.-Ptrsb., 1864); Dorn, «Cat. de man. Etxylographes orientaux». S.-Ptrsb., 1852), Гаркави, «Описание самаританских рукописей»... (Спб. 1875), Harkavy und Straec, «Catalog der hebräischen Bibelhandschriften»... (S.-Ptrsb., 1853). Весьма богат отдел славяно-русских рукописей и старопечатных книг; в состав его вошли богатейшие собрания частных лиц, как напр. гр. Ф. Толстого, М. П. Погодина, Кастерина, Каратафва, Карабанова, Сокурова, Сахарова, Карамзина, Гильфердинга, Трехлетова, Гундобина и др. Описания славянских рукописей составлялись Калайдовичем, Строевым, Ундольским, А. Викторовым, А. Ф. Бычковым и И. А. Бычковым (см.

«Библиография»). – И. П. Библиотека с 1851 г. ежегодно издает отчеты о своем состоянии (были еще отчеты за 1808–1812, 1814–17 годы).

Библиотека Румянцевского Музея в Москве имеет в основе книжное собрание гр. Н. П. Румянцева, переданное правительству в 1827 г. и в 1861 г. перевезенное из Петербурга в Москву. Теперь Б. насчитывает 300 тысяч томов. Главный интерес представляет отделение славянских рукописей; кроме богатейшего собрания Румянцева, сюда поступили рукописные библиотеки: гр. Ланского, Ундольского, Пискарева, А. Хитрово, И. Лукашевича, Н. Попова (рукописи относящиеся к расколу), А. Норова, И. Беляева, В. Григоровича, А. Викторова и др. Описания составлены Востоковым, Ундольским, Викторовым (см. «Библиография»). Что касается печатных книг, то для богослова особенный интерес представляет драгоценная библиотека известного путешественника по Востоку А. С. Норова (14,000 т.), в которой много книг по церковной истории и особенно путешествий по Св. Земле. См. Отчеты Румянцев. Музея с 1861 г.

Б. Академии Наук. Основую ей послужило собрание книг богословского, исторического и медицинского содержания, захваченное, как военная добыча, в 1714 г. в Курляндии (ок. 2,000 кн.). В 1776 г. в библиотеке было уже 40,000 т. В 1842 г. к ней присоединена была библиотека Российской Академии, и теперь библиотека состоит из двух отделов: русского и иностранного. Библиотека печатных русских книг весьма богата, так как по закону в нее поступают все выходящие в России книги (в 1 экземпляре). В иностранных книгах богословский отдел сравнительно беден, – вследствие того, что в составе академиков, заведующих приобретением книг, нет богослова; нельзя этого сказать о церковно-историческом отделе. Из рукописных собраний, поступивших в библиотеку, особенно замечательны Феофана Прокоповича и Татищева. Каталоги составлялись Бакмейстером (Спб., 1779), Соколовым («Каталог обстоят. рукоп. книгам Свящ. Писания, поучительным и до Священной истории касающимся»... Спб. 1818, «Каталог обстоятельный книгам богословским церковной и гражданской

печати»... Спб., 1832); для новых поступлений имеет лишь «Catalogue des nouvelles acquisitions... pendant l'année 1855» (Спб., 1856, больше не выходил). – Далее должны быть упомянуты библиотеки университетов: Московского (более 300,000 т.), Варшавского (столько же), Гельсингфорского (получает по экземпляру всех книг, выходящих в России и Финляндии), Юрьевского (более 250,000 т.), Казанского (между проч. книги и рукописи архиеп. Евгения Булгариса), Киевского (около 170,000 т.), Новороссийского (ок. 120,000 т.), С.-Петербургского (ок. 180,000 т.), Харьковского (ок. 170,000 т.); библиотека Общества Истории и древностей Российских в Москве (каталоги составлены Каченовским и Коркуновым 1827 г., и Строевым 1845 г.), библиотека Главного архива министерства иностранных дел (каталоги – Токмакова); провинциальные публичные библиотеки: Виленская (каталог Добрянского), Одесская, Симбирская и др. и, наконец, библиотеки частных лиц, интересные главным образом своими рукописными богатствами; из библиотек этого рода особенно замечательны: гр. С. Уварова в селе Поречье, И. Вахрамеева в Ярославле, А. Титова в Ростове.

Библиотеки духовного ведомства существуют при некоторых центральных учреждениях, при монастырях и церквях и при духовно-учебных заведениях. Первые и вторые интересны древними рукописными и старопечатными памятниками, последние кроме того замечательны богатством научной русской и иностранной богословской литературы. Наиболее важны следующие церковные книгохранилища.

Московская Синодальная Б. Основанием ей послужила «митрополичья» Б., – подтверждением этому могут служить некоторые рукописи, сохранившиеся до настоящего времени, с именами Московских митрополитов: Киприана, Фотия и др. Переименованная в «патриаршую», Б. постепенно увеличивалась, особенно при п. Никоне, когда для исправления книг было выписано много рукописей как из русских 39 степенных монастырей (1653), так и с греческого Востока. Затем в нее последовательно поступали книжные собрания: митр. Сарского Павла (1675), начальн. типогр. греч. школы иером.

Тимофея (1686), Епифания Славинецкого, Сильвестра Медведева и келейная библиотека п. Иоакима (1700), мон. Евфимия (1705), большая библиотека св. Димитрия Ростовского (1709). В 1721 г. Б. получила наименование Синодальной, и в это время в ней числилось 1504 №№ книг, рукописей и грамот. В 1722 по вышеупомянутому указу Петра В. в Син. Б. было доставлено много рукописей из разных епархий и монастырей, и с них были сделаны копии. В 1786 г. в С. Б. поступили все рукописи Типографской библиотеки, и взамен этого все печатные книги, доселе хранившиеся в Синодальной библиотеке, были переданы отчасти в Типографскую библиотеку, откуда в 1811 г. они перешли большей частью в С.-Петербургскую дух. Академию, отчасти в Моск. славяно-греко-латинскую Академию. Таким образом, в настоящее время С. Б. состоит исключительно из рукописей – греческих (467) и славяно-русских (956) и разного рода грамот. – Первое описание рукописей С. Б. принадлежит проф. еллино-греческой школы Афанасию Скиаде, который в 1723 г. по поручению Св. Синода издал каталог *греческих* манускриптов (на лат. и русск. яз.). После этого по мере пополнения библиотеки описи ее повторялись несколько раз. В 1773 г., по повелению Екатерины II, описанием греческих рукописей занялся проф. Моск. Унив. Хр. Фр. Маттеи (1776 г. в М. им издан опыт каталога 50 рkp., 1780 в Спб. – краткий указатель всех рkp. Синодальной и Типографской библиотек, 1805 г. в Лейпциге – полный каталог всех рукописей: 401 синод. и 101 тип.). В 1849 г., по распоряжению Св. Синода было приступлено к полному ученому описанию рkp., и первые три отдела описания (Св. Писание, Писания св. о.о. и книги Богослужебные), составленные А. В. Горским и К. Невоструевым, вышли в 1862-69 гг. Новейшее описание греч. рукописей принадлежит архим. Владимиру (М., 1894). Кроме указанных каталогов сведения о С. Б. можно находить еще у А. Артемьева: «Каталоги Московской С. Б.» (Врем. Общ. Ист., XI), В. Ундольского: «Описание слав. рукоп. Москов. С. Б.» (Чт. Общ. Ист. 1867, II), архим. Саввы: «Указатель для обозрения Моск. патр. ризницы и библиотеки» (М., 1855, 4 изд. 1863) и «Палеограф. снимки с рkp.

Моск. С. Б.» (М. 1863), А. Викторова: «Алфав. указатель рукоп. Моск. Синод. В.» (М., 1858) и др.

Московская Типографская, Б. возникла из собрания рукописных подлинников Моск. Синодальной типографии и первопечатных книг, количество которых было весьма значительно, так как эта типография долгое время была единственной в России. Уже Иоанн IV, при котором основана была типография, не щадил средств для ее библиотеки. Но в смутное время, когда типография была сожжена поляками, погибла и библиотека. При Михаиле Феодоровиче и после него снова начали собирать на печатный двор книги и рукописи, как материалы и пособия для предпринимаемых печатных изданий. Книги покупались и выменивались в монастырях, церквях и у частных лиц, а также поступали сюда: из Большого дворца (1679), Посольского приказа (1673) и от лиц, имевших отношение к типографии, – особенно много от патр. Никона. В царствование Федора Алексеевича было основано при печатном дворе училище, из которого возникла потом академия, и с этого времени Печатный приказ издерживал весьма значительные суммы на приобретение книг, не только русских, но и иностранных, так что к концу XVII в. книги Т. Б. считались уже тысячами. После Петра В. ученая и издательская деятельность при Печатном дворе постепенно прекращается. В 1786 г. большая часть Т. Б. была передана в Синодальную библиотеку, и с этого времени не раз делаются попытки к уничтожению Т. Б., с разделением ее книжного богатства между соответствующими учреждениями (Синодальной библиотекой, дух. Академиями и семинариями). В 1854 г. был уже образован с этой целью комитет для разбора Т. Б., в недавнее время это предположение заявлено было вновь; но, благодаря заступничеству Московского Археологического Общества, Т. Б. существует и доселе. Она состоит теперь из 3 отделов: рукописи (600); книги церковной печати – (издания древнеславянских типографий, преимущ. Московской); иностранные книги (греческие, латинские и польские). См. А. Артемьев, «Каталоги библиотеки Моск. синод. типогр.» (Вр. Общ. Ист. XI); П. Бессонов, «Типогр. библиотека в Москве, истор. очерк» (Р.

Бес. 1859, V), А. Орлов и В. Погорелов, «Библиотека Москов. Синод. типографии. Ч. I. Рукописи. В. 1 и 2». (М., 1896 и 1899). – Библиотека при архиве Св. Правительствующего Синода (см. архивы).

Из монастырских и церковных библиотек особенно замечательны библиотеки Москвы и ее епархии. Библиотека *Троице-Сергиевской Лавры*. Начало ее восходит ко временам преп. Сергия. В 20-х годах прошлого столетия число печатных и рукописных книг ее было определено цифрой 2,000. В 1747 г. по распоряжению архим. лавры Арсения книги «за курioз почитаемыя» были переданы (в кол. 235) в Троицкую Лаврскую Семинарию, откуда потом перешли в Московскую дух. Академию; но после этого Б. продолжала увеличиваться. Рукописи и книги были описываемы в 1795 г. по распоряжению м. Платона, и в 1854–57 г. по указу Св. Синода. В 1873 г. в библиотеке было около 900 рkp. и 7,000 печ. книг. См. Горский, «Историч. описание Свято-Троиц. Серг. Лавры» (М.1865), иером. Иларий и Арсений, «Описание слав. рkp. Б. Троиц. Лавры» (М. 1878). – Б. *Ново-Иерусалимского Воскресенского мон.*, ведущая свое начало от патр. Никона, который в 1661 г. пожертвовал в монастырь значительное собрание рукописей и старопечатных книг (ок.1:300). Значительная часть библиотеки Никона (№ № 500) в последней четверти XVII в. была взята в патриаршую ризницу в Москву; много рукописей погибло от пожаров и др. причин. В 1680 г. в ней оставалось 128 рkp. и 346 печ. книг. Впоследствии некоторые, более замечательные рукописи были переданы в другие книгохранилища, в том числе открытый Строевым Изборник Святослава 1073 г. – в Моск. Синодальную библиотеку. См. архим. Амфилохий, «Описание рукописей Воскрес. мон.» (Изв. II Отд. Ак. Н., Спб., 1859), его же «Описание Воскрес. Ново-Иерусал. библиотеки» (М. 1875), арх. Леонид «Описание слав.-русск. рукоп. Ново-Иерус. мон.» (Чт. Общ. ист. 1871). – Б. *Никольского Единоверческого мон.*, получила особенное значение в недавнее время, благодаря поступлению в нее *Хлудовской* библиотеки, составившейся из книжных собраний Озерского, Лобкова и Гильфердинга и принадлежавшей А. И. Хлудову. Она представляет собою

богатое собрание рукописей и старопеч. изданий, преимущественно имеющих отношение к расколу. См. А. Попов, «Описание рукописей и каталог книг церковной печати А, И. Хлудова» (М., 1872) и «Первое прибавление» к нему (М., 1875). – Книжная палата *Чудова монастыря* – не особенно большая – заключает в себе драгоценные рукописи, преимущественно патристического и церковно-исторического характера, между прочим – Новый Завет, собственноручно писанный святителем Алексием, недавно изданный митроп. Леонтием. См. Петров, П., «Книгохранилище Чуд. м.» (М. 1879), Снегирев, «Обзор библиотеки Чуд. М.» (Пам. Моск. Др., М., 1841). – *Б. Московского Успенского собора* – по происхождению относится ко времени первых Московских митрополитов. См. Истомин, «Опись книг библи. Моск. Усп. соб.» (Чт. Общ. ист. 1895, 111). – *Б. Иосифо-Волоколамского мон.* еще в XVI в. славилась громадным по тогдашнему времени количеством книг (более 1,000). В 1859 г. большая и лучшая часть Волоч. библиотеки поступила в Московскую дух. Академию (см. ниже), часть – в другие места, и теперь в монастыре осталось лишь небольшое число рукописей (33), наиболее ценных, писанных самим преп. Иосифом и др.

Из библиотек южной России отметим следующие. – *Б. Киево-Софийского собора* – составила большую часть из собраний Киевских митрополитов, особенно митр. Евгения. Большинство книг – старопечатные, преимущественно богослужебного содержания. – *Б. Киево-Печерской Лавры* – богатая в древности – потеряла почти все свои книжные сокровища во время татарских нашествий, польско-казацких войн и пожаров (особенно 1718 и 1772 гг.). – Из монастырей и церквей южной России обладают значительными книжными собраниями еще следующие: Почаевская Лавра, Киевские монастыри: Златоверхо-Михаиловский, Никольский, Выдубицкий; волынские: Дерманский, Мелецкий, Зогоровский, Любарский, Тригурский; Межирецкая церковь в предместье города Острога и др.

Из церковных Б. – к северной России в древности особым богатством славились: Б. Софийская Новгородская,

Б. Кирилло-Белоозерского монастыря и Б. Соловецкого монастыря; но в настоящее время большую часть своих книжных сокровищ они передали в С.-Петербургскую и Казанскую дух. академии. – *Софийская Новгородская Б.*, образовалась из двух древних библиотек: Софийского собора и новгородских архиереев, и помещалась в ризнице собора. В начале XVII в. она была очень богата, что видно из сохранившейся от того времени описи ее. Затем начался обычный процесс перехода рукописей в центральные учреждения: начиная с эпохи книжного исправления, много раз книги требовались в Москву – в Синодальную и др. библиотеки. В царствование Екатерины II, при разборе исторических рукописей многие из них перешли к Мусину-Пушкину, богатое собрание которого сгорело в 1812 г. Снова Б. стала обогащаться с 1764 г., когда по учреждении штатов монастырей в нее стали поступать библиотеки упраздненных монастырей (Ферапонтова, Ниловой пустыни и др.). В конце XVIII в. в нее поступила часть рукописей Кирилло-Белоозерского мон. Устойчивый вид Б. получила лишь в 1785 г., когда по указу м. Гавриила (от 1775 г.) был составлен каталог ее, хотя в 1791 г. еще раз несколько рукописей было вытребовано в Синод. См. Куприянов, «Историч. очерк Софийской Б.». (Изв. Ак. Н., т. У, 1856) и «Обзор пергам. ркп. новгород. Соф. Б.» (там же, т. VI, 1857), «Описание 24 ркп. сборников Новг. С. Б. XVI в.» (Лет. Зан. Арх. Ком., III), изданный Тихановым старинный «Каталог рукоп. книг, наход. в библиотеке Соф. собора» (Спб. 1881, изд. Общ. л. др. письм.). В 1859 г. Б. была передана в С.-Петерб. дух. Академию (См. ниже). – *Б. Кирилло-Белоозерского мон.*, – одна из богатейших в древней Руси – отдавала свои сокровища другим учреждениям постепенно: в XVII в. некоторые рукописи были переданы в Софийскую библиотеку, Москов. Синодальную, НовоИерусалимскую и др.; в XVIII в. по указам Петра В. и Екатерины II много книг было взято в Синод. При всем том, в конце XVIII в. число №№ доходило до 3,000, однако уже в 40-х годах нынешнего столетия их было не более 2,000. В 1859 г. большая часть библиотеки была передана в С.-Петербургскую дух. Академию. См. «Ведомость рукописи. Кириллов.

книгохранильницы, сооб. И. П. Сахаров» (Русск. Вестн. 1842 № 12 – реестр 1785 г. о 216 рукоп.), Шевырев, С., «Поездка в Кирил. Белозер. мон.» (Ж. М. Н. П. 1850, т. 68). – Б. Соловецкого мон. по своему происхождению относится к концу XV в., – сохранились книги, принадлежавшие преп. Зосиме и Герману; тогда же в Новгороде в продолжение нескольких лет жил мон. Досифей, деятельно занимавшийся собиранием и списыванием книг для своей обители. Затем Б., как и обычно, увеличивалась посредством вкладов, которых было очень много, так как монастырь пользовался особенным уважением; немалое значение имел и тот факт, что монастырь долгое время служил местом ссылки еретиков и религиозных вольнодумцев. См. Досифей, «Описание Солов. обители» (М., 1836 и 1853), архиеп. Игнатий, «Истина Соловецкой обители» (Спб. 1844 и 1847). В 1855 г. большая часть библиотеки поступила в Казанскую дух. Академию (см. ниже). – из монастырских и церковных книжных собраний северной России еще известны библиотеки: Антониева Сийского монастыря, Кириллова Новоезерского монастыря, Александрова Свирского мон., Ниловой Столбенской пустыни, Флорищевой пустыни, Колязина монастыря, архиерейского дома и Петропавловского собора в Петрозаводске, Суздальского Спасо-Евфимиева монастыря, новоторжского Благовещенского монастыря, нижегородского Благовещенского монастыря (сведения о всех этих библиотеках даны в «Описях рукописных собрание Северной России», Викторова, М., 1890, а также в описаниях монастырей), Спасо-Преображенского мон. в Ярославле (см. иером. Владимир, «Спасо-Преображенский монастырь», М., 1881 и «Летописи зап. археогр. ком.» в. V), Ростовского музея церковных древностей (см. Титов, «Описание рукоп. Ростовского музея, Ярославль, 1886–89), Слуцкого Св.-Троицкого монастыря (см. Е. Карский, «Отч. о научн. зан.», в Варш. Унив. Изв. 1898, IX); следует упомянуть еще о Выгодексинской старообрядческой библиотеке (Описание рукоп. ее напеч. Е. В. Барсовым в Летоп. зан. археогр. ком., VI). Сведения о других, менее значительных, книгохранилищах можно находить в книгах: «Описи русских

библиотек» Бокачева (Спб., 1890–92) и «Опыт русской историографии» Иконникова, т. I, в. 1 (Киев, 1891).

Библиотеки духовно-учебных заведений и, главным образом, духовных академий, открывались при самом зарождении духовных школ и расширялись по мере расширения их курса. Духовным Регламентом было поставлено в обязательство, «чтоб при школах быть библиотеке довольной, ибо без библиотеки – как без души академия». Однако особой суммы на этот предмет сначала не было ассигновано, и библиотеки пополнялись случайными пожертвованиями. – *Б. С-Петербургской дух. Академии* по своему началу относится к 1725 г., когда была основана Александро-Невская семинария, преобразованная потом в академию; но прочное основание ее расширению положено было в 1736 г., когда круг семинарского образования расширился, и семинарии предоставлено было выписывать книги на монастырские суммы; а после преобразования в академию на библиотеку ассигнуется особая сумма (200 р.) из академических средств, которая затем постепенно увеличивается (после реформы 1814 г. – 642 р. 50 к., 1869 г – 1600 р., 1884 г. – 2.500 р.) Одновременно библиотека пополняется пожертвованиями, – в нее поступают: монастырская библиотека (1740), собрание книг и рукописей Феофана Прокоповича (1741), библиотека Сякды, несколько рукописей Никодима Селлия (которые, впрочем, не уцелели), библиотека печатных книг Евгения Булгариса архиеп. Херсонского (1806 г. – греч., лат., итал., франц. книг), библиотека м. Гавриила (м. пр. роскошный пергам. экзempl. Библии в 15 т.), некоторые книги Типографской библиотеки (Библии полиглотты, соч. отцов церкви, венец. изд. соборных актов XVI в., древнейшие издания классиков), библиотека рукоп. и печ. кн., приобретенная после проф. Маттеи (1812 – материалы для критич. изучения текста Нов. Завета, редкие издания греч. отцов и классиков), книги Могил. архиеп. Варлаама (1820), библиотека бывшего Библейского Общества (1827), духовные произведения из дуплетов библиотеки Залусских, поступившей в Имп. Публичную Библиотеку (1843 г. – 4743 назв., старинные издания и диссертации, преим. на лат. и

польск. яз.), библиотека прот. Г. Т. Меглицкого (до 1000 назв., 1846 г.). Кроме того, в 1811 г. состоялся указ о безденежном доставлении в Спб. Академию по экземпляру книг, «могущих соответствовать цели духовного воспитания»; результаты этого указа неизвестны. Особенно библиотека обогатилась за вторую половину XIX в.: в 1857 г. в ней было 25 1/2 тысяч томов, с того времени она увеличилась в 6 раз. В 1859 г. по распоряжению Св. Синода (от окт. 1858 г.) в библиотеку поступили разом два богатейшие собрания рукописей и староп. книг: Новгородского Софийского собора (1575 рукоп., 485 староп. книг и 22 № № иностранных книг) и Кирилло-Белозерского монастыря (1355 рукоп. и 383 староп. кн.). После того отдел рукописей и старопеч. изданий пополнялся: обменом дуплетов с Румянцовским музеем (1874 г. – 152 кн.), коллекцией рукописных книг старообрядческой печати (367), конфискованных у купца Большакова и крест. Иванова и поступивших из Спб. Комитета духовной цензуры (1876 г.), собранием богослужебных униатских книг (29), отобранных от униатских церквей Седлецкой губ. по воссоединении, пожертвованиями частных лиц: митроп. Исидора, В. К. Саблера, профессоров: М. О. Кояловича, И. Ф. Нильского, И. Е. Троицкого, прот. Д. П. Соколова и др. Что касается печатных книг, то за вторую половину 19 в. поступили отчасти путем покупки, отчасти чрез пожертвования след. собрания: митрополита Григория (1862 г., 2.000 названий), проф. В. Н. Карпова, С. С. Тапильского, почти вся библиотека прот. Ф. Ф. Сидонского (1884 г. – 17 тыс. назв., свыше 25 т. томов, главным обр., немецкая и французская литература по богословию, философии, истории и филологии), проф. И. С. Якимова (1885 г. – 158 назв. специально по библейской науке), митроп. Исидора (1893 г. – 3721 назв. – книги научно-богословского и религиозно-нравственного содержания, почти исключительно русские), пр. М. О. Кояловича (более 500 назв. – по русской и гл. обр. западно-русской истории), пр. И. Ф. Нильского (1895 г. до 400 назв. – исключительно по расколоведению), пр. И. Е. Троицкого (с 1887 по 1899 г. ок. 2000 названий – иностранная литература, преим. церковно-историческая), высокопр. Антония (1899 г. 884

назв. богословского и религиозно-нравств. содержания), проф. Чельцова (1898 г. – 212 кн., гл. обр. церковно-исторического содержания), прот. Д. П. Соколова (1898 – 124 кн.), ИсааКиевского (84), Казанского (227) и Андреевского (64) соборов в СПб. (1895–97 гг. – фолианты св. – отеческих творений и стар. лат. богослов. сочинений), пр. П. Ф. Николаевского (1900 г. 2701 назв. – книги по русской истории преим. церковной), Е. М. Прилежаева (1900 г. – 834 назв. тоже по русск. церковной истории); в настоящее время поступает библиотека покойного профессора В. В. Болотова (ок. 3.000 назв. – замечательное по подбору собрание книг по ориентологии, филологии, общей церковной истории и вспомогательным к истории техническим дисциплинам). – В настоящее время библиотека состоит из печатных книг (около 80,000 названий, свыше 150,000 томов) и рукописей (4116). Общего печатного каталога библиотека не имеет. Первый рукописный каталог был составлен в 1804–6 гг.; потом он постепенно пополнялся, но дов. неисправно, так что в 1863 г. библиотека пользовалась еще каталогом 1834 г. Только с 60-х годов библиотека начинает обзаводиться систематическими каталогами, литографированными в незначительном количестве экземпляров, исключительно для пользования профессоров и студентов. Теперь имеются: каталоги книг на древних языках – основной (составл. проф. В. В. Карповым до 1863 г. и отлитограф. в 1882 г.) и supplementum (составл. иером. Владимиром в 1863–65 гг., дополненный А. С. Родосским и литогр. в 1883–84 г.), каталоги книг на новых иностр. языках – основной (сост. иер. Владимиром, лит. 1864 г.) и дополнительный (составл. А. С. Родосским, лит. 1889) и каталоги русских книг – также основной (составл. Владимиром) и дополнительный (1888 г., составл. Родосским). Кроме того, в 1863–67 гг. был составлен Т. В. Барсовым каталог книг митр. Григория, который потом послужил основой русского дополнительного каталога. Для приведения в известность вновь поступающих книг еще до составления «дополнительных» каталогов был отпечатан «Системат. указатель книг, поступивших за время с 1867 по 1873 г.» (Спб., 1875), а с 1874 г.

и доселе с тою же целью печатаются ежегодно алфавитные указатели. Отдельно напечатаны А. С. Родосским: «Каталог (систем.) книг бывшей библиотеки прот. Сидонского» в 3 частях (Спб. 1886–1888) и «Каталог книг печатных и рукописных библиотеки проф. Маттеи» (Спб., 1885). Для старопечатных книг как церковной, так и гражданской печати существуют подробные описания А. С. Родосского: «Описание староп. и церк.-слав. книг», вып. 1–2 (Спб., 1884–93) и «Описание книг гражд. печати XVIII стол.» (Спб., 1899). – Что касается рукописного собрания, то оно состоит ныне из 4 отделов: рукописи, поступившие до 1859 г. – первое по времени собрание; библиотека Софийского собора; библиотека Кирилло-Белоозерского монастыря и позднейшее собрание – рукописи, поступившие после 1859 г. Из этих отделов лишь первый имеет описание, составленное А. С. Родосским («Описание 432 рукописей», Спб., 1894), для остальных существуют лишь рукописные каталоги. См. Чистович, «История Спб. дух. Ак.» (Спб., 1857) и «Спб. ак. за последние 30 лет» (Спб. 1889).

Б. Московской дух. Академии. Основанием библиотеки послужило книжное наследство, полученное академией при ее основании от упраздненных тогда же бывшей славяно-греко-латинской академии, где книжное богатство накапливалось в течение 130 лет, и Троицкой Лаврской семинарии, которая собирала его в течение 70 лет и в 1762 г. имела уже «библиотеку знатную», а в 1802 г. насчитывала 6000 книг; кроме того тогда же академии предоставлено было выбрать нужные ей книги из Московской Синодальной библиотеки (123 кн.) и Новиковской (314 кн. и 37 рукоп.). Затем в нее поступили следующие книжные собрания: архиеп. Мефодия Смирнова (1816 г. – около 1000 книг, 280 иностр.), Москов. архиеп. Августина (1823 г. – около 500 кн., 381 иностр.), тобольского архиеп. Афанасия (1842 г.), митроп. Филарета (в разное время 1821–1867 гг. – рукописи и бумаги, по смерти – 90 рукоп. и 1888 печ. кн.), гр. Муравьева (1842–1865 г. в разное время много ценных рукописей и книг), И. М. Высоцкого (1853 г., – ок. 300 кн., преим. медицинских). В 1859 г. по ходатайству Ректора Академии А. В. Горского в библиотеку поступила лучшая часть

книжного собрания Иосифова Волоколамского монастыря (236 № №); в 1854 года по открытии миссионерского отделения из Москов. Синодальной библиотеки и Москов. консистории поступили староп. кн. (224) и рукоп. (240), отобранные у раскольников; такие же поступления повторялись в 1856, 59, 62 и 63 гг.; в 1861–63 гг. поступили дублиеты старопечатных книг из библиотеки Московской синодальной типографии (151). Самые богатые книжные поступления относятся к последнему 30-летию: в 1872 г. поступила библиотека К. И. Невоструева (3037 книг и 58 рукоп. по свящ. писанию, археологии и др. богосл. предметам), 1875 г. – библиотека А. В. Горского (4287 кн. и 57 рукоп., преим., по богословию и церковной истории), 1876 г. – А. Ф. Беклемишева (до 5000 книг), 1879 г. поступили архивы славяно-греко-латинской академии и Троицкой семинарии, 1885 г. – книги прот. М. Ф. Раевского (833 назв.), 1886–87 гг. – архиеп. Литовского Алексия (184 назв.), 1891 г. – прот. П. И. Капустина (203 назв.), 1892 г. – проф. В. В. Кудрявцева-Платонова, 1897 г. – библиотека Саввы архиеп. Тверского и др. менее значительные пожертвования. Число названий книг и брошюр библиотеки Московской д. Академии достигает 100.000, а число рукописей доходит до 1500. До 1880 г. библиотека имела только рукописные каталоги. В течение 1880–92 гг. был напечатан «систематический каталог книг библиотеки Москов. дух. Академии» (в 4 томах и 7-ми выпусках), составлявшийся последовательно библиотекарями Корсунским, Троицким и Колосовым и обнимающий отделы: богословия, философии и словесности; в нем зарегистрировано 21.080. Кроме того с 1881/82 г. издаются ежегодно систематические указатели вновь поступающих книг. Полного описания рукописей библиотеки не существует. Есть «Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Москов. дух. Академии» иером. Иосифа (Чт. Общ. ист. 1881 – III, и отд. – М. 1882) и «Сведения о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Св.-Троицкой Серг. Лавры в библиотеку Троицкой дух. семинарии в 1747 г.» архим. Леонида (Чт. Общ. ист. 1883, IV, 1884, III–IV, – 1885, I); к тому и другому описанию составлены указатели: к первому – С. К. Смирновым, ко

второму – Белокуровым. – См. Смирнов, «История Москов. дух. Академии» (М. 1879), И. Корфунский, «Библиотека Московской дух. Академии» («Книговедение» 1894, № 1).

Б. Киевской дух. Академии образовалась в XVIII веке приношениями разных лиц, особенно митрополитов Киевских, и имела уже 1000 томов, когда в 1780 г. сгорела, причем, уцелели лишь немногие книги этого первоначального собрания (напр. из 2131 кн. бывшего протектора академии Петра Могилы осталось лишь 3). После пожара библиотека составлялась новыми пожертвованиями: Киевских митрополитов Гавриила Кременецкого и Самуила Миславского, Казанского митр. Вениамина, Бантыша-Каменского, гр. И. Потоцкого, помещиков Келембетов, м. Серапиона, Юрьевского архим. Фотия и в особенности митр. Евгения и при его содействии; в 1865 в библиотеку поступила коллекция рукописей Е. В. Барсова; в 1865 г. библиотека получила много пожертвований книгами и рукописями по случаю 50-летнего юбилея от разных лиц (архим. Антонина, арх. Евгения, М. Максимовича, Н. Закревского и др.). В 1874 года, на основании представления архиеп. Макария Св. Синодом определено было передать в Киевскую Академию рукописи и старопечатные книги из лавр Киево-Печерской и Почаевской, из некоторых монастырей – Киевских (Златоверхо-Михайловского, Никольского, Выдубицкого) и волынских (Дерманского, Мелецкого, Зогоровского, Любарского, Тригорского) и др.; однако по настоящее время, за исключением книг, доставленных Почаевской Лаврой, академия не воспользовалась предоставленным ей правом. Из больших собраний в позднейшие годы поступили: библиотека А. Н. Муравьева (1879 г. около 2,0 книг, в том числе рукописи), от прот. Е. П. Понятовского (1880 г. – рукописи, относящиеся преимущ. к расколу), богатое собрание рукописей по завещанию митроп. Макария; в 1879 г. поступили старопечатные книги, отобранные у воссоединенных униатов Седлецкой губ. В 1872 г. часть академической библиотеки в количестве 151 староп. кн. и 413 рукоп. поступила в ведение вновь открытого при Академии церковно-археологического музея. В 1899 г. в библиотеке считалось печатных изданий – 31,278 назв., свыше 100,0 томов,

рукописей и грамот – 937. В археол. музее в 1885 г. считалось рукописей – 872, старопеч. кн. – 551, новых книг – 828 и до 1,368 грамот, актов и пр. – Для печатных книг имеется «Систематический каталог книг библиотеки Киевской дух. Академии» (в 2т., Киев, 1890–92). Что касается рукописей, то для них имеются следующие описания: Петров, Н. И., «Описание рукописей церковно-археологического музея при Киев. д. Ак.» в 3 вып. (Киев, 1875–79), его же, «Описание книг и рукописей, пожертв. Е. В. Барсовым» (Тр. Киев. д. Ак. 1868:11), его же, «Перечень рукописей Антония Шокотова и книг, переданных из Св. Синода» (ibid., 1880), Березин, В., «Описание рукописей Почаевской Лавры, наход. при Киев. академии» (ibid., 1881, № 7–9). См. историю Киевской Академии Макария, Асоченского и Голубева.

Б. Казанской духовной Академии, которая при своем основании (1842) не получила ниоткуда подобно другим академиям книжного наследства, принуждена была на первых порах пользоваться подаяниями от других духовно-учебных заведений. Основу библиотеки составили книги, присланные: из местной семинарии (1843 г. – 283 назв.), из Петербургской (270 назв.), Московской (128) и Киевской (столько же) академий и Тверской семинарии (9). Пополнение библиотеки шло сначала очень медленно, преимущественно путем пожертвований; наиболее крупные поступили: из Имп. Публичной Библиотеки чрез С.-Петербургскую дух. Академию 1853 г. – (1514 назв. библиотеки Залусских), от архиеп. Григория Казанского (1850 г. – 674 кн. и 1867 г. по духовному завещанию – 198 рукописей), от преемника его по Казанской кафедре – Афанасия (1866–1348 назв.), мон. Иакинфа Бичурина (1843 – 136 назв.), Евсевия еп. Ковенского (152 назв. в 1849–50 г.), Иакова еп. Нижегородского, Нила архиеп. Ярославского, И.Г. Калашникова (1847 г. – 1084 назв.), Н. А. Енгальчева (1858 г. – 1003 назв.), библиотека бывшего архиеп. Астраханского Афанасия (787 назв.), коллекция тибетских и монгольских книг буддийского содержания (318 назв.) от Мелетия еп. Якутского, библиотека Н. И. Ильминского (1895 г.) и др. В 1854 г. по мысли и настоянию митроп. Григория в библиотеку была передана большая часть

книжного собрания Соловецкого монастыря (1513 ркп. и 83 староп. книги). В 1899 г. общее количество книг и рукописей было – 29.078 назв. в 64.828 томах. – Для печатных книг имеется «Систематический каталог книг фундаментальной библиотеки Казанской духовной Академии» (Казань, 1874) и «Продолжения» к нему (Казань, 1883); кроме того существует «Алфавитный указатель» к каталогу и к продолжениям (Казань, 1883). Что касается рукописей, то в 1877 г. проф. И. Я. Порфирьевым начато «Описание рукописей Соловецкого монастыря, наход. в библиотеке Казанской духовной Академии», продолжаемое и еще не оконченное доселе (Казань, ч. I, 1881, ч. II 1885, ч. III 1898); см. еще – Лилов, «Библиотека Соловецкого монастыря» (Прав. Собес. 1859, III). См. Знаменский, «История Каз. д. Ак.» (Казань, 1891–92) и Бердников «Краткий очерк учебной и ученой деят. Каз. Ак.» (в юбилейном издании. Казань 1893).

Библиотеки духовных семинарий в большинстве обязаны своими богатствами местным архипастырям, которые передавали и завещали им свои книжные собрания. Из них более замечательны следующие. Б. Казанской семинарии, обязанная своим сравнительным богатством архиеп. Казанским: Луке Канашевичу (1738–1755), Вениамину Григоровичу (1762–82) и Амвросию Подобедову (1785–99), заботившимся о ее устройстве и снабжавшим ее своими пожертвованиями. Особенно обогатилась Б. как приобретениями, так и пожертвованиями за период с 1797 г. по 1818 г., когда семинария была преобразована временно в академию; но в 1842 г. значительную часть книг она должна была отдать новооткрытой академии. В 1889 г. она имела 4.813 назв., в 11.955 т., в том числе 78 рукописей (XIV–XVIII вв.). В 1880 г. составлен систематический каталог Библиотеки И. Горизонтовым. См. «Библиотека Каз. д. Сем.» (Прав. Соб. 1889 III). – Б. Киевской семинарии получила по завещанию м. Евгения печатные книги его библиотеки, кроме того, имеет собрание рукописей. В «Описании рукописных собраний, находящихся в городе Киеве» Н. Петрова (Чт. Общ. ист. 1892) описана 141 ркп. семинарской библиотеки, – по содержанию,

преимущественно, учебники. – Б. *Черниговской* семинарии образовалась путем пожертвований, преимущественно, местных преосвященных Кирилла Лящевецкого и Филарфта Гумилевского; кроме того, в нее переданы рукописи из монастырей Новгород-Северского, Спасского, Максановского, Елецкого и др. и отобранные у раскольников. Однако многие рукописи были утрачены и теперь их только 201. Есть «Описание рукописей, хранящихся в библиотеке Черниговской семинарии» М. И. Лилеева (Спб. 1880). – Б. *Смоленской* сем. владеет старинными рукописями (Мурзакевич, «Достоп. Смол.» в Чт. Общ. ист., г. I, кн 2). – Б. *Харьковской* семинарии получила библиотеку и архив бывшего в Харькове духовного коллегіума (с 30-х годов XVIII столетия), который был просветительным центром Слободской украины до учреждения в ней университета (см. Харьков. календ. на 1835 г.) – Б. *Рязанской* семинарии обязана главным образом преосв. Симону Лагову (кон. 18 в.), который не только изыскивал средства для нее, но и передал ей свою дов. значительную библиотеку. Из пожертвований других лиц заслуживают упоминания – еп. Воронежского Иннокентия Полянского и ректора архим. Афанасия (1838 г.). См. Агнцев, «Ист. Ряз. сем.» (Ряз.. 1889). Описание 15 ркп. Рязанской семинарии см. у Викторова (Описи книгохр. сев. Росс.). – Б. *Нижегородской* семинарии получила книжное собрание архиеп. Иакова, в том числе несколько рукописей, относящихся к расколу. 26 рукописей описаны у Викторова. – Б. *Московской* семинарии разделила с Московской Академией книжное наследство после славяно-греко-латинской академии. – Б. *Владимирской* семинарии, в состав которой вошла библиотека бывшей Переяславской семинарии, получила особенно щедрые жертвы от еп. Платона после его смерти (1761 г. – латинские книги) и архим. Модеста (в нач. XIX в.). Еще в 1806 г. она насчитывала 3.909 назв. Сведения о рукописях, относящихся к расколу, даны в ст. К. Надеждина («Прав. Обозр.» 1867 – 68), о некоторых других – в «Библиолог. словаре» Строева. См. Малицкий, «Ист. Влад. сем.» I (М. 1900). – Б. *Тверской* семинарии имеет в основе библиотеку архиеп. Феофилакта Лопатинского; в библиотеке имеются старинные

рукописи, акты и старопечатные книги. См. Д. Скворцов, «Замечательные рукописи Феофилакта Лопатинского в Тверской семинарской библиотеке» (Тверь, 1891). – Б. *Ярославской* сем. получила книжное собрание митр. Арсения Мацеевича, в том числе 12 томов его рукописных сочинений (Яросл. Еп. Вед. 1864); имеет и другие древние рукописи и документы (см. «Библиолог. слов.» Строева). Из позднейших пожертвований особенно ценна библиотека архиеп. Нила. – Б. *Псковской* семинарии образовалась из библиотек Псков. епископов: Симона Тодорского, Гедеона Кринового, Иннокентия Нечаева и др.; имеет рукописи («Библиол. слов.» Строева). – Б. *Новгородской* сем. содержит в себе много рукописей и документов от 16 столетия. (Иконников, Опыт русск. историогр. I). – Б. *Олонецкой* семин. получила библиотеку архиеп. Игнатия, в том числе рукописи, напр., писцовые книги Обонеж. пятины XVII в. – Б. *Вологодской* семинарии имеет собрание рукописей, в числе их есть перигаменные. См. Н. Суворов. «Пять харат. рукоп.» (Вол. Еп. Вед. 1869) и «Библ. слов.» Строева. – Б. *Вятской* сем. получила книжные собрания архим. Иеронима и архиеп. Вят. Агафангела (см. «Прав. Обзор. 1870, № 3; 1868 №3; 1865, №4). – В Пермскую Семинарию поступила б-ка Перм. архиеп. Неофита («Правосл. Обзор.» 1869 № 9). – Б. *Архангельской* сем., заключающая в себе библиотеку Афанасия архиеп. Холмогорского, обладает значительным собранием (264 №№) рукописей (начиная с XIII в.); они описаны в названной выше книге Викторова. – Значительными собраниями рукописей и документов, относящихся главным образом к истории местного края, обладают библиотеки западно-русских семинарий: *Волынской* (см. Петров, «О рукописных и дублетных книгах Волынск. дух. сем.», Киев, 1883), *Подольской* («Грамоты, хран. в Под. сем.» в «Древн. и Нов. Росс.» 1879, II) , *Могилевской* (докум. этой библиотеки печатались в Белорус. арх.: Акт. Зап. Росс. и Акт. Южн. и Зап. Рос.), *Литовской* (материалы, хранящиеся в ней, напеч. в Лит. Еп. Вед. 1867–69, Археогр. Сборн., т. V и VI и Вестн. Зап. Росс.; см. также «Открытие замеч. греч. ркп. в Лит. сем.» в «Прав. Обзор.» 1864, № 7), *Холмской* («Холм. Варш. Еп. Изв». 1878).

Заслуживают упоминания библиотеки римско-католических дух.-учебных заведений, особенно библиотека С.-Петербургской дух. Академии (50.000 томов), имеющая в основе библиотеку Виленской академии, составленную из книг Виленского университета и главной семинарии и в 1842 г. перевезенную в Петербург, и библиотека Житомирской семинарии, образовавшаяся из бывших монастырских коллекции края и библиотеки Каменец-Подольской семинарии.

Особую группу духовных библиотек составляют библиотеки, служащие не научным, а образовательным и просветительным целям; они назначаются отчасти для духовенства, с целью дать ему возможность продолжать и восполнять свое богословское образование, отчасти – для народа. Сюда относятся так называемые *епархиальные библиотеки*, назначенные для пользования не только духовенства епархии, но и лиц всех званий. Такие библиотеки существуют в Курске, Астрахани, Владимире, Смоленске (см. Отч. Об.-Прок. Св. Синода); некоторые из них (напр. Смоленская) задаются и научными целями – собиранием письменных и вещественных памятников, относящихся к истории епархии. – В других епархиях заменой этих библиотек служат *библиотеки* местных *Братств* и религиозно-просветительных *Обществ*. Такова, напр., бесплатная духовная библиотека Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной церкви (имеет печ. систем. катал., Спб., 1890). – Во многих епархиях устроятся, с разрешения преосвященных, *окружные* или *благочиннические библиотеки*, которые составляются на счет сумм, получаемых от духовенства и церквей известного благочиннического округа, и назначаются для духовенства этого округа. Эти библиотеки не везде одинаково стройно организованы. В симбирской епархии в 1879 г. был составлен проект устава благочиннических библиотек, по которому был учрежден, между прочим, особый комитет для составления и, по мере выхода новых сочинений, постепенного восполнения систематического каталога книг, относящихся к богословию, как руководства при пополнении библиотек и справочного пособия при пользовании ими. В 1897 году благочиннических библиотек

было 956 (в 1878–656), и только немногие епархии (10) их не имели вовсе (см. Отч. Об.-Прок. Св. Син.). – *Библиотеки при церквях* назначаются как для духовенства, нуждающегося в книжных пособиях при своем учительском служении, так и для пасомых, ищущих духовно-назидательного чтения. Еще в 1832 г. Св. Синодом было предписано всем епархиям иметь в библиотеке каждой приходской церкви известные книги; в 1861 г. подтверждено священникам приобретать в церковные библиотеки, кроме книг, означенных в указе 1832 г., и некоторые другие духовные произведения, изданные впоследствии. Во многих епархиях, по распоряжению преосвященных, составлены и напечатаны каталоги книг, преимущественно рекомендуемых для приобретения в церковные библиотеки. В 1897 году церковных библиотек во всех епархиях было 24.165 (см. Отч. Об.-Прок.). – Сюда же относятся библиотеки для *внеклассного чтения при церковно-приходских школах*, назначаемые не только для учащихся детей, но и для всего местного населения. В 1897 г. таких библиотек было 10.096, из них 7.972 при школах церковно-приходских и 2124 при школах грамоты. (см. Отч. Об.-Пр. Св. Син. за 1896–7 г. Спб. 1899).

Литература о библиотеках вообще: Richter: «Verzeichniss der Bibliotheken mit gegen. 50.000 und mehr Banden» (В. I-II Leipz., 1890–93); Edwards, «Memoires of libraries» (v. I–II. Lond. 1859); Геннади, «Указатель библиотек в России» (Спб. 1864); Бокачев, «Описи русских библиотек» (Спб. 1690) Иконников, «Опыт русской историографии» т. I. кн. 1 (Киев 1891). – Громадный рост библиотечного дела в Западной Европе вызвал появление особой отрасли знания – библиотекведения, т. е. учения об устройстве библиотеки и управлении ею; в Геттингенском университете есть даже особая кафедра библиотекведения. Лучший учебник библиотекведения – Petzholdt, «Katethismus der Bibliothekenlehre» (3 изд. Leipz., 1877, перепаб. Grasel'em «Grundzuge der Bibliothekenlehre», 1890).

А. Дьяконов

Библия

Этим именем называется строго определенный по своему составу сборник священных книг Ветхого и Нового Завета, признаваемых христианской Церковью боговдохновенными, написанными по внушению Духа Святого, или назидательными и полезными для верующих. Уже в Ветхом Завете наименование «книга» или «книги» стало обозначать именно священные книги. «Тогда я сказал: вот иду; в свитке книжном написано о мне» (Пс.39:8); «отыщите в книге Господней и прочитайте» (Ис.34:16), по русск. Библии – здесь «книжным свитком» и «книгою Господней» называются, несомненно, священные книги еврейского народа, на которые и делается ссылка, как не вполне авторитетные. В книге пророка Даниила (Дан.9:2) сборник священных книг, написанных ранее его книги, называются ספרים *гассэфарûм* „книги“ известные, определенные (на это указывает член *га*), что прямо соответствует греческому названию τὰ βιβλία. И еврейское, и греческое слово, означающее «книга», указывает на материал, из которого она готовилась: еврейский глагол *сафар* имел первоначально значение «сбривать», очищать кожу от волос, отсюда можно заключить, что *сэфер* «книга» писалась у евреев первоначально на пергамене, очищенной и выглаженной коже; греческое βιβλος значит «папирус», – египетское растение, из которого готовили материал для письма, отсюда βιβλος или в уменьшительной форме βιβλίον – «книга», которая писалась на папирусе, а затем и всякая вообще книга. В Ветхом же Завете наименование «книги», τὰ βιβλία, в приложении к боговдохновенным писаниям стали употреблять с определением: «святые», «священные», τὰ βιβλία τὰ ἅγια (1Мак.12:9), ἡ ἱερα βιβλος (2Мак.8:23). Это наименование было принято и христианами. В сочинении, принадлежащем веку мужей апостольских, именно в первом послании св. Климента римского к коринфянам, находим выражение: ἐν ταῖς ἱεραῖς βιβλοῖς «в священных книгах» (1Кор.43), а во втором послании они прямо называются τὰ βιβλία «книги» (2Кор.14). Но во

всеобщее употребление в христианской церкви это последнее наименование вошло только со времени Оригена и особенно – св. Иоанна Златоуста, причем латинские христиане приняли это имя от греков без перевода на свой язык, и скоро множественное число среднего рода *biblia* (род. пад. *bibliorum*) стали употреблять как единственное женского рода (род. пад. *bibliae*). Последнее употребление вполне соответствовало всеобщему церковному воззрению на Библию, как на единое откровение Божие, хотя изреченное в разные времена и через многих посредников. Наименование «Библия», в его латинской форме, перешло и к нам в Россию, что объясняется, вероятно, близким знакомством с латинской Библией наших первых собирателей св. книг в славянском переводе в один состав.

Иисус Христос и Его апостолы употребляли другое наименование для всего состава св. книг Ветхого Завета, именно – αἱ γραφαὶ «Писания» (напр., Мф.21:42; Мф.22:29; Лк.24:32; Ин.5:39; Деян.18:24), а при указании на отдельные места Библии – ἡ γραφή «писание» (напр. Лк.4:21; Ин.20:9; Иак.2:8, – то и другое до 50 раз). Дважды в Новом Завете ветхозаветные «писания» названы «святыми», «священными»: уράρματα – Рим.1:2, τά ἱερά уράρματα – 2Тим.3:15, – и эти последние наименования были наиболее употребительны у древних христиан, которые чаще говорили и писали: «священные» или «святые писания», чем «священные книги».

Когда Господь и Его апостолы называли св. книги просто «писанием», а отцы церкви «книгами», то этим они показывали, что св. книги настолько превосходят остальные писания и книги, что эти имена по достоинству и по справедливости могут вполне приличествовать только им, как «книгам по преимуществу», кат' ἐξοχήν. Такое отношение к священным книгам выходило и выходит из той мысли, что их вдохновителем и даже автором был сам Бог. По свидетельству св. апостола Петра, «никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2Пет.1:21), ап. Павел называет «все Писание» «боговдохновенным», θεόπνευστος (2Тим.3:16). Св. Иоанн Златоуст говорит, что «все Писания

написаны не рабами, а Господом всех Богом»; по словам св. Григория Великого, «языком св. пророков и апостолов говорит нам Господь». Поэтому, когда приводились выдержки из священных книг, то почти никогда не указывалось имя св. писателя или название св. книги, а употреблялись обыкновенно такие выражения: «написано» (γέγραπται, напр. Мф.4:4,6,7,10; Рим.1:17; Рим.2:24; γεγραμμένον ἐστίν Ин.2:17; Ин.6:31), «сказано» (ἐρρέθη Мф.5:31,33), «по сказанному» (Рим.4:18), или: «сказал», – разумеется, – Бог (Деян.13:34, Евр.4:3). «свидетельствует Дух Святой» (Евр.10:15), а чаще всего φησί «говорит», причем подразумевалось «писание» или «Бог».

Все эти имена прилагались древними писателями одинаково к св. книгам как Ветхого, так и Нового Завета. Но скоро вошло во всеобщее употребление и это обычное теперь раздельное наименование всего состава св. книг, именно «Ветхий Завет» и «Новый Завет». В самих св. книгах Ветхого Завета Пятикнижие Моисеево называется «книгою завета» (סֵפֶר הַבְּרִית *сёфер габбэрит*, βιβλος διαθήκης 4Цар.23:2,21; Сир.24:25; 1Мак.1:57), апостол же Павел прямо говорит о «Ветхом Завете»: «то же самое покрывало остается не снятым при чтении Ветхого Завета» (2Кор.3:14). Со времени Тертуллиана название ἡ παλαια καὶ καινὴ διαθήκη стало обычным в христианской церкви для обозначения двухсоставной Библии. Как еврейское слово *бэрит*, так и греческое *διαθήκη* в библейском употреблении означает «союз» или «договор» между Богом и избранным народом, а следовательно – и писания, служившие памятником, документом этого договора. В последнем смысле употребляет это слово и ап. Павел в приведенном месте. Но в послании к Евр. (Евр.9:16–17) слово *διαθήκη* употребляется им в другом смысле, в смысле «завещания», – это и подало повод блаж. Иерониму перевести это слово не чрез *foedus* «договор», а чрез *testamentum* «завещание», и такое, не совсем правильное, название получило в латинской церкви всеобщее распространение, перейдя от нее и к новым народностям, у которых св. книги называются *das Alte und Neue Testament*, *1e vieux et nouveau Testament*, *the Old and New Testament* и т. п.

Кроме указанных наименований св. книг, одним из употребительнейших названий всего их собрания следует признать наименование «канон». Греческое слово *κανών*, как и семитское *קָנָן* *кане(з)*, означает, собственно, «плотницкий отвес», «правило», а затем употребляется и в отвлеченном значении «правило, норма, образец», как в Гал.6:16: «тем, которые поступают по сему правилу, мир им и милость, и Израилю Божию». Сообразно с таким употреблением слова *κανών* у ап. Павла, и св. отцы разумели под этим словом именно – правило веры и нравственности, и в своих спорах с еретиками противопоставляли их учениям указание на «канон», или «правило предания», «канон истины, веры», одним словом – «канон церковный», т. е. то твердо содержащееся преданием правило, по которому живет и действует христианская церковь. Отсюда легко было перейти к обозначению словом «канон» тех книг, «которые служат источником спасения, в которых одних предуказывается учение благочестия» (слова св. Афанасия Великого; в них именно содержатся чистые и совершеннейшие правила веры и нравственности, с другой стороны – и сами они «правильны», т. е. строго совпадают с божественным откровением. Уже св. Иринеи Лионский говорит, что мы имеем «канон истины – слова Божии», но, по-видимому, св. Иоанн Златоуст был первым среди отцов греческой церкви, который говорил прямо о «каноне писаний»; производные же от слова канон прилагательные «канонический», «канонизованный» (*κανονικός* *κανονιζόμενος*) в отношении к св. книгам употреблялись значительно раньше, например у Оригена и св. Афанасия Александрийского. Во время блаж. Иеронима и Августина и у латинских церковных писателей имя «канон» стало прилагаться к собранию св. книг. Блаж. Иероним говорит, например: «книга Премудрости Соломона не находится в каноне»; «я дал канон еврейской истины», т. е. перевел с еврейского языка собрания св. книг; блаж. Августин говорит о «церковном каноне, к которому принадлежат книги пророков и апостолов», а Руфин замечает: «это те книги, которые отцы заключили в канон». Таким образом, название «священный» или «библейский канон» прилагается в настоящее время к

собранию тех св. книг, которые приняты всей церковью в качестве боговдохновенных, руководствующих в правильной вере и добродетельной жизни, – в отличие от книг «неканонических», т. е. хотя назидательных и полезных, но не принятых в канон, и «апокрифических», т. е. подложных (см. Канон Библейский).

Православная Церковь насчитывает 38 канонических книг Ветхого Завета, если же соединить некоторые книги, считая каждую группу за одну книгу, то получится 22 книги, по числу букв еврейской азбуки. Такое счисление св. книг принадлежит, собственно, евреям; чтобы сделать число священных книг равным числу букв своей азбуки, они присоединили 5 книг к другим, считая за одну книгу 1-ю и 2-ю книги Самуила (т. е. 1 и 2 Царств), 1-ю и 2-ю книги Царей (т. е. 3 и 4 Царств, 1-ю и 2-ю книги «Летописей» (= «слова дней», т. е. 1 и 2 Паралипоменон), две книги Езры (т. е. книги Езры и Неемии), и книгу пророка Иеремии с его Плачем, а все двенадцать книг малых пророков они признали за одну книгу. Блаж. Иероним указывает и внешнее основание для присоединения пяти книг к другим: в еврейской азбуке имеется пять букв, которые различно изображаются в начале или середине слов и в конце их (так называемые «конечные буквы»). У блаж. Иеронима находим указание и на иное счисление св. книг у евреев: «все писание», говорит он, «делится у них на три части: закон, пророки и апокрифы, т. е. пять, восемь и одиннадцать книг», – что дает в сумме 24 книги (книги Руфь и Плач считаются отдельно). Последнее счисление настолько укрепилось у евреев с течением времени, что раввины часто называют весь состав св. книг Ветхого Завета «книгою двадцати четырех» или прямо – «двадцать четыре», и обозначают их аббревиатурой 24= רס. Римско-католическая церковь насчитывает 45 книг Ветхого Завета, присоединяя к каноническим и некоторые наши неканонические книги. «Канон же Ветхозаветный, содержимый ныне Православной церковью, составляют следующие книги: 1. Бытия, 2. Исход, 3. Левит, 4. Числ, 5. Второзаконие, 6. Иисуса Навина, 7. Судей и вместе с нею, как бы ее прибавление, книга Руфь, 8. 1-я и 2-я книги Царств, как две части одной книги, 9. 3-

я и 4-я книги Царств, 10. 1-я и 2-я книги Паралипоменон, 11. книга Ездры 1-я и 2-я его же, или, по греческому надписанию, книга Неемии, 12. Есфирь, 13. Иова, 14. Псалтирь, 15. Притчи Соломона, 16. Екклесиаст его же, 17. Песнь Песней его же, 18. книга пророка Исаии, 19. Иеремии с Плачем, 20. Иезекииля, 21. Даниила и 22. двенадцати малых пророков» (катихизис Филарета). Остальные книги, помещаемые в Славянской и Русской Библии наряду с этими каноническими книгами, как то: Товит, Иудифь, книга Премудрости Соломоновой, Премудрости Иисуса сына Сирахова, 2-я и 3-я книги Ездры (или 3-я и 4-я Ездры, если книгу Неемии считать 2-ю Ездры) и три книги Маккавейские, признаются неканоническими. Таковыми же считаются и части некоторых канонических книг: молитва Манассии в конце 2-й книги Паралипоменон, части книги Есфирь, не означенные счетом стихов в славянской Библии, последний псалом, стоящий после 150 псалмов, песнь трех отроков в 3-й главе книги пророка Даниила, история о Сусанне в 13-й, о Виле и драконе в 14-й главе той же книги. Расположение означенных книг в греко-славянской и латинской Библии обуславливается отчасти временем их составления, отчасти характером их содержания. Первое место в Библии занимают книги законоположительные, или Пятикнижие Моисеево, содержащее в себе законы нравственной и религиозной жизни ветхозаветного человека, на втором месте ставятся исторические ветхозаветные книги, кроме Маккавейских и 3-й книги Ездры, которые, как принадлежащие уже последним временам ветхозаветной истории, поставлены в Библии на последнем месте; третье место занимают учительные книги, «содержащие учение веры и благочестия» (кат. Филарета), и четвертое – пророческие, заключающие в себе пророчества о будущих временах. Но такой порядок св. книг Ветхого Завета нельзя назвать древним; в перечислениях их, находящихся в актах церковных соборов и в писаниях св. отцов, в распорядке их в древних библейских списках замечается значительное разногласие (см. Канон Библейский).

Св. книги Нового Завета, помещаемые в славянской и русской Библии, все признаются каноническими. Таковы

следующие 27 книг: Четыре Евангелия: 1. от Матфея, 2. от Марка, 3. от Луки, 4. от Иоанна, 5. Деяния апостольские, семь соборных посланий: 6. одно Иакова, 7–8. два Петровых, 9–11. три Иоанновых и 12. одно Иудино, четырнадцать посланий апостола Павла: 13. к Римлянам, 14–15. к Коринфянам два, 16. к Галатам 17. к Ефессянам, 18. к Филиппийцам, 19. к Колоссянам, 20–21. два к Фессалоникийцам, 22–23 два к Тимофею, 24. к Титу, 25. к Филимону и 26. к Евреям, и 27. Апокалипсис Иоанна Богослова. И этот распорядок св. новозаветных книг ставит в начале всего законоположительные книги – Евангелия, затем историческую – Деяния апостольские, далее – учительные, послания апостолов, и, наконец, – пророческую книгу, Апокалипсис; первое место отводится повествованию о земной жизни Христа Спасителя, на втором месте стоит описание трудов апостольских по распространению Евангелия на земле, третье место занимают послания апостольские, утверждающие в вере уже устроенные церкви, и четвертое – пророчество о будущих судьбах христианства. В частности порядок новозаветных книг также разнообразился. Так изменялся напр. порядок Евангелий: иногда на первом месте ставились Евангелия Матфея и Иоанна, как непосредственных учеников Христовых, и затем уже – Луки и Марка (напр., в кодексе Гезы); соборные послания занимали место после Павловых, – такой порядок принят в Вульгате; послание к Евреям часто предшествовало пастырским посланиям апостола Павла, и т. п.

Деление всех св. книг как Ветхого, так и Нового Завета по их содержанию на законоположительные, исторические, учительные и пророческие основано на том, какого рода истины преимущественно содержатся в той или другой св. книге, и каким способом они излагаются. Книги законоположительные, содержащие преимущественно повествование о первых временах человечества – как Пятикнижие Моисеево – или о жизни Иисуса Христа – как Евангелия, часто соединяются со второй группой и вместе с нею считаются историческими. Но в виду разнообразия содержания св. книг, такое деление их на три или четыре группы не отличается выдержанностью. «И в

исторических сказаниях можно найти пророчество», говорит св. Иоанн Златоуст в своем Обзрении книг Ветхого Завета, «и от пророков можно услышать много исторических рассказов, и нравоучения, и увещания можно встретить в том и другом, и в пророчествах, и в исторических повествованиях» не отличается такое деление и древностью. Древнейшее деление ветхозаветных книг, удержанное в еврейской Библии, есть деление их на Закон, Пророков и Писания (агиографы). Известия о таком делении восходят ко второму веку до Р. Хр.; в предисловии к книге Иисуса сына Сирахова переводчик этой книги, внук Иисуса, говорит о «законе, пророчествах и прочих из книг» (ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων). В Евангелии от Луки 24, 44 (Лк.24:44) также упоминается о «законе Моисееве, и пророках, и псалмах». Иосиф Флавий говорит: «у нас имеется не бесчисленное множество книг, а только 22 книги, которые по достоинству признаются божественными. Из них пять книг Моисеевых; – от смерти же Моисея до царствования Артаксеркса – пророки, последовавшие за Моисеем, записали в тринадцати книгах обстоятельства своего времени; остальные же четыре книги содержат песнопения во славу Божию и правила жизни для людей»; Филон также упоминает о «законах, и предсказаниях пророков, и песнопениях, и других книгах, под руководством которых возрастает и совершенствуется знание и благочестие». Во всех этих свидетельствах ясно указывается на трехсоставность Ветхозаветной Библии, и некоторые части ее называются теми самыми именами, под которыми они известны в настоящее время. Первая часть еврейской Библии называется תּוֹרָה *Tora* «закон» и содержит только Пятикнижие Моисеево. Вторая часть סְפָרִים *нэби́м* «пророки» делится на два отдела: *нэби́м ри'шôнîм* «пророки главные» или «начальные» и *нэби́м ахарôнîм* «пророки последние», – первые обнимают наши исторические книги: И. Навина, Судей, Самуила (1 и 2 Царств), Царей (3 и 4 Царств), вторые – собственно, пророческие книги: Исаии, Иеремии, Иезекииля и 12 малых. Третья часть называется סְפָרֵי כְתוּבִים *кэту́бîм* «писания», – разумеется: «священные», та τὰ ἁγίαγραφα, и содержит в себе 5 так называемых «свитков», *мэги́ллôт*: книги Руфь, Екклесиаст,

Песнь Песней, Плач Иеремии и Есфирь, – они названы так потому, что в целом виде прочитывались в известные еврейские праздники и для этого писались на особых свитках; кроме «свитков» к «писаниям» относятся в еврейской Библии: Псалтирь, Притчи, кн. Иова, Даниила, Ездры, Неемин и 1 и 2 Паралипоменон. Такое трехчастное деление св. книг сделалось у евреев обычным, так что Библия часто называется у них *Tôrâ nâbiîm ukâtubîm* – «Закон, Пророки и Писания», для сокращенного же обозначения ее составилось искусственное слово לנך תנאק – из начальных букв этих имен. По объяснению раввинов, основанием для указанного деления еврейской Библии служит мнение о троякой степени их боговдохновенности, причем, первая степень, принадлежащая Торе, выше второй, и вторая выше третьей: Моисей говорил с Богом уста к уста, пророки были снабжены от Бога даром пророчества, а Писания были внушены Духом Святым.

В настоящее время больше распространено то мнение, по которому причину трехчастного деления св. книг у евреев является постепенное внесение их в библейский канон: сначала он обнимал только Пятикнижие Моисеево, потом в него были внесены пророческие книги, а затем, по мере их составления, вносились и Писания. Против безусловного принятия последнего мнения говорит то обстоятельство, что место, какое занимают в еврейской Библии некоторые св. книги, не соответствует времени их написания. – В Евангелии собрание св. книг Ветхого Завета часто обозначается только двумя словами: «закон и пророки» (Мф.5:17; Мф.7:12; Мф.22:40 и др.). Но это вовсе не указывает на двухчастное деление св. книг; подобным же образом весь Ветхий Завет называется иногда просто «Законом» (напр., Ин.10:34 о Пс.81:6; Ин.15:25 о Пс.68:5; 1Кор.14:21 ср. Ис.28:11 и др.). И раввины весь Ветхий Завет также обозначают иногда одним именем «Закон» (напр., под таким именем цитуются Пс.83:5 и Ис.52:8 в Sanhedr. 91, б). Своеобразное деление св. книг В. Завета принадлежит св. Епифанию. 22 канонические книги он делит на 4 Пятикнижия и 2 книги сверх счета; первое Пятикнижие – Моисеево, второе содержит поэтические книги: Иова, Псалтирь, Притчи,

Екклесиаст и Песнь Песней, третье – «писания» или агиографы, к ним св. Епифаний относит книги Иисуса Навина, Судей, Руфь, 1 и 2 Паралипоменон и 1–4 Царств, четвертое Пятикнижие обнимает пророческие книги: 12 малых, Исаии, Иеремии, Иезекииля и Даниила, вне счета стоят книги Ездры и Есфирь. Такое искусственное деление не имело последователей. Для удобства чтения св. книг и отыскания в них отдельных мест и выражений, они издавна разделялись на большие или меньшие отделы. Еще Моисей повелел читать Закон в год субботний (Втор.31:11–12), впоследствии же вошло в обычай читать Закон по субботам в продолжение всего года: «закон Моисеев от древних родов по всем городам имеет проповедующих его и читается в синагогах каждую субботу» (Деян.15:21). А такое еженедельное чтение Закона в богослужебных собраниях само собою предполагает деление его на отделы, удобные для чтения, так как оно несомненно должно было совершаться в определенном порядке. И действительно, есть известие, что у палестинских евреев Пятикнижие Моисеево делилось таким образом, чтобы все могло быть прочитано сполна в три года; у вавилонских же евреев Пятикнижие прочитывалось каждый год, и последний обычай в настоящее время принят во всех еврейских синагогах. Все Пятикнижие делится здесь на 54 отдела, называемых парашами, т. е. «отделениями» (*парашâ*, множ. *паршийôt*). Одни из парашей, содержащие большую часть особо важные отделы Пятикнижия, начинаются в еврейской Библии с новой строки и называются «открытыми» (*пэтухôt*, обозначаются тремя буквами פתח); другие начинаются в середине строки и называются «закрытыми» (*сэтумôt*, סתם) Каждая параша носит особое название, взятое из ее начальных слов. Число парашей – 54 – равняется числу суббот в еврейском лунном году со вставочным тринадцатым месяцем, в 384 дня; в обычном же двенадцатимесячном году считается 354 дня и 50 суббот, и для прочтения всего Пятикнижия в течение такого года некоторые парашы соединяются по две. Кроме парашей из Закона, по субботам читались в синагогах и отделы из Пророков, называвшиеся *гафтарам*и, что, собственно, значит «отпуск»: эти отделы

читались пред окончанием богослужебного собрания, перед отпуском народа по домам (ср. наше «отпуст»). По раввинскому преданию, чтение гафтар в синагогах введено было со времен гонения Антиоха Епифана: когда последний запретил читать в синагогах Закон (1Мак.1:56–58), то стали брать для чтения отделы из Пророков, а впоследствии, когда гонение прекратилось, наряду с чтением Закона удержалось и чтение Пророков. Если и не доверять этому преданию, все-таки обычай чтения гафтар в синагогах следует признать очень древним. Из Нового Завета известно, что этот обычай существовал уже во времена Иисуса Христа: сам Господь читал в Назаретской синагоге слова пророка Исаии 61, 1–2 (Лк.4:16 о Ис.61:1–2); в книге Деяний ап. говорится о чтении Закона и Пророков в Антиохийской синагоге (Деян.13:15, ср. Деян.13:27). В синагогах читаются не все подряд св. книги 2-й части еврейской Библии, а только некоторые их отделы, причем последние подбираются так, чтобы их содержание соответствовало содержанию парашей. Замечательно, что между гафтарами не имеется того места из книги пр. Исаии (Ис.61:1–2), которое читал Иисус Христос в Назаретской синагоге. Может быть, современное разделение Пророков на гафтары не соответствует тому, какое было принято во времена Иисуса Христа, или евреи намеренно опустили прочитанные и объясненные Спасителем слова; несомненно только то, что параше из Втор.26:1–19, 8, соответствует теперь гафтара из Ис.60:1–22, следующей же параше, Втор.29:9–30, 20, соответствует уже гафтара Ис.61:10; Ис.63:9. Так как 10 и 11 стихи 61-й главы книги пр. Исаии тесно примыкают к предшествующим, то опущение первых стихов главы заставляет склониться к последнему из сказанных предположений.

От больших отделов Пятикнижия, называемых парашами, следует отличать меньшие отделы того же имени. И эти малые парашаи делятся на открытые (обозначаются одной буквой Э), и закрытые (Ф), смотря по важности их содержания и по тому, начинаются ли они с новой строки или с середины строки. В Пятикнижии насчитывают 669 малых парашей: 290 открытых и 379 закрытых; такие парашаи встречаются и в остальных книгах

Ветхого Завета. Об их древности можно судить по тому, что в обоих талмудах, вавилонском и Иерусалимском, упоминается об открытых и закрытых парашах; иногда парашами называются отдельные псалмы. В *мишне* также говорится о парашах как из Закона, так и из Пророков, но о разделении их на два вида не упоминается, и примеры парашей, приводимые здесь, не всегда совпадают с парашами современной еврейской Библии. Говоря о парашах, не следует опускать из вида их литургического предназначения и удивляться тому, что новозаветные св. писатели и их современники, приводя то или другое место из ветхозаветной Библии, указывали не на парашу, из которой оно взято, а на контекст данного места. Так, Иисус Христос, указывая саддукеям на то место Пятикнижия Моисеева, где содержится учение о воскресении мертвых, обозначает его: «при купине» (ἐπὶ τοῦ βάλτου Мк.12:26, см. Исх.3:6); ап. Павел, ссылаясь на слова 3Цар.19:10, входящие в состав повествования о пророке Илии, говорит: «об Илии» (ἐν Ἠλίου, Рим.11:2). Так и Филон, ссылаясь на слова книги Второзакония, говорит: «в великой песне», место из кн. Левит называет: «в законе о прокаже». В Талмуде говорится: «это можно доказать из творения мира», т. е. из 1 гл. Бытия. Все эти, и подобные, способы цитации Библии не говорят о том, что тогда не было деления ее на парашы; отсюда можно только заключить, что эти деления существовали исключительно для богослужебных целей, в частном же обиходе не было обычая ссылаться на них, и ссылки по контексту считались удобнее и понятнее.

Кроме деления на большие и малые парашы, существует еще деление еврейской Библии на *седары*, более приближающееся к нашему делению ее на главы; оно сделалось известным особенно со времени издания Библии Иакова бен-Хайима (см. Текст библейский). По мнению некоторых ученых, и деление на седары имело первоначально литургическое назначение, и именно соответствовало трехгодичному кругу, в течение которого прочитывался Закон у палестинских евреев; разделение же на седары остальных св. книг сделано было впоследствии, в подражание делению Торы. Самый порядок разделения Библии на седары по разным

кодексам и по сторонним свидетельствам весьма различен. Затем в Талмуде находим известие о разделении св. книг на *пэсуку́м* – нечто вроде наших стихов; можно думать, что они обозначались знаком *сôф-пасук*, которым оканчиваются стихи в современных изданиях еврейской Библии, – но в Талмуде об этом ничего не говорится. Блаж. Иероним упоминает о «стихах», *versus* или *versicul*, в евр. Библии, но, вероятно, он имеет в виду не *пэсуку́м*, а отдельные строки еврейского текста, особенно в книгах поэтических, которые издавна писались в форме наших стихотворений.

Обращаясь к св. книгам Нового Завета, мы находим следы их деления в столь древнем кодексе, каков Ватиканский, причем по некоторым признакам можно заключить, что это деление перенесено сюда из более древнего списка. На полях рукописи здесь находятся отметки, имеющие целью обозначить отделы св. книг, различающиеся между собою по смыслу и удобные для ссылок. Таких отделов насчитывается: для Евангелия от Матфея – 170, Марка – 72, Луки – 152, и Иоанна – 80; деление это нигде более не встречается. Деление Евангелий на большие главы (*κεφάλαια majora*) приписывается Татиану, ученику св. Иустина Мученика; они известны также под именем *τίτλοι*, «титутлы», «заглавия», так как каждой главе предпосылалось краткое изложение ее содержания; это последнее у латинян называлось *breviatium*, а самые главы – *breves*. То обстоятельство, что о некоторых событиях рассказывается не в одном, а в нескольких Евангелиях, издавна уже обратило на себя внимание церковных исследователей, и скоро явилась потребность в составлении некоторого подобия гармонии Евангелий. Для этой цели и служили меньшие главы (*κεφάλαια minora*), приписываемые Аммонии Александрийскому, жившему в III-м веке. Столетие спустя, Евсевий Кесарийский составил свои 10 «канонов», или таблиц, благодаря которым можно определить, встречается ли известный отдел в одном только Евангелии, или он имеется в двух, трех, или во всех Евангелиях; все эти комбинации он обозначил десятью первыми буквами греческого алфавита, написанными киноварью под числами, показывавшими счет глав по Аммониеву делению.

Число последних в Евангелии от Матфея – 355, от Марка – 244, Луки – 342, Иоанна – 231 (232). В V-м веке Евфалий, диакон Александрийский, разделил на главы, подобные большим главам Евангелий, сначала послания ап. Павла, затем Деяния апостольские и соборные послания; Андрей, архиепископ Кесарии Каппадокийской (около половины VI века), закончил деление Нового Завета, разделив Апокалипсис на 24 «слова», λόγοι, и каждое из них – на три главы, κεφάλαια. Аналогично с делением ветхозаветных книг на параши и гафтары, в целях удобства богослужебного их употребления, и новозаветные св. книги делятся на «зачала». Еще в век апостольский установился обычай чтения на христианских богослужебных собраниях новозаветных писаний, наряду с ветхозаветными. Но в начале чтение это совершалось не по какому-либо определенному порядку, а по обстоятельствам времени; только с IV века можно заметить некоторый порядок в этих новозаветных чтениях. Так, св. Иоанн Златоуст в 5-й беседе на надписание книги Деяний решает вопрос: «почему отцы наши установили читать книгу Деяний в пятидесятницу?» Впоследствии стали читать по праздникам не все книги сполна, а только избранные места из них, которые для удобства чтения стали писаться особо, по порядку чтений, – отсюда получились так называемые ἐκλογαῖα, lectionaria; если в такие сборники переписывались только одни чтения из Евангелий или из Деяний и посланий апостольских (Апокалипсис никогда не читался в церкви), то в первом случае сборник получал название εὐαγγελιστᾶριον, во втором – πρᾶξις. Если же для чтения в церкви предназначались обычные списки, содержавшие св. книги Нового Завета в полном виде и обычном порядке, то начало и конец каждого церковного чтения отмечались в них особыми знаками, и кроме того, все такие чтения показывались в конце списка, – отсюда и произошли наши «зачала».

Ни одно из указанных делений как Ветхого, так и Нового Завета (кроме богослужебных), не получило всеобщего признания и не пользуется распространением в настоящее время; существующее ныне деление Библии на главы и стихи

явилось только с начала XIII века. Еще в XII веке, – веке составления библейских конкорданций, – чувствовалась потребность такого разделения Библии, при котором были бы удобны ссылки на отдельные ее выражения. Первый шаг навстречу такой потребности сделал Стефан Лангтон, архиепископ Кэнтерберийский (ум. 1227 г.), который около 1205 года разделил на главы Вульгату; этим делением воспользовался для своей Конкорданции и познакомил с ним всю западную церковь кардинал Гуг де Сэн-Шер (Hugo a Sancto Caro, ум. 1662 г.), который поэтому и считается часто автором деления Библии на главы. Каждую главу он подразделил на 7 частей, поставив на полях латинские буквы от А до С, с равным расстоянием между ними. Деление на главы скоро было принято для всех списков Вульгаты, а затем и для греческих списков и изданий, употреблявшихся на западе; евреи также приняли от христиан деление на главы для своей Библии, – впервые оно появилось в конкорданции Исаака Нафана (1437–1448). Деление каждой главы на семь равных частей вскоре признано было неудобным, и потребовалось более мелкое и удобное деление; такое и было дано разделением всей Библии на стихи, которое было совершено известным Робертом Стефаном, ученым парижским типографом. В своем издании Вульгаты (1548) он разделил главы Библии на стихи; отсюда деление на стихи перешло в еврейское Пятикнижие (editio Sabbionetha 1557 г.), а затем было принято и во всей евр. Библии (еб. Athias 1661 г.). Это деление на главы и стихи не скоро получило вполне устойчивую форму; еще и теперь существуют некоторые различия, хотя и незначительные, в разделении на главы и стихи в разных изданиях Библии.

А. Рождественский

Библия В России

Библия в России. Св. Библию русский народ получил на понятном для него языке при самом принятии христианской веры. Книги Ветхого (канонические) и Нового Завета были уже за 100 приблизительно лет до крещения Руси при Владимире святом переведены на славянский язык равно-апостольными просветителями славян – свв. Кириллом и Мефодием. Славянский язык Кирилло-Мефодиевского перевода был настолько близок к тогдашнему языку наших предков, что древние наши писатели (летописец Нестор и мних Иаков) называли его «русским». Существование Священного Писания на понятном языке при самом принятии христианства было для нашего отечества великим благом и преимуществом перед многими другими народами, которые, принимая христианскую веру, должны были учиться другому языку, чтобы понимать Слово Божие. Не менее благодетельно было и то, что, по установлениям греко-восточной церкви, от которой наши предки приняли христианство, они могли не только в храме слушать Слово Божие, но и читать его сами в домах своих, в чем, как известно, отказывает римско-католическая церковь мирянам. Благодаря тому и другому, Библия сделалась у нас с самого начала тем живоносным источником, к которому со всею горячностью простого верующего сердца обратился новообращенный народ и в котором он находил для себя все нужное для этой и будущей жизни – и истины веры, и правила жизни, и средство к своему умственному образованию. На то, чтобы открыть народу доступ к этому источнику, употребляли свои усилия и наши князья и все лучшие люди того времени, основывая училища, собирая книги и поощряя их списывание. Книги Священного Писания были важнейшими книгами для чтения, равно как и учебными книгами. В школах учили тогда не по иным, а по «божественным книгам», как выражается первый наш летописец. То, что наши предки могли – с самого начала у нас христианства – пользоваться в церкви и дома св. Библией на общедоступном языке, немало, без сомнения,

способствовало тому складу нашей народной жизни, в котором православие составляет одно из неотъемлемых начал нашей народности. Явившись к нам на славянском наречии, православная вера с первого раза сильно пришлась по сердцу русскому. Она привязала нас к себе и внутренним своим достоинством и тем, что возвещаемая была на понятном языке.

I. Древнейший Славянский текст Библии до конца XV в.

И по своему происхождению от святых первоучителей славянских народов, и по великому влиянию на религиозную и умственную жизнь наших предков, первоначальный славянский перевод Библии составляет, без сомнения, величайшую нашу драгоценность. К сожалению, этот памятник, имеющий столь высокую важность, остается доселе мало изученным, особенно с внутренней своей стороны, как перевод именно Библии, и, можно сказать, – мало даже известным. Большая часть древнего славянского перевода Библии остается в рукописях, рассеянных по различным общественным и частным книгохранилищам нашего отечества и других стран. Только весьма немногие из древних рукописных списков, содержащих славянский текст отдельных библейских книг, особенно важные по своему значению, изданы в печати, благодаря самоотверженным усилиям ревнителей древне-славянской церковной старины⁸, или обстоятельно описаны, каково образцовое «Описание славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки» А. В. Горского и К. Невоструева⁹.

Важнейшие результаты, к каким пришли наши исследователи древне-славянского текста Библии, сводятся к следующему.

а) Признаки особенно глубокой древности и, вместе, совершенства в передаче греческого подлинника, – признаки даже Кирилло-Мефодиевской изначальности, представляет особенно текст древнейших паримийников, каков паримийник Григоровича, XII в. Сохранение первоначального славянского перевода в паримийниках в наибольшей неприкосновенности может быть объясняемо тем, что паримийный текст, как употреблявшийся исключительно при богослужении, этим самым был в значительной степени защищен от тех изменений,

какие испытывал в древнее время другой библейский текст, назначавшийся для домашнего чтения. В этом исключительно-церковном назначении паримийников, освящавшем принятый в них текст, заключается объяснение того замеченного исследователями явления, что в паримийниках XIII–XIV вв. текст сохраняет значительную одинаковость, за исключением небольших и нечастых исправлений в отдельных позднейших списках, и только в конце XIV или в начале XV в. в нем замечается последовательное исправление. Замечательно также то, что паримийный текст сохранял свою особенность и в позднейшее время, как показывают это чтения из Священного Писания, помещавшиеся в общих минеях и постных триодях прежнего времени. Отсюда понятно весьма важное значение древних паримийников для изучения особенностей древнеславянского перевода Библии (См. *В. Лебедева*, Славянский перевод кн. Иисуса Навина по сохранившимся рукописям и Острожской Библии, Спб. 1890 г., стр. 245, 250, 253 и др.; *И. Евсеева*, Книга пророка Исаии в древнеславянском переводе, 1897 г., стр. 9–21, 31, 73).

б) Первоначальный славянский текст священных книг, находящийся в древнейших списках, не сохранился в позднейших в одном неизменном виде¹⁰. Напротив, не только в отдельных списках замечаются текстовые разности, ненамеренно или намеренно произведенные переписчиками, но между некоторыми из списков наблюдаются такие общие им особенности, которые дают основание исследователям распределять списки по особым разрядам и причину отличающих их особенностей – искать в предпринимавшихся – в течение первых пяти веков существования у нас Библии – последовательных исправлениях ее текста. Такие общие последовательные исправления библейского текста, в отличие от исправления отдельных слов или выражений, носят обыкновенно название редакций, или новых переводов. Произведенные у нас в этом отношении, хотя и немногочисленные, исследования, привели занимавшихся этим делом ученых к замечательным результатам, несколько освещающим давнее прошлое нашей славянской Библии до

первого печатного ее издания. Так, изучение древнеславянского текста кн. Иисуса Навина показало, что содержащие этот текст списки XIV–XVII вв. представляют ясные признаки четырех его редакций, так как они заключают такие значительные особенности в способе передачи библейского текста этой священной книги, какие могли явиться только вследствие стольких же особых переводов или последовательных исправлений (см. вышеназванное соч. В. Лебедева, стр. 2–3, 288; между прочим, по этому исследованию древнейший славянский текст кн. Иисуса Навина сохранился в списках: Троице-Сергиевском Лаврском № 2, – Московской Синодальной Библиотеки №№ 1–3 и др.). Исследование древнеславянского перевода кн. прор. Исаии привело равным образом другого ученого к тому общему заключению, что древнейший славянский перевод этой пророч. книги существовал в двух видах: в паримийном и толковом, из которых первый содержался в паримийниках, а второй – в толковых пророчествах; в последующее же время и тот и другой текст были исправлены (См. вышеназванное соч. И. Евсеева, стр. 7, 24, 28 и др.). Сходен с этим в существе дела и результат изысканий проф. Г. А. Воскресенского, посвященных древнеславянскому тексту Евангелия от Марка и Апостола (см. его сочин.: «Евангелие от Марка по основным спискам четырех редакций рукописного славянского евангельского текста с разночтениями из ста восьми рукописей Евангелия XI–XVI вв.», 1894 г.; «Характеристические черты четырех редакций славян. перевода Евангелия от Марка»... и «Древнеславянский Апостол. Выпуск первый: Послание к Римлянам», 1892 г.). И по этим исследованиям, соединяющим тщательность изучения с обширным знанием древних списков не только в России, но в заграничных книгохранилищах, древнеславянский текст Евангелия и Апостола представляет ясные и несомненные признаки четырех также отдельных переводов в течение первых шести веков своего существования; древнейший славянский текст Евангелия этот исследователь находит в «Галичском Четвероевангелии» 1144 г., в Остромировом 1056 г. и др., древнейший текст Апостола – в «Толковом Апостоле» 1220 г. и

др.; к последней же 4-й «русско-болгарской» редакции он относит текст, находящийся, между прочим, в вышеназванных списках Московской Синодальной библиотеки № № 1–3 .

Несмотря на некоторую разность, наприм., в том, что текст полных списков Библии (№ № 1–3) одним ученым отнесен к первой редакции, другим – к последней, названными исследованиями достигнуто то общее положение, что первоначальный славянский перевод не остался у нас неизменным, что в течение первых шести веков своего существования у нас он неоднократно был исправляем не в некоторых только местах или отдельных выражениях, а последовательно, на протяжении целых библейских книг, как об этом свидетельствуют наблюдаемые в древних списках разности в передаче библейского текста, приводящие исследователей к одной и той же мысли о трех новых переводах, сделанных после первоначального Кирилло-Мефодиевского перевода, который вследствие этих последовательных исправлений не сохранился в целом своем виде.

Кто трудился над этими новыми переводами книг Свящ. Писания, где они совершались, кто разрешал их употребление, остается неизвестным (см. вышеназван. соч. проф. Воскресенского «Характеристич. ... Еван. от Марка», стр. 251–253); предание, приписывающее св. Алексею, митроп. Московскому, Чудовскую рукопись Нового Завета, возбуждает некоторые недоумения относительно своей точности (там же, стр. 49–53). Более ясны побуждения, по которым предпринимаемы были исправления существовавшего перевода. Оказывается, что это делалось частью для устранения ошибок и разных отступлений, вкравшихся в списки по вине переписчиков, а частью для того, чтобы сделать более понятным древний славянский текст, изобиловавший и греческими словами, оставленными без перевода, и другими древнеславянскими или чужими, заимствованными из других языков, словами, не употреблявшимися в позднейшей речи (см. указан. соч. Лебедева, стр. 287; Евсеева, 10–12; Воскресенского, «Характер. черты»... 181, 206 и др.). Особенно

это стремление к ясности и вразумительности наблюдается в списках, содержащих первый после первоначального славянский текст Евангелия (вышеуказ. соч. Воскресенского, стр. 236, 250 и дал.), между тем, как перевод Евангелия, относимый к 3-й редакции и отличающийся особенной буквальностью и близостью к греческому подлиннику, вызван был, как можно думать, крайним разнообразием современных ему списков в передаче евангельского текста (там же, стр. 290) и предпринят именно для того, чтобы иметь для домашнего употребления возможно более точный славянский перевод Евангелия. – Неоднократно предпринимавшиеся у нас в течение первых шести веков исправления славянского перевода священных книг красноречиво свидетельствуют о том, как высоко ценили их наши предки, как любили не только слушать чтение их в церкви, но и читать дома, и как поэтому настойчиво заботились о том, чтобы иметь возможно более понятный, ясный, словом совершеннейший перевод их¹¹. Если, благодаря этим многократным исправлениям, в значительной степени утратился в целом древнейший Кирилло-Мефодиевский текст, то путем многократных усилий, посвященных Книге книг, постепенно вырабатывался славянский перевод ее, наиболее соответствовавший потребностям наших благочестивых предков, а вместе с тем, преподан чрез это потомкам поучительный пример неослабной ревности об усовершенствовании славяно-русского перевода Свящ. Библии, как данной Богом для научения всех людей, не только образованных, но и простых, не могущих понимать слов и оборотов вышедших уже из обычной народной речи. Стремление русского человека к тому, чтобы сделать возможно более вразумительным для себя текст Свящ. Писания, было так сильно, что брало верх над уважением к труду славянских первоучителей; наши предки пожертвовали неприкосновенностью этого священного, без сомнения, и для них памятника во имя той священнейшей цели, с какою он был дан ими уверовавшим во Христа славянам: так как русский язык с течением времени изменялся и первоначальный славянский перевод, сделавшийся во многих местах недостаточно

понятным, перестал вполне удовлетворять своему назначению, то вследствие этого и было необходимо продолжить труд первоучителей и приспособить их перевод к русской речи того времени, чтобы беспрепятственнее достигалась святая цель, с какою дано людям Слово Божие.

в) В первые шесть веков существования у нас священных книг Ветхого и Нового Завета не было, по всей вероятности, полного собрания их в одно целое. Такое собрание, обозначаемое словом «Библия», значащим буквально «книги» и указывающим на несравненную важность разумеющихся под ним исключительно священных книг, сделано было только в самом конце XV в. новгородским архиепископом Геннадием, на собирательную деятельность которого есть прямые указания («Описание» I, стр. VII и 137). Современный этому собранию список полной славянской Библии представляет вышеупомянутая (№ 1–3), сохраняющаяся в Московской Синодальной Библиотеке, рукописная Библия 1499 года, – большая отечественная драгоценность. Рассмотрение этого списка показывает, что заключающийся в нем текст представляет воспроизведение частью древнего славянского перевода, а отчасти – нового, сделанного в это время, наприм., кн. Паралипоменон, Ездры и др., которые переведены с латинской Вульгаты или еврейского текста (первые 9 глав кн. Есфирь) («Описание», стр. 136; «Обозрение трудов по изучению Библии в России», ст. проф. С. Сольского в Правосл. Обозрении 1869 г., II, 194–201), из чего следует заключать, что древний славянский перевод некоторых священных книг утрачен был в предшествующее время татарского разорения, когда не щадили ни храмов, ни книг. Порядок, в каком следуют в Геннадиевской Библии одна за другой ветхозаветные книги, образовался под влиянием Вульгаты («Описание», стр. 135–136).

II. Церковно-славянская Библия в печатных изданиях 1581 и 1663 гг. Сделанное в конце XV в. полное собрание библейских книг в славянском переводе имело большое значение для последующего времени. Оно послужило весьма важным подготовительным средством к первому печатному изданию славянской Библии, которое совершено благочестивым

западнорусским князем Константином Константиновичем Острожским в 1581 г. в гор. Остроге (ныне уездный город Волынской губ.), почему эта Библия называется, обыкновенно, Острожской. Первое печатное издание славянской Библии было большим и весьма трудным делом. Оно требовало не только значительных материальных средств, но и разнообразных знаний вместе с высокими нравственными качествами. Особенно трудно было найти способных людей, соединяющих знание славянской Библии с пониманием других библейских текстов, с которыми нужно было сравнивать и поверить славянский перевод. Хотя в западной России печатались уже отдельные свящ. книги (Евангелие, Апостол, Псалтирь) и, следоват., были здесь люди, опытные в печатном деле, каков, наприим., знаменитый наш первопечатник, диакон Иоанн Федоров, тем не менее князь Острожский, при всем своем высоком общественном положении и богатых своих средствах, испытывал недостаток в способных людях, требовавшихся для такого большего издания, какое доселе не предпринималось в России. На этот недостаток ясно указывает он в предисловии к изданной им Библии. (Каковы были по своим знаниям избранные им помощники, видно из сделанного одним из них в том же предисловии искреннего признания в слабости разумения и недостаточности своего образования *«составих елико возмогах умалением си смысла, ибо училища николиже видех»*). Затем, собирание списков Библии на славянском и других языках оказалось также делом трудно достижимым: между собранными первоначально списками не имелось ни одного такого, который содержал бы всю Библию; только из восточной России, благодаря особенному ходатайству пред царем Иоанном Васильевичем, прислана была вышеназванная полная Библия. Когда потом стали сравнивать текст собранных списков на славянском и других языках, то обнаружились во многих местах явные разности и ошибки в некоторых из славянских списков. Это неожиданное обстоятельство привело князя и его сотрудников в великое смущение, которое еще усиливали своими внушениями люди, не сочувствовавшие его предприятию. В душу благочестивого князя закрадывалось даже

сомнение в достижимости этого дела; по его словам, он впал в большое раздумье о том, следует ли продолжать начатое дело или прекратить. Только надежда на Бога и глубокое убеждение в благотворности печатного издания славянской Библии не допустили его впасть в уныние и бездеятельность. Под действием одушевлявшей его пламенной любви к Слову Божию и ревности о благе Православной Церкви, душевная борьба его разрешилась «мужественною», как говорит он, решимостью – сделать еще усилие для достижения цели. Князь решился послать доверенных людей на запад («в римские пределы») и особенно на восток – на о. Кандию, в монастыри греческие, сербские, болгарские и к «самому наместнику апостолом» – вселенскому патриарху Иеремии с своими письмами, выражавшими усерднейшую его мольбу о присылке верных списков Божественного Писания и богословски образованных людей, хорошо знающих греческий и славянский языки. Цель посольства достигнута была с полным успехом: посланные возвратились и с желаемыми книгами в достаточном количестве, и с опытными переводчиками (*«книг бо и книгочий настоящему делу пресвятому по достоянию изобретох»*). Когда окончены были все приготовления, на общем совете всех сотрудников великого дела единогласно постановлено (*«и с общим советом и изволением единомысленным»*) положить в основу славянской Библии греческий перевод 72-х толковников, как наиболее согласный с текстом и древним славянским переводом. Рассмотрение особенностей текста Острожской Библии показывает именно, что он обоснован по преимуществу на переводе 70-ти; по нему сотрудники князя исправляли до-острожский текст, восполняли в нем пропуски, исключали излишние речения, упорядочивали разделение на главы и т. п. (*«Описание»*... I, 20 и дал.); по нему исправляли сделанный с латинской Библии прежний славянский перевод кн. Паралипоменон, Ездры, Неемии, 1-й и 2-й – Маккавейских (там же, стр. 52; 129); с греческого же текста 70-ти перевели кн. Есфирь, Песнь Песней и Премудрости Соломоновой (там же, стр. 57; 76; 79). Из изданий греческого текста имели на Острожскую Библию большое влияние Комплютенская

Полиглотта и Альдинская Библия, как видно из сходства чтений первой с этими изданиями (вышеназв. соч. Лебедева, стр. 309; 359 и др.)¹². Преимущественное пользование греческим переводом не исключает однако обращения острожских ученых – по местам – и к латинской, и отчасти, может быть, к чешской Библии («Описание», стр. 52; 99; 107; то же вышеназванная ст. проф. Сольского в «Прав. Обзор.» 1869 г., И., 218 и дал.); перевод даже целых книг (Товит и Иудифь) исправлен ими по Вульгате (там же, стр. 53). Есть, наконец, в тексте Острожской Библии речения, указывающие на то, что издатели сносились иногда с еврейским подлинником или имели греческий текст, отличный от общеизвестных ныне списков (вышеук. соч. Лебедева, стр. 353). Таким образом, острожские издатели, положив в основу славянского перевода греческий текст 70-ти, не избрали одного из существовавших у них изданий этого текста в качестве исключительного подлинника, а пользовались различными изданиями или списками, обращаясь отчасти к латинскому переводу и, может быть, еврейскому тексту. Мысль об особенном значении для славянской Библии Лукиановского перевода, употреблявшегося в Константинопольской церкви и служившего, как полагают (см. вышеназв. соч. И. Евсеева, ч. II, стр. 11 и др.), подлинником для первоначальной славянской Библии, в тексте Острожской Библии не находит заметного подтверждения; в кн., наприм., И. Навина те речения Острожской Библии, которые не находят себе соответствия в известнейших греческих списках (4, 5; 8, 24 и др., указанные в соч. Лебедева на стр. 353) оказываются несходными и с Лукиановским текстом (по изд. *De Lagarde, Veteris Testamenti pars prior graece*).

Важнейшее свое внимание острожские издатели обращали на то, чтобы славянский перевод был возможно полной передачей слов божественного Писания, не имеющей тех многочисленных пробелов, какие были в до-острожском тексте («Описание» I, 21, 41 и др., – Лебедева, 375, 311). Стремление к полноте текста повело даже к тому, что исправители внесли излишние речения, представляющие выражение, только в других словах, того, что уже находилось в до-острожском

переводе (тоже соч. *Лебедева*, 311–312). Вместе с этим заметно у острожских исправителей стремление к тому, чтобы сделать славянский текст более вразумительным и соответствующим в способе выражения достоинству священных книг; по этим побуждениям устаревшие слова заменены у них более понятными и употребительными в то время («Описание», 21; – *Лебедева*, 383, 387), а простонародные – более приличными («Описание», 98, 107, 160). По местам текст Острожской Библии отличается также большей точностью в передаче греческого подлинника (– *Лебедева*, 390). Однако обширность предпринятого издания, недостаточная подготовленность некоторых из сотрудников, собранных Острожским князем, и весьма большая трудность – во многих местах – буквального и, вместе с тем, ясного переложения греческого текста на славянский язык послужили причиной того, что вновь изданная Библия явилась с весьма значительными несовершенствами: остались по местам небольшие пропуски и отступления от правильного хода библейской речи (наприм., в 3 кн. Царств), равно как неясность и неточность в переводе, как все это подробно указано в предисловии к Елисаветинской Библии (ныне это предисловие не печатается); остались незамеченными и явные ошибки, сделанные переписчиками рукописного текста («Описание» I, 20, 62, 83 и др.). При всем том Острожская Библия была великим благодеянием для сынов русской Церкви; ее текстом пользовалась Россия в течение 170 лет. В 1663 г. она была перепечатана с незначительными исправлениями, особенно в правописании. В предисловии к этому последнему изданию ясно выражено сознание несовершенств славянского текста Острожской Библии, но вместе с тем указаны и причины ее перепечатки, состоящие в том, что надлежащее исправление текста требует продолжительного времени, многих искусных справщиков и пособий, а между тем, в Библии была крайняя надобность. Первое Московское издание Библии, известное под названием «Первопечатной Библии», сделано было Государем Алексеем Михайловичем по благословению митрополитов и прочих епископов, без сношения с патриархом Никоном, который желал

издать Библию в достойнейшем ее виде. – Это стремление не было удовлетворено перепечаткой Острожского издания. Выражением такого стремления служит соборное определение 1674 г., которым постановлено «*переводити Библию всю вновъ ветхий и новъй заветъ с книгъ греческихъ самыхъ семдесятыхъ преведения*» (Правосл. Обозрение, 1860 г., т. I, стр. 481). Первым исполнителем соборного постановления был известный в истории духовного просвещения России *Епифаний Славинецкый*, произведший вместе с своими помощниками сравнение славянского перевода книг Нового Завета не только с печатным греческим текстом, но и с рукописным, особенно с переводом святителя Алексия; сравнивал *Славинецкый* и перевод Пятикнижия Моисея (Архиеп. *Филарета*, Обзор русск. дух. литературы, стр. 236. Правосл. Обозрение, 1860 г. т. I, стр. 481; 1869, т. I, 548). Исправление же славянского текста кн. Деяний и посланий Апостольских было совершено при патр. Иоакиме в 1669 г. на основании различных славянских списков; этот исправленный текст был напечатан в 1671 г. (Правосл. Обозр., т. IV, стр. 294–307).

III. Деятельность Петровских исправителей славянской Библии и последующих. Издание Елисаветинской Библии в 1751 г. Стремление к усовершенствованию славянского текста Библии получило дальнейшее свое выражение в лице великого преобразователя России. Пробуждая к разносторонней деятельности силы русского народа и внося в его жизнь свет знания, Петр Великий не преминул обратить свое внимание и на то, чтобы по возможности облегчить своему народу пользование данным от Бога источником света и истинной жизни, заключающимся в Священном Писании. Для достижения этого, в его царствование печатаемы были различные книги Свящ. Писания с толкованиями и различными пособиями к правильному разумению истин веры и нравственности (Евангелие толковое, Новый Завет с толкованием и др.) и некоторые издавались в таком небольшом объеме, который давал возможность иметь их постоянно при себе (наприм., Псалтирь в 24-ю долю листа. См. об этом *Н. Астафьева*, Опыт истории Библии в России. 1892 г., стр. 111 и дал.). С этой целью

Государь поощрял занятия (пастора Глюка) переводом Нового Завета на современный русский язык, признавая весьма полезным то, чтобы «превосходнейшую из всех книг», как он называл Библию (там же, 114), русский народ имел на родном своем языке. Чтобы более расположить образованных людей к чтению Св. Писания и, вместе, к изучению голландского языка, знание которого считал он весьма полезным, по его повелению предпринято было роскошное издание Евангелия на этом языке и славянском, оставшееся, однако, неоконченным.

Вместе с этим Петр Великий заботился и об усовершенствовании славянского текста Библии и для этого в 1712 г. дан был указ, которым повелевалось сверить первопечатную Библию с греческим переводом 70-ти «и со *оним во всем согласити непременно*»; исполнителями же этого назначались образованнейшие богословы того времени: архимандрит *Феофилакт Лопатинский* и иеромонах *Софроний Лихуд* с другими помощниками, а руководственное наблюдение за их работой и решение недоумений поручено было местоблюстителю патриаршего престола – знаменитому рязанскому митрополиту *Стефану* (Яворскому). Труд исправителей славянской Библии или, собственно, – ветхозаветных книг, продолжался семь лет («Описание» I, 166–167; Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода, т. III, стр. 33) и совершен был с большой тщательностью: прежний славянский перевод всех ветхозаветных канонических книг, кроме Псалтири, сличен был, главным образом, с греческим текстом 70-ти; только некоторые из неканонических (Товита, Иудифь), первоначально переведенные с латинской Библии, с нею же были и сличаемы; исправлен был грамматический строй славянской речи; указаны все более важные отступления славянского перевода от греческого; введено разделение глав на стихи и изменено начало некоторых глав согласно с тем, как принято в других изданиях; в местах, трудных для достижения ясного перевода с греческого исправители прилагали на полях рукописи перевод с латинской Библии или еврейского текста, а по местам с халдейского, арабского, сирского и самаританского переводов.

Сверх того, главам большей части ветхоз. книг даны были заглавия, заимствованные, впрочем, из латинской Библии, и сделаны или предположены объяснения еврейских и других слов, оставленных без перевода, отчасти с указанием на источники сообщаемых сведений («Описание» I, 165–175). Для усовершенствования славянского перевода ветхоз. книг петровские исправители сделали, словом, очень многое, особенно при тех незначительных книжных пособиях, какими они располагали: по свидетельству одного из помощников их, кроме Полиглотты в 6 томах (разумеется лондонское издание Вальтона 1657 г.), под руками справщиков были еще только «две книги Библии на греко-латинском диалекте, да лексикон Епифаниев письменный греко-славяно-латинский» (Описание документов, III, 29). Какие именно разумеются здесь издания под двумя греко-латинскими Библиями, остается невыясненным в точности; может быть, под одной из них разумеется Парижское издание греч. перевода 70-ти с латинским переводом, сделанное в 1628 г. *Морином*, в котором впервые греческий текст разделен на стихи (*C. Tischendorf, Vetus Testam. graece*, т. I, 1875, р. L.), а под другой – Альдинская Библия, на которую делаются прямые ссылки у петровских исправителей («Описание», I, 170), хотя эта Библия издана без латинского перевода. Во всяком случае, количество пособий у этих исправителей было очень ограничено: они не пользовались даже Комплютенской Полиглоттой (там же, стр. 177). И при всем том пересмотр славянского перевода ветхоз. книг произведен был ими с такой осмотрительностью и основательностью, что «исправители Елисаветинского времени приняли почти все прежние исправления 1714–1720 г.» (там же, 177).

Когда пересмотр был окончен и переписанная рукопись, состоящая из 8 томов, была представлена исправителями, вероятно, митр. Стефану, как главному руководителю дела, а последним – Государю, то последовало (5 февраля 1724 г.) Высочайшее повеление о напечатании новоисправленной Библии, но с тем, чтобы прежние речения, соответствующие новоисправленным, неопустительно были напечатаны,

параллельно с последними, на полях печатных страниц, а затем в том же году (от 7 сентября) – дополнительное повеление о том, чтобы произведено было сличение славянской Псалтири с греческой и объяснены были отступления первой от последней также на полях, в виде примечаний (Описание документов, т. III, стр. XLVII). Исполнение того и другого дела возложено было на прежних исправителей. В то время, когда они занимались окончательным пересмотром своего труда, Св. Синод затребовал от своей Московской типографии образцы букв для представления их Государю. Но когда все было готово для напечатания новоисправленной Библии, великого преобразователя постигла (в конце 1724 г.) тяжкая болезнь, сведшая его в могилу. Дело нового издания Библии остановилось и, как потом оказалось, на немалое время.

Хотя Екатерина I заботилась об этом важном издании и делала соответствующие распоряжения, повелевая Св. Синоду рассмотреть новоисправленную Библию *«обще с теми, которые ее выправливали»* (там же, стр. 32), тем не менее, дело оставалось без движения в продолжение 10 лет до 1735 г., когда оно поднято было первоприсутствующим членом Св. Синода архиепископом Феофаном (преосвящ. Феофилакт в этом году привлечен был к уголовной ответственности и вытребован в Петербург для допросов; см. Православное Обозрение, 1862 г., февраль). Причина замедления в издании Библии, которое было так необходимо, что трудно стало и купить эту священную книгу, с некоторой вероятностью может быть усматриваема в том, что архиеп. Феофан, имевший, как известно, по кончине Петра Великого преобладающее влияние на дела церковного управления, неблагоприятно относился к новоисправленному переводу Библии вследствие, нужно думать, своего недовольства самым переводом, как несвободным от недосмотров, и не чуждым, между прочим, справок с латинской Библией, на которую он переносил свою нетерпимость к католичеству, а отчасти, может быть, и под влиянием своего раздражения против главного его исполнителя – преосвящен. Феофилакта (История русской Церкви Филарета, архиеп. Черниговского, 1895 г., стр. 732). По

крайней мере, первое по этому делу заявление Феофана Св. Синоду было направлено к возможному устранению того, что сделано петровскими справщиками: в синодальном заседании он передал словесное повеление Петра Великого о том, чтобы текст Библии печатан был «по-прежнему непременно, а переправки по полям были печатаны» для предотвращения народных нареканий и волнений (Описание докум... III, 34, XLVII). Синод согласился с этим заявлением и сделал в этом смысле представление Государыне (Анне Иоанновне), удостоившееся утверждения. Одновременно с этим Св. Синодом приняты были все меры к скорейшему изданию Библии: пересмотр имеющего быть напечатанным, согласно с новым постановлением, текста Библии поручен синодальному члену архим. Амвросию с другими помощниками; при этом предписано те места, которые были исправлены («погрешительные речи», по выражению синодального определения), печатать в тексте по-прежнему, а сделанные исправления сносить вниз, под строку и печатать их мелкими буквами, в виде примечаний¹³.

Печатание положено производить в Петербурге, для чего из Московской синодальной типографии затребованы как справщики, так и принадлежности для печатания вместе с материалами. Помещение для типографии предложил Феофан на своем подворье для лучшего наблюдения за ходом дела (там же, 34–42). И опять, когда все было приготовлено для печатания Библии, оно было остановлено (15 апр. 1736; г.), по распоряжению Феофана. Причина этой остановки не объяснена в распоряжении (там же, стр. 43), но заключается, по всей вероятности, в тех затруднениях, какие представляло для справщиков исполнение нового синодального постановления о печатании Библии. Этим постановлением совершенно изменялся план нового издания Библии; все, сделанное петровскими исправителями, должно было получить новую форму, которой при этом не давалось. Вместо этого даны были только общие и не вполне определенные указания, из которых одним требовалось исправленные речения печатать на полях печатных листов, а другим – под строкой. Эти недоумения и

некоторые другие, более частные, и выражены справщиками в донесении Св. Синоду вместе с просьбой о том, чтобы им преподаны были руководственные правила относительно печатания Библии. Основанием для синодального ответа на это прошение послужило мнение первоприсутствующего, принятое и утвержденное Синодом за исключением одной частности. Мнение преосв. Феофана имело не столько положительный, сколько критический характер по отношению к труду петровских справщиков и не разрешало всех недоумений их. Из него они узнали, что поправкам, сделанным в предшествующее время, нельзя очень доверять («могли они, говорится, задремать и памятью погрешить»), а нужно их сносить с греческим текстом, для чего достаточным признавалось двух часов в неделю, – узнали, что все речения, заимствованные исправителями из других, кроме 70-ти, переводов, равно как из латинской Библии («и на Вульгат не смотреть») следует исключать, – что на полях нужно печатать только указанные прежними исправителями разности славянского перевода от греческого – 70-ти и от еврейской «подлинной Библии», «в заглавиях, началах и концах глав», – а внизу, под текстом, печатать исправления, сделанные в славянском печатном тексте, который должен перепечатываться без всяких изменений, – узнали наконец, что главным наблюдателем за печатанием Библии определен Александро-Невский архимандрит Стефан (Описание документов... стр. XXIII–XXVI). А главное затруднение к успешному ходу дела оставалось и после этих разъяснений в полной силе: готового к типографскому набору текста примечаний не было; его нужно было вновь составить, а для этого требовалось переработать то, что сделано было доселе, – требовалось – выбрать из труда прежних исправителей то, что должно было войти в примечания подстрочные, и – на полях, сверить это с греческим и отчасти еврейским текстом, и таким путем составить рукописный текст двояких примечаний. Для всего этого нужно было немалое время и опытные люди, и делать это нужно было заблаговременно, а не тогда, когда производилось печатание. При составлении примечаний неминуемо должны были возникнуть новые затруднения в виду

множества таких примечаний и трудности – пользования ими, равно как и относительно значения их в деле уразумения Слова Божия. Достаточно было сравнить только несколько глав прежней печатной Библии с новоисправленной для того, чтобы предугадать то, какое множество будет подстрочных особенно замечаний, и представить себе, какой странный вид получит Библия и как трудно будет читателям пользоваться такими примечаниями. При мысли о последних должен был возникнуть вопрос и о том, что читателю Библии признавать более правильным, то ли, что напечатано в тексте, или то, что под текстом; если верно первое, то примечания могли только смущать; а если, напротив, более точно или ясно второе, то почему в тексте напечатаны речения менее точные и ясные? На все это не обратил надлежащего внимания преосвященный Феофан, одаренный быстрым и проницательным умом. Поддавшись действию сильных своих страстей, он устранил от святого дела главного из петровских справщиков – преосвященного Феофилакта и всячески старался унизить его неоконченный труд, а сам ничего не сделал положительного в этом деле, несмотря на свои великие дарования и высокое иерархическое положение, и только оставил печальную страницу в истории нашей Библии. Он скончался (8 сентября 1736 г.) прежде, чем приступлено было к ее печатанию.

Нецелесообразность предначертаний о новом издании Библии, явившихся после кончины великого преобразователя России, самым делом со всею ясностью обнаружилась при начавшемся в конце 1736 г.; печатании, которое производилось в Александро-Невском монастыре, куда переведена была, по смерти преосвящ. Феофана, типография. Как пересмотр («свидетельствование», по тогдашнему выражению) того, что надлежало печатать, так и самый набор производились, по донесению главного наблюдателя – архимандрита Стефана, «весьма трудно, непорядочно и необычно» (Описание документов... стр. XXVII–XXX): набор производился не с готового оригинала, а с черновых записей, содержание которых нужно было затем поверять. Эта поверка, которую производил главный наблюдатель, требовала, по его словам,

продолжительного времени, а не двух часов в неделю, вследствие чего происходило большое и убыточное замедление в работе; она представляла большие затруднения по многочисленности сделанных прежними исправителями поправок, из которых каждая требовала справок с греческой особенно Библией и внимательного рассмотрения. В частности, архим. Стефан указывал в донесении Св. Синоду на то, что некоторые из поправленных прежними исправителями речений оказываются несходными с греческим переводом 70-ти, и недоумевал о том, что делать с подобными речениями, печатать ли их под текстом, или представлять Св. Синоду на благоусмотрение. В ответ на это последовавший указ Св. Синода разрешал выраженные недоумения расширением прав о. архимандрита при печатании Библии, но не облегчал возложенных на него обязанностей (там же, стр. XXXIV–XXXV). Между тем, как печатание, хотя медленно, подвигалось вперед, в июне 1738 г. встретилось новое, неожиданное затруднение. Оно состояло в том, что, когда стали готовить к печати кн. Товита, то оказалось, что перевод ее, как и следующих – Иудифь и 3-й Ездры, сделан с Вульгаты, почему во многих местах с греческим не сходен, по Вульгате же он правлен был и петровскими исправителями. Так как по высочайшим повелениям текст нового издания Библии должен быть согласован с греческим переводом, то, следовательно, кн. Товита и другие нужно было вновь перевести с греческого. При исполнении этого, помимо опасений – возбудить новым, отличным от печатного, переводом народные нарекания, возникало другое недоумение: какой греческий текст следует признать подлинным переводом 70-ти? Следует ли считать таковым какой-либо из древних рукописных списков, или одно из печатных изданий, и какой же именно или какое? Или – не следует ли в этом отношении поступить так, чтобы одно, согласующееся с старым славянским переводом, брать из одного греческого списка или издания, а другое – из другого? (там же, стр. XXXV–XLII).

Входя с таким докладом в Св. Синод, архим. Стефан ставил самый важный, основной вопрос, с решения которого

должно было начаться издание славянской Библии исключительно на основании перевода 70-ти, но решение которого представляет и в настоящее время крайние трудности, если при этом устраняются все пособия со стороны еврейского текста и других древних переводов.

Для составления Синодального определения по этому вопросу положено было собрать сведения о том, какими Библиями и на каких языках пользовались петровские исправители; за справками обращались и к преосвящ. Феофилакту, который был тогда в живых, но находился в заключении; обстоятельных сведений ниоткуда не было, однако, получено и вопрос остался без ответа, а вместе с этим остановилось и печатание Библии, так как главный наблюдатель находил «опасным» продолжать это дело без синодального постановления.

Не получая разъяснения недоумений и сожалея об остановке в печатании столь необходимой книги, Стефан, в это время епископ Псковский, представил в Св. Синод новый доклад относительно дальнейшего исправления и печатания Библии. В нем он предлагал переводить книги Товита и другие, ей подобные, «из греческого общеупотребляемого перевода» и, разделив печатную страницу на два столбца, в одном печатать новый перевод, а в другом – старый без перемен, но с приведением внизу текста новоисправленных речений. Такой же способ предлагал он и для печатания всей Библии, с исключением заглавий и разночтений из греческих списков, так как то и другое слишком увеличивало бы большой и без того объем издания, а разночтения кроме того могут возбудить в простых людях такое недоумение: «Бог весть чему и верить, сего ль или оного держаться». В случае принятия такого плана, он предлагал – все доселе напечатанное (из Библии) оставить без употребления и дело печатания начать сызнова, наперед приготовив к печатанию библейский текст и начисто его переписав. Это мнение было принято и основанный на нем синодальный доклад получил (22 сентября 1740 г.) Высочайшее утверждение (там же, стр. 50–53; LII–LVI). Так печально

окончилось выполнение Феофановского плана: пятнадцатилетние усилия пропали даром.

Для выполнения нового плана положено было (14 января 1741 г.) перенести печатание Библии в Москву, а приготовление к этому библейского текста – поручить архим. Фаддею (Кокуйловичу) и префекту славяно-греко-латинской школы, иеромонаху Кириллу (Флоринскому). Новые справщики в течение одного с небольшим года выполнили свой труд и (в сентябре 1742 г.) представили его в законченном виде в Св. Синод вместе с замечательным донесением. В нем они дали обстоятельное объяснение относительно пособий, которыми пользовались. Как на важнейшее пособие, и они указывают на Полиглотту Вальтона; из находящихся в ней видов греческого текста 70-ти они пользовались главным образом чтениями Александрийского списка, а отчасти – чтениями Комплутенской Полиглотты. Основание для такого выбора они указывают в том, что старая славянская Библия переведена с Александрийского списка, который, по их наблюдению, ближе к еврейскому тексту, чем «Ватиканская Библия» (т. е., так называемая Сикстинская, 1587 г.), почему, говорят они, и прежние исправители преимущественно пользовались также Александрийским списком и только некоторые недостающие в нем места восполняли из Комплутенского издания. Что касается Ватиканской Библии, то ею почти не пользовались они, во-1-х, потому, что в ней много пропусков сравнительно с славянским текстом, из которого, при следовании этой Библии, приходилось бы многое исключить, и, во-2-х, потому, что Ватиканская Библия имеет много пропусков и сравнительно с еврейским текстом (указываются пропуски в 1 и 2 кн. Царств, 1-кн. Паралипоменон и др.), а между тем, все недостающие в этой Библии места находятся в старой славянской Б. и чтение их оказывается согласным с еврейским текстом («истинствуют с еврейскою»; см. там же, стр. LI–LVI). Таким обр., поставленный прежде вопрос о подлиннике для славянского перевода ветхозав. книг решен этими исправителями в пользу Александрийского списка, насколько они были знакомы с ним по чтению его в издании Вальтона;

этому списку отдано ими преимущество, как в виду согласия с ним старой славянской Библии, так и в виду ближайшего его сходства с еврейским текстом (*«ради близшей силы с еврейской»*), который, следоват., принимался во внимание, как весьма важный свидетель в деле библейского текста.

Пересмотр вновь исправленной Библии Св. Синод производил сам, сначала в Петербурге, куда вызваны были из Московской Синодальной типографии справщики и писцы вместе с необходимыми пособиями, а затем – в Москве, куда (в январе 1744 г.) переехал Синод в виду предстоящей коронации. Здесь вследствие особого Высочайшего повеления, это дело производилось членами Синода с особенным усердием и неопустительностью каждый (кроме праздничных) день; для этого большинство синодальных членов освобождено было от рассмотрения текущих дел; разрешено было даже пригласить способных к этому других ученых людей духовного чина. Занятия участвовавших в исправлении Библии велено было записывать в особый журнал, с означением времени приезда и отъезда. При всем этом дело подвигалось медленно: с октября до мая (1744 г.) прочитано только Пятикнижие Моисея. Причина медленности заключалась не столько в том, что некоторые (наприм., архим. Симон Тодорский, знаменитый наш семитист XVIII в. знавший кроме классических и новых языков, еврейский, сирский и арабский) были увольняемы от этих занятий, сколько – в трудностях самого дела. При сличении печатной славянской Библии с греческим текстом 70-ти оказалось неисполнимым в полной мере то, на чем доселе так настаивали и за несоблюдение чего порицали петровских исправителей, – разумеется исключительное исправление славянской Библии на основании одного греческого текста 70-ти. Участвовавшие в пересмотре члены Св. Синода сами убедились в том, что один греческий перевод недостаточен для этого (*«она греческая (Библия), говорится в докладе Св. Синода Государыне, против прежней на словенском языке напечатанной находится недовольна»*), так как в ней не находится некоторых речений, читаемых в славян. Библии; почему оказывалось необходимым, в дополнение к греческому тексту, обращаться к еврейскому,

сирскому, и другим, с которыми согласуется в некоторых местах славянская Библия.

Не считая себя вправе, вопреки Высочайшим повелениям, пользоваться другими, кроме 70-ти, библейскими текстами, Св. Синод входил к Государыне с особым докладом об этом; какое на него последовало решение, остается неизвестным. Между тем, пересмотр Библии продолжался, но подвигался вперед еще медленнее вследствие, между прочим, оказавшейся необходимости отделить один из дней недели для общего присутствия в Св. Синоде по накопившимся текущим делам. Затем, когда большинство синодальных членов (в декабре 1744 г.) переехало в Петербург, пересмотр Библии продолжали только Москов. архиеп. *Иосиф* и архим. *Иларион Григорович*, по смерти же первого – один последний; в помощь ему назначен был (2 августа 1745 г.) учитель Московской Академии, знаток греческого языка, иером. *Иаков Блонницкий*.

Задача этой обновленной комиссии состояла в том, чтобы сличить исправленную под руководством рязанского митрополита Стефана Библию с первопечатной и затем речения, которые окажутся в первой несходными с последнею, сличить с греческим текстом; при этом, если в какой-либо греческой Библии 70-ти переводчиков найдены будут речения, соответствующие исправленным, то оные оставлять в полной силе, как надлежащие, а если исправленные речения будут несходны ни с прежней славянскою, ни с греческой Библией, то об этом обстоятельно представлять Св. Синоду. Согласно с такими указаниями названные исправители или «читатели», как они называются в документах, вскоре после начала своих занятий (с 21 августа 1745 г.) стали обращаться в Св. Синод за разрешением своих недоумений относительно отдельных мест, заглавий, разделения глав на стихи и т. п. В. То же время Св. Синоду объявлено было Высочайшее повеление, вызванное, очевидно, медленностью, с какой велось дело. Государыня выразила желание, чтобы издана была в этом же году «конечно» Библия, исправленная преосв. Феофилактом, а если это исправление признается недостаточным, то Св. Синод объяснил бы, в чем последнее усматривается. Во

всеподаннейшем своем докладе Св. Синод объяснил причины, по которым Феофилактова Библия не может быть напечатана без нового пересмотра, а в то же время принял с своей стороны меры к успешнейшему ведению дела. Задачу исправителей он ограничил в том отношении, что они должны были обращать главным образом свое внимание на те разности между печатной Библией и исправленной, в которых неодинаково передан смысл библейского текста или замечаются искажения текста, противные догматам православной церкви и благоприятные учению инославных исповеданий, или раскольников, или, наконец, – ненадлежащие вставки в текст; все места этого рода справщики должны были сличать с греческими библиями и с выражением своего мнения представлять об оных Св. Синоду. Вместе с этим, для ускорения сношения с справщиками, последние переведены из Москвы в Петербург, где они, к концу 1746 г., закончили свой труд, в продолжение которого многократно делали представления Синоду относительно мест, возбуждавших те или другие недоумения. Эти представления возбудили в свою очередь также недоумения; в их содержании странным особенно оказывалось то заявление справщиков, что в Феофилактовой Библии находится много мест, несходных ни с старой печатной Библией, ни с греческими кодексами. Это заявление объяснено было, нужно думать, в Синоде именно недостаточностью сделанных этими «читателями» справок с различными греческими кодексами, вследствие чего и поручено было им – сравнить старый печатный и исправленный славянский текст с сделанными в прежнее время, вероятно при вышеназванном архим. Стефане, выписками из разных греческих кодексов; при этом даны были указания и относительно того, как они должны были поступать в различных случаях несходства между сравниваемыми текстами. Согласно с этим, справщики приступили к новому пересмотру сделанного ими, но не довели этого до конца, так как архим. Иларион подал прошение об увольнении его от возложенной обязанности, указывая на крайнее свое утомление в продолжение трехгодичных занятий и на свое незнание греческого языка. Он был уволен, а на его место вызваны были (21-го января 1747 г.)

два наставника Киевской Духовной Академии, иеромонахи: *Варлаам Ляцевский*, бывший прежде учителем греческого и еврейского языка, а в то время – префект и учитель богословия, и *Гедеон Слонимский* учитель философии. Эти достопамятные ученые, сначала вместе с *Иаковом Блонницким* (по 18 мая 1748 г.)¹⁴ привели, с Божией помощью, к благословенному концу святое и трудное дело исправленного издания славянской Библии, которым доселе мы пользуемся.

Пред началом своих занятий справщики снабжены были от Св. Синода руководственными правилами, определявшими их задачу и способ ее выполнения, равно как – и пособиями к этому. Задача, указанная им в синодальных определениях (см. Описание документов, III, стр. 81–88 и Предисловие к Елисаветин. Библии 1751 г., л. 11–12), состояло в том, чтобы они сличили старую печатную Библию и исправленную (при рязанском митрополите Стефане) с различными изданиями греческого перевода 70-ти или «с многими греческими 70-ти толковников библейными составами» (по Предисловию). При выполнении этой задачи они должны были оставлять без изменения те сделанные прежде исправления, которые касались орфографии, грамматического строя речи, и не изменяли смысла библейского текста сравнительно с печатной Библией. А, если окажутся в последней и исправленной Библии такие разности, при которых изменяется самый смысл текста, состав стихов, порядок последних или глав, то места этого рода должны тщательно сличать с различными греческими изданиями, разыскивая при этом, на основании каких из этих изданий или списков сделаны исправления и точно ли сделаны, и затем – представлять о подобных разностях Св. Синоду вместе с указанием греческих списков и выражением собственного «основательного» мнения о том, «как чему быть должно». Также предписано поступать и относительно мест «с переводом темным или совсем несогласным с греческими списками», равно как и мест первопечатной Библии, которые преосв. Феофилактом оставлены без исправления, но которые не сходны с греческими кодексами. При представлении вновь исправленного славянского текста свящ. книг справщики

должны были письменно засвидетельствовать, «что в тех книгах святой православно-восточной церкви нашей догматом и самой истине никакой противности не имеется, но во всем с греческим, хотя каким-либо единым, кодексом согласны».

Для выполнения указанной задачи последние исправители имели гораздо большее количество пособий, чем их предшественники. У них были, можно сказать, все лучшие издания перевода 70-ти, какими располагал в половине XVIII в. христианский мир. Кроме вышеназванных Полиглот: Комплютенской, Лондонской и Альдинской Библии, они имели: 1) издание *Ламберта Бос* (H Παλαια Λιαθηκη ката τους εβδομηκοντα. Franequerae 1709 г.), заключающее, вместе с греческим текстом Сикстинской Библии, самый полный в то время свод разночтений из древних переводов ветхоз. книг, списков и отчасти толкований (схолий); 2) издание, под тем же заглавием, – *Брейтингера* (Tiguri, 1730–1732 г.), представляющее воспроизведение сделанного *Эрнестом Гоабэ* издания Александрийского списка, с разночтениями из других списков; 3) Лейпцигское издание Сикстинского текста, сделанное *Рейнекцием* (Lipsiae, 1730); 4) Евреолатинскую Библию; 5) Ветхий Завет по 70-ти в латинском переводе *Фламиния Нобилия*, с примечаниями и схолиями (Romae, 1588); 6) *Synopsis criticorum aliorumque scripturae sacrae interpretum*, ed. *Matthius Polus* (имевший несколько изданий в XVII в.); 7) две древние рукописные Библии на греческом языке, из которых одна без означения глав и стихов, писанные частью на пергамене, частью на бумаге; 8) две рукописные книги Притчей на греч. языке. Имели они равным образом и все труды своих предшественников по исправлению Библии, которые были без сомнения им полезны особенно труд *Феофилакта*, которым они много пользовались, равно как – Творения Отцов Церкви, на которые делаются многократные ссылки в самом предисловии к Елисаветинской Библии, а также – Симфонии на Псалтирь и 14 Посланий Ап. Павла, и др. [см. ст. *И. А. Чистовича*: Исправление текста слав. Библии пред изданием 1751 г. в Правосл. Обозрении 1860 г., т. II, 50–54 (сделанные здесь

библиографические указания нами только пояснены) и Описание документов, т. III, 79–80].

Достаточное количество пособий было, без сомнения, одним из важных условий успешного выполнения последними исправителями славянской Библии поставленной им задачи. Она состояла, как видно отчасти из вышеприведенных синодальных указаний справщикам, вообще в том, чтобы поверить с греч. переводом 70-ти печатный славянский текст Библии и исправленный Феофилактом, и путем этого сравнения составить из того и другого один цельный текст, тщательно проверенный и согласованный с переводом 70-ти (прежнее намерение – совместно издать текст печатной Библии и рядом с ним исправленный было уже оставлено). Чем больше было у справщиков изданий, сделанных на основании различных списков перевода 70-ти, тем более, понятно, расширялись средства для выполнения задачи и тем реже могли встретиться недоумения, какие испытывали предшествующие исправители, не находя в бывших у них изданиях речений, соответствующих славянскому переводу. Правда, и последние исправители не были свободны от затруднений относительно того, принять ли для известного места один из двух бывших славянских переводов или заменить их новым переводом; недоумений этого рода было даже так много, что из представлений Св. Синоду об их разрешении составились два больших тома, из которых первый – на Ветх. Завет – в двух частях (см. Описание документов т. III, 85). Эти донесения, в которых справщики вместе с приведением разностей в существующих славян. переводах излагают основания для избрания одного из них или представляемого нового перевода, и которые, к глубокому сожалению¹⁵, остаются неизданными, несмотря на несомненную их пользу для изучающих и читающих славянскую Библию, показывают, однако, что исправители всегда располагали достаточными средствами для обоснованного выбора наиболее сообразного славянского перевода и нуждались только в его утверждении со стороны церковного правительства.

Приводимые в донесениях основания для такого, а не иного перевода отдельных мест Библии, показывают также, что последним справщикам главным обр. были известны и ими использованы следующие тексты или издания греческого перевода 70-ти: Ватиканский, Александрийский, Комплутенский, Альдинский и Оксфордский (codex Othoniensis); ссылки на другие тексты, напим. на сп. Барберинов (codex cardinalis Barberini), называемый у них «Варварин», делаются очень редко. Из названных текстов особенно высоко ценили эти справщики, подобно своим предшественникам, текст по Александрийскому списку, насколько он известен был им по изданию *Грабэ* (более точного воспроизведения Александрийского списка тогда не было); они называли его «паче иных достовернейшим» (предисловие к Елисавет. Библии, л. 18); в нем они находили всего более речений, соответствующих славянскому тексту и им всего более пользовались для исправления последнего. После Александрийского – чаще всего делаются ссылки на греческий текст Комплутенской Полиглотты, как наиболее соответствующий славянскому. Пользуясь этими двумя текстами, они приводят, напим., в надлежащий порядок прежний славянский перевод 3-й кн. Царств, который представлял много неупорядоченности (или «помешательства», по выражению предисловия) вследствие перенесения стихов из одной главы в другую, повторений и прибавлений. И перевод отдельных мест делается часто на основании этих двух списков, напим., в 1Цар.13:1, существующий славянский перевод (*сын единого лета Саул...*) вместо прежнего *по дву же летех царства своею...*) сделан на основании Александр. и Комплутенского текстов (Архив Св. Синода. Дело о напечатании новоисправленной слав. Библии, т. IV, 1, л. 126). Высокое значение названных двух текстов не было, однако, исключительным в глазах справщиков, подрывавшим совершенно доверие к свидетельствам других текстов, как это видно из иных мест, где они обосновывают свой перевод ссылками на Ватиканский, кроме Александрийского, текст, напим., относительно исключения в Суд.1:36, слов: «Идумеос

свыше», читавшихся в первопечатной Москов. Библии (там же, л. 162). В некоторых местах они основывают свой перевод на чтении одного списка, даже не из числа вышеназванных, наприим., в Зах.12:11, перевод: *плачевопльствие Ададримона на поли Магедоне* принят, «понеже хотя в греческих кодексах отменно стоит, однако есть некакий кодекс варварин, в котором так сие место стоит, как в правленной» (там же, т. IV, 2, л. 559), т. е., в Библии, исправленной Феофилактом. Причина согласия справщиков то с одними греч. текстами, то с другими, заключается в том, что они, при своих справках с греч. текстами, принимали во внимание самый смысл или «сенс», по их выражению, библейского текста, наприим., в Ис.1:6, прежний перевод не был принят, «понеже то противно сенсу» (там же, л. 97); при этом перевод, требуемый смыслом текста, они подтверждали ссылкой на толкование Евсевия, на паримийное чтение и Комплутенский текст, в которых пред словами: *струп, язва, рана* не читается частица *ни*. В местах трудных, неодинаково читавшихся в изданиях греч. перевода, исправители основывали свой перевод на толкованиях отцов и учителей церкви и новозаветном тексте, напр. в Иов.19:25, прежний печатный и исправленный текст заменен новым, читаемым ныне в славян. Библии, главным образом, на основании отеческих толкований этого места; в Ис.42:1, справщики предложили перевод: «Се Отрок Мой, его же изволих, возлюбленный Мой...» на основании евангельского текста (Мф.12:18) и – толкования Евсевия, «как Фламиний и Ламберт в нотатах показывают, что сии имена – Иаков и Израиль – под обелиском стоят, понеже ниже в еврейском имеется» (там же, т. I, 2. л. 147). С этим последним переводом Св. Синод не согласился, однако, и велел оставить прежний перевод, согласный с греческим. И относительно других мест Синод не всегда утверждал перевод, предложенный справщиками, как скоро он отклонялся от греческого текста. В местах, особенно трудных для перевода с греческого, справщики обращались и к еврейскому тексту (Предисловие... л. 12), на который делаются иногда ими ссылки вслед за греческими списками при обосновании славянского перевода; следствием сличения с

этим текстом служат нередкие пояснительные примечания к отдельным предложениям славянской Библии, наприм., к словам: *Той твою блюсти будет главу* замечено: «евр. сотрет», или к слову: *внутреннейших* в Иов.28:18, замечено: «евр. маргарит» и мн. др. (Примеры других исправлений приведены, хотя и не всегда точно, в Прав. Обозрении 1860 г., т. II, стр. 55–70).

Исправители трудились над порученным им великим делом около трех с половиной лет (с конца 1747 г. по 22 мая 1751 г.) и сличили славянский перевод всех книг Ветх. и Нового Завета с греческим текстом; самые же исправления славянского текста сделали только в ветхоз. книгах, за исключением Псалтири. Прежний славянский перевод этой священной книги оставлен без изменения на основании вышеуказанного повеления Петра В., хотя справщики нашли «многие несходства» славянского перевода с греческим, вследствие чего некоторые из прежних славянских речений исправлены были ими на основании греческого текста, но напечатаны не наряду, а на поле, в виде примечаний; основания для таких исправлений указаны в предисловии к Елисавет. Библии. Недостаточность сделанного для усовершенствования славянского текста Псалтири исправители вполне сознавали, но вместе с тем указывали в своем донесении Св. Синоду на невозможность сделать больше при руководстве одним переводом 70-ти, «понеже оных мест» (т. е. неясных в славян. тексте и «во всех кодексах 70-ти») лучше исправить невозможно, разве из еврейского» (Архив Св. Синода. Дело о напечатании новоисправл. слав. Библии; т. IV, 2, стр. 11). В новозаветных книгах все исправления, сделанные при сверке славянского текста «с греческими множайшими и различными свидетельствованными составами», не внесены в самый текст, а напечатаны в виде примечаний; речения излишние в славянском против греческого поставлены в скобках; в самом тексте сделаны только грамматические исправления.

Важнейшие свои исправления в ветхоз. книгах сами исправители разделили на три разряда: 1) на исправления текста в собственном смысле, состоящие в новой, более близкой и точной передаче греческого подлинника; 2) –

дополнения, состоящие в переводе с греческого недостававших отдельных речений или стихов; и 3) – исключения излишних против греческого речений, стихов или отделов. не во всех ветхоз. книгах сделаны все эти три вида исправлений; в кн. Бытия, наприм., сделаны только исправления и дополнения; в Исход только дополнения и т. п. (См. предисловие к Елисаветинской Библии, л. 14 и дал.). Приблизительный подсчет всех трех видов исправления, сделанный в «Описании» (т. I, 177–179), показывает, что значительное большинство их, с некоторыми по местам изменениями, заимствовано от петровских исправителей.

Елисаветинская Библия вышла в свет 18 декабря 1751 г. Экземпляры первого издания (1200 экз.) разошлись чрезвычайно быстро. Для второго издания произведен был новый пересмотр текста прежними справщиками – иером. *Гедеоном Олонимским* и *Варлаамом Ляцевским* – уже архимандритом и членом Св. Синода. Второе издание вышло в 1756 г. с нарочно приготовленными, по планам справщиков, художественными заставками при начале каждой библейской книги, сверх двух рисунков на заглавном листе, бывших в первом издании. В первых изданиях Библии печатались, кроме обширного предисловия, «Соборник 12 месяцев» и «каталог собственных еврейских, греческих, и несобственных, без перевода во всей Библии оставленных, имен, по алфавиту собранных и истолкованных», ныне не печатающиеся. Текст Елисаветинской Библии без изменений употребляется и в настоящее время.

IV. Перевод Библии на русский язык. Изданная после 38-летних трудов образованнейших наших богословов XVIII в. славянская Библия была, без сомнения, удовлетворением насущной потребности сынов нашей православной церкви, но не полным. Вследствие совершившегося в течение времени большого отклонения русского языка от славянского, текст славянской Библии перестал быть столь же понятным, как семь веков тому назад. Ввиду этого неизбежно должна была пробудиться потребность в переводе Библии на общеупотребительный русский язык. По указаниям истории, эта

потребность действительно пробудилась еще в XVI в., как показывают опыты переводов Четвероевангелия на западнорусский язык Пересопницким архимандритом *Григорием* и – всей Библии – *Скориною*; в XVIII в. опыт перевода Псалтири с еврейского и Нового Завета с греческого на русский язык решался сделать святитель Тихон Задонский (*Филарета*, арх. Чернигов. История рус. церкви. 1895 г. стр. 721). В самом начале XIX в. сознание этой потребности пробудилось с новой силой. Высоким носителем и выразителем этого сознания был Император Александр Благословенный. Он, по свидетельству близких к нему лиц, благоговел пред священнейшей из книг и, начиная с 1812 г. до конца своей жизни, неопустительно каждый день читал Слово Божие¹⁶. Зная по своему опыту благотворное действие Слова Божия на душу читающего его христианина¹⁷, Государь, как попечительный отец своего народа, естественно желал приблизить к его пониманию текст Свящ. Писания через перевод его на русский язык¹⁸. Первоначальным исполнителем этой Высочайшей воли было Российское Библейское Общество, основанное в достопамятный 1812-й год (6 декабря). Сначала «Общество» распространяло между Православными по удешевленным ценам (полная Библия в то время стоила 30 р.) книги Свящ. Писания на слав. яз.; спрос на них, к величайшей радости Государя, был так велик, что «Общество» сразу не могло удовлетворить его; вследствие этого, Его Величество положил содействовать всеми зависящими мерами к утолению духовного и столь вожделенного голода (*И. А. Чистович*, «История перевода Библии на русский язык». 1899 г., стр. 21); это и выполнило затем «Общество» посредством нескольких стереотипных изданий Библии (с 1817-го по 1823-й г. сделано 15 изданий в 8 п. л.) и – Нового Завета на слав. яз. После этого Государь, «по собственному движению своего сердца» выразил «искреннее и точное желание доставить и россиянам способ читать Слово Божие на природном своем языке» и словесно поручил передать это Св. Синоду. Выслушав это, Св. Синод поручил Комиссии духовных училищ принять меры к выполнению Высочайшей воли, самое же издание свящ. книг в русском переводе предоставил Библейскому Обществу.

Первоначально переведено было Четвероевангелие. Труд первоначального перевода принадлежал ректору Петерб. Академии, архим. *Филарету* (впоследствии знаменитому Московскому митрополиту), ректору Петерб. Семинарии, архим. *Поликарпу* и профессорам Акад.: священнику *Г. П. Павскому* и архим. *Моисею*. После рассмотрения в комитете «Общества», перевод был напечатан вместе с славянским текстом (в 1818 г.). Государь принимал так близко к сердцу это дело, что прежде выпуска в свет нового издания сам предварительно читал предисловие к нему. Издание встречено было с величайшею радостью, как «бесценный дар» божественного попечения о русском народе (см. там же, стр. 30–32, письма архипастырей по поводу этого издания) и весьма быстро разошлось (1 и 2 издания выпущены по 10,000 экз. и по 5 р. за экз.). Затем издан был русский перевод всех прочих книг Нового Завета. В 1820 г., по желанию Государя Императора, приступлено к переводу ветхозав. книг с еврейского яз., причем труд разделен между тремя бывшими тогда духовными академиями (Петербург., Москов., и Киевской). Из Ветхоз. книг прежде других (в 1822 г.) издан на русском яз., без славянского текста, перевод Псалтири с предпосланным ее тексту замечательным предисловием, которое составлено Московским архиеп. Филаретом и в котором просто и ясно указаны основания для обращения, при переводе этой священной книги, к еврейскому подлиннику. И это предисловие предварительно рассматривал и одобрил к напечатанию сам Государь. Издание Псалтири на русск. яз. встречено было также с радостью и в течение двух годов разошлось в огромном количестве (100,000 экз. по 1 р. в коленкор. переплете). В 1824 г. напечатано Пятикнижие Моисея с кн. Иисуса Навина, Судей и Руфь на русск. яз., но не было выпущено для общего употребления. Наконец, сделано было издание всего Нового Завета на русском языке, без славянского текста.

Благотворная деятельность Библейского Общества продолжалась, к сожалению, недолго (всего 14 лет). Тяжкие нарекания, которые возбудило оно против себя другими сторонами деятельности принадлежащих к нему лиц, о чем нет

необходимости говорить здесь (см. об этом далее в статье о Библейских обществах) повели к тому, что Государь согласился на увольнение бывшего доселе президента Общества (князя А. Н. Голицына), возбудившего своими действиями особенное нерасположение и недоверие, и предоставил это звание петербургскому митроп. Серафиму, под управлением которого Библейское Общество бесцветно просуществовало еще около двух лет до окончательного своего закрытия (12 апр. 1826 г.) при Императоре Николае 1-м. С закрытием Общества не только прекратилось, но и подверглось осуждению то, что было «самого честного и безукоризненного» в его действиях, т. е., перевод Библии на русский язык. Неразумная – чтобы не сказать более – ревность некоторых, частных впрочем, лиц дошла до того, что заподозревались в своей благонамеренности переводчики Пятикнижия на русский язык, а часть не выпущенных в продажу экземпляров этого издания предана была сожжению на кирпичных заводах (там же, стр. 116–117). Дикие проявления неодобрения не подавили, однако, сочувствия делу перевода свящ. книг на русский яз. в лучших людях этого времени и между ними – в бывшем деятельнейшем члене Библейского Общества – в Московском архиеп. Филарете. Он не переставал при случае заявлять о пользе этого дела частным и официальным образом (там же, стр. 117–119), но не находил возможным настаивать на этом, ради сохранения мира в высшем церковном управлении. В истории нашего духовного просвещения с начала второй четверти минувшего столетия наступило такое время, когда в деле религиозного образования и благочестивой жизни на первом месте ставились предание и обрядность, а Библия отодвигалась на задний план, когда получила распространение мысль, что Православная Церковь не всем дозволяет чтение Слова Божия, когда сделано было Св. Синоду предложение объявить славянский перевод Библии самодостовверным подобно латинской Вульгате, а затем, когда отклонено было, по божественной милости к нашей церкви, это намерение старейшими ее предстоятелями, то явилось другое – об исключительном употреблении славянской Библии и греческого перевода 70-ти в духовных училищах при

объяснении Св. Писания [Это последнее предположение и послужило для Москов. митроп. Филарета побуждением к составлению достопамятной его записки (*«О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славенского переводов св. Писания»*)], в которой ясно выражено и прочно обосновано православное воззрение на взаимное отношение греч. перевода 70-ти и еврейского текста в деле уразумения Богооткровенного учения].

Между тем, как в высших церковно-правительственных сферах усиливалось стремление к устранению новых веяний, выразившихся в деятельности Библейского Общества по изданию Св. Писания на русск. яз., вдали от правящих сфер совершалась другая, менее видная, но более плодотворная работа, составлявшая прямое продолжение начатого, но не оконченного дела. В Петербургской Дух. Академии, как профессор еврейского яз., трудился над переводом учительных и пророческих книг с еврейского известный наш филолог, протоиерей Герасим Петрович Павский. Его переводы, которые, после классного преподавания, он сдавал студентам в виде лекций с дополнительными объяснениями (оглавлениями и примечаниями) так ценились, что из записей их, передаваемых преемственно из одного курса в другой, с течением времени составилась цельный перевод названных ветхоз. книг. В 1839 и 1841 гг. этот перевод был отлитографирован в нескольких стах экзмп. и распространился между наставниками и студентами Петербургской, а отчасти и других Академий, равно как между некоторыми духовными лицами. Сделавшееся известным высшему начальству, это издание признано было таким злом, которое требовало самых энергичных мер к его искоренению. Производившееся строгое расследование, подробности которого нет нужды здесь излагать (о них см. там же, стр. 141–207), причинило большие беспокойства и сильные огорчения многим лицам, а особенно виновнику перевода, но вместе с этим показало и то, как у людей того времени, религиозно образованнейших, духовных и светских, молодых и пожилых (не исключая и епископов), велико было желание иметь более

ясный и точный перевод священных книг на русском яз., и как дорожили подобным переводом, несмотря на явные несовершенства, особенно дополнительных к нему пояснений. Такое внимание к переводу свидетельствовало не о легкомысленном увлечении, а о пробудившейся жизненной потребности, которая искала в нем своего удовлетворения. К такому действительно выводу и приводили сведения, добытые следствием, некоторых из проницательнейших архипастырей, которые увидели из этого настоятельную потребность в пособиях к яснейшему разумению текста свящ. книг, к удовлетворению которой могли служить, по их мнению, или толкования к Свящ. Писанию, или особое издание славянской Библии с оглавлениями и пояснениями к каждой главе (см. там же, стр. 147–152 о домашней беседе двух митрополитов); но и эти намерения, несмотря на высокое иерархическое положение, высказывавших их, встретили неодолимые преграды к своему выполнению.

В это же неблагоприятное время, в большом отдалении от правительственных центров, трудился над переводом ветхоз. книг с еврейского на русский яз. другой замечательный богослов, алтайский миссионер, архимандрит *Макарий (Глухарев)*, бывший студент Петербургской академии, во время ректорства в ней Филарета, и ученик Герасима Петровича, не имевший, однако, в начале своих занятий, его перевода. Обратиться к этому делу побудила его не научная любознательность, а миссионерская деятельность. Стремясь расположить инородцев к принятию христианства яснейшим изложением его истин, он испытывал большое затруднение, когда приходилось приводить тексты из ветхоз. книг на славян. языке, непонятном слушателям; прискорбно ему было то, что обращаемые в христианство, по незнанию славян. языка, не могли надлежащим обр. читать славянскую Библию. По этим побуждениям он решился сделать перевод ветхозав. книг с еврейского на русский яз. и прежде всего им были переведены книги Иова и прор. Исаии. Перевод их (в 1837–1839 гг.) был препровожден в Комиссию духовных училищ для напечатания вместе с особым – при каждой посылке – прошением на

Высочайшее имя. Эти прошения архим. Макария представляют замечательный памятник мыслей и желаний благочестивых и образованных людей того времени относительно перевода Библии на русский язык. С каким горячим одушевлением и многосторонней убедительностью изображено в них то великое благо, которое приобретет православный русский народ через перевод всей Библии с оригинальных языков – еврейского и греческого – на русский язык! Перевод не был, однако, напечатан Комиссией дух. училищ, а его автор за свою настойчивость и суждения, выраженные в прошении Св. Синоду, подвергнут был церковной эпитимии. Не признанные в свое время полезными, переводы Герасима Петровича и архим. Макария составляли в действительности положительное приобретение в деле изучения текста Библии, независимо, конечно, от некоторых односторонностей и увлечений первого из них. Во всяком важном деле труден особенно первый опыт. Этот опыт был сделан отечественным ученым богословом, владевшим в превосходной степени знанием еврейского и русского языков, и без сомнения послужил весьма важным пособием для последующих переводчиков, которые, имея перед глазами готовый перевод, могли повести дело дальше, исправив то, что в первых опытах было неточно или неверно выражено. Что касается тяжких огорчений, которые испытали оба начинателя за свои труды, то в этом отношении они отчасти напоминают печальную участь трудившегося над исправлением славянского перевода преосвящ. Феофилакта. Вместе с ним они разделяют и славу честных тружеников у позднейших своих соотечественников. Перевод Герасима Петровича остался неизданным вполне (часть его напечатана Библейским Обществом, а 3 и 4 кн. Царств, кн. Паралипоменон и Притчи в «Духе христианина» 1862–1863 гг.); перевод вышеназванных и др. ветх. книг, принадлежащий архим. Макарию, напечатан в Православн. Обозрении 1860–1867 гг.

После 1816-го г. оказалось возможным возбудить в Св. Синоде вопрос о переводе Библии на русский яз. только в 1856 г., когда во время коронации Императора Александра II в Москве было весьма большое собрание Первосвятителей

нашей Церкви. Сначала происходили между ними частные рассуждения об этом, начатые с.-петербургским митроп. Никанором, а наконец состоялось (10 сентября) общее рассуждение в заседании Св. Синода, на котором единогласно постановлено решение «о переводе Нового Завета и других книг Св. Писания на общевразумительное русское наречие» и вместе с этим намечены были основные руководственные правила при составлении перевода и его издании. Это решение не было, однако, записано и подписано в самом заседании. Проект определения поручено было составить Москов. митроп. Филарету, который без подписей синодальных членов (вследствие разъезда их из Москвы) отправил его к Обер-Прокурору Св. Синода. Последний (граф А. П. Толстой) не представил, однако, этого определения для рассмотрения и подписи членов Св. Синода, а послал его под видом «Записки» к Киевскому митрополиту Филарету (не бывшему в Москве на коронации), имевшему особое мнение об этом предмете, с которым согласен был и Обер-Прокурор. Киевский митрополит подверг приведенные в «записке» основания для перевода свящ. книг на русский язык обстоятельному рассмотрению и не признал их достаточными для возобновления дела перевода; вместо этого он находил более полезным ограничиться исправлениями славянского текста в некоторых особенно невразумительных местах или пояснительными примечаниями к ним; кроме этого признавал необходимым издание краткого толкования на все Свящ. Писание, основанного на толкованиях отцов церкви, и – славяно-русской азбуки для обучения детей всех сословий, с целью поднятия знаний славянского языка. И это возражение Киевского митрополита на синодальное постановление не было предварительно доложено Св. Синоду; вместо этого, то и другое (причем, синодальное определение было названо «проектом митрополита Московского») было представлено на Высочайшее благоусмотрение. «Мнение достопочтенного митрополита Киевского, с указанием еще на безымянные духовные лица, при сокрытии мнения целого Св. Синода, могло привлечь решительное Высочайшее внимание», говорит митр. Филарет, излагая это событие; «однако явилась

над сим делом рука провидения Божия». Государь Высочайше повелел: «внести мнение преосвящ. Киевского митрополита в Св. Синод на совокупное рассмотрение, но предварительно сообщить митрополиту Московскому» (И. А. Чистовича, История перевода Библии на р. яз. стр. 261–287).

Это был весьма важный момент в истории перевода Библии на русский язык, момент борьбы двух воззрений, представляемых двумя высшими иерархами нашей Церкви и опиравшихся на внутренние убеждения, сложившиеся под влиянием их собственного духовного опыта. От того, что выскажет Московский святитель, зависело весьма много окончательное решение дела. Обер-Прокурор Св. Синода питал уверенность, что Филарет Московский, по прочтении письма Киевского митрополита, с которым связывали его узы единомыслия и которого он глубоко уважал, во многом, если не во всем изменит свои мысли. Ожидание это не оправдалось. В своем отзыве (от 21 июля 1857 г.) Московский святитель силою своих метких суждений, свидетельствами церковной истории, документальными сведениями из недавнего прошлого и т. п. с поразительной убедительностью доказал несостоятельность всех возражений, сделанных против перевода Библии на русский язык (Отзыв напечатан сполна в «Собрании мнений и отзывов Филарета, м. Московского...», т. IV, 244–259). Давая такой отзыв, Московский святитель испытывал скорбное чувство, возбуждаемое тем, что он «принужден был войти в состязание с суждениями досточтимого мужа»; но это чувство побеждено было в нем любовью к истине. «Уважение к истине, писал он к Обер-Прокурору Св. Синода, не должно поставлено быть ниже уважения к лицу» (см. у Чистовича там же, стр. 292). – Синодальное рассмотрение дела продолжалось довольно долго и закончилось определением (24 января / 20 марта 1858 г.) которым перевод Библии на русский язык признан был необходимым и полезным не для церковного употребления, а как пособие к разумению Свящ. Писания. Медленность, с какой разрешался вопрос, объясняется как его важностью, так, по-видимому, и тем, что сторонники мнения Киевского святителя и вместе с тем Обер-Прокурора Св. Синода делали различного

рода усилия подкрепить его доводы своими соображения (там же, стр. 295–313). Воззрение, которое отстаивал митрополит Московский, несмотря на бывший уже опыт перевода Нового Завета на русский язык и несомненное сочувствие этому, было так еще ново и так жизненно, что с ним не скоро могли освоиться и освободиться от различных опасений. Сомнения в целесообразности нового перевода еще дольше, по всей вероятности, владели бы умами и удерживали бы от положительного решения вопроса, если бы за такое решение не стоял Московский святитель и не поддерживал его своим высоким авторитетом, своей непоколебимой убедительностью, своими великими дарованиями и знаниями.

Перевод Библии на русский язык начат был с новозаветных книг. Первоначальное переложение поручено было духовным академиям, под высшим наблюдением епархиальных преосвященных, в ведении которых находились академии, причем преподаны были основные руководственные правила, сущность которых состоит в том, чтобы подлинником для перевода служил главным образом греческий Новый Завет, изданный для духовных училищ, как однородный по тексту с употребляемым восточной Церковью¹⁹, чтобы перевод был точной и ясной передачей подлинника, с соблюдением особенностей русского склада речи, и состоял из слов и выражений, употребляемых в образованном обществе. Кроме переводчиков, при академиях учреждены были особые переводные комитеты, рассматривавшие сделанный перевод и затем представлявшие его епархиальным преосвященным, которые с своей стороны рассматривали его и в случае несогласия с ним возвращали в академический комитет для нового пересмотра. По крайней мере так делал Московский митроп. Филарет, посвящавший много времени и напряженного труда (иногда по 11 часов в день) переводам новозаветных книг, производившимся в Московской дух. Академии, как видно из писем проф. А. В. Горского, который рассказывает об этом, как очевидец и участник в этих трудах («Русский Вестник», 1899 г., ноябрь, стр. 209–213). После этого перевод представляем был в Св. Синод, который рассматривал его в общем своем

собрании, для чего члены и присутствующие в Св. Синоде разделяли между собой по частям книгу Свящ. Писания, следующую к пересмотру, и вносили свои отделы в синодальное собрание с своими замечаниями на общее рассуждение. Затем перевод, рассмотренный в Св. Синоде, препровождаем был в Москву митроп. Филарету, не присутствовавшему в Синоде (после 1842 г.), который делал со своей стороны немалочисленные замечания, бывшие еще предметом общего обсуждения в Св. Синоде. Изданные в печати «Труды митроп. Москов. и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русск. язык» показывают, сколь многим обязан русский перевод новозаветных книг Московскому святителю. Синодальный русский перевод Нового Завета совершен был с замечательной быстротой: в 1860 г. издано Четвероевангелие, в 1861 г. – прочие новозав. книги.

Подготовительная работа по переводу ветхозаветных книг на русск. язык произведена была также духовными академиями. В 1860 г. в С.-Петербургской Академии образован был для этого комитет (из проф. *М. А. Голубева*, *Е. И. Ловягина* и *Д. А. Хвольсона*), который уже в 1861 г. приступил к печатанию в «Христ. Чтении» своего перевода, начиная с кн. Бытия; в следующие затем годы непрерывно печатаем был перевод дальнейших частей Пятикнижия, книг исторических, а из учительных – книг Иова, Притчей и Екклесиаста. В это же время в «Трудах Киевской д. Академии» печатался перевод кн. Царств и Паралипоменон (принадлежавший проф. *М. С. Гуляеву*), а с 1869 г. – перевод пророческих книг Исаии, Иеремии и Иезекииля (кн. Иеремии расположена в хронологическом порядке). Перевод делался с еврейского текста и сопровождался примечаниями, состоявшими, между прочим, из указаний на другие древние переводы (греческий 70-ти, сирский и вульгатный; см. например, перевод кн. Иова в «Христ. Чт.» 1869 г.). Одновременно с этим в «Православном Обзрении» за 1860 и следующие годы печатаем был, как выше сказано, перевод архим. Макария с еврейского и свящ. *А. А. Сергиевского* – с греческого (кн. Товита, Иудифь и др.), в «Духе Христианина» – перевод прот. Павского. Были и отдельные издания некот.

ветхозав. книг в русск. переводе, каковы: книги Иова и кн. Премудрости Иисуса сына Сирахова (*И. А. Чистович*, там же, стр. 317–3 20). Сделавшееся известным намерение высшего духовного правительства издать русский перевод ветхозав. книг возбудило такое сочувствие и пробудило такую деятельность, что имевшие возможность послужить святому делу старались вложить свою лепту.

Св. Синод первоначально имел намерение начать издание русского перевода ветхозав. книг со Псалтири и с этою целью в 1862 г. поручил конференциям дух. академий поверить изданный Библейским обществом перевод этой священной книги с подлинником, т. е., с еврейским текстом, и представить свои замечания. В 1863 г. представила свой отзыв одна Казанская академия, признавая перевод не вполне удовлетворительным, в подтверждение чего приведено много доказательств из первых 25 Псалмов (Архив Св. Синода. Дело по рассуждению Св. Синода об издании Ветхого Завета на русск. языке, № 4608); а другие три академии замедлили доставлением своих отзывов²⁰.

Между тем в январе 1863 г. получено было в Св. Синоде от Москов. митроп. Филарета представление, в котором он указывал на необходимость, при переводе ветхозав. книг на русский яз., обращаться к еврейскому тексту и в подтверждение этого приводил известные по своей неясности речения грекославянского перевода в Пс.57:10 (*прежде еже разумети терния вашею рамна...*) и затем излагал соображения, по которым оказывалось более целесообразным начать издание русского перевода ветхозав. книг не со Псалтири, а с книги Бытия и продолжать его затем в порядке славянской Библии (*Чистович*, там же, стр. 320). Это представление митроп. Филарета не осталось, нужно думать, без влияния на план издания. В 1867 г. Св. Синод поручил конференциям трех академий приступить немедленно к пересмотру сделанного Петербургскою Академиею перевода ветхозав. книг и сверить его с подлинным текстом. В это же – приблизительно – время, как нужно думать, и сам Св. Синод начал посвящать часть своих занятий делу перевода ветхозав. книг на русск. язык (с

какого именно времени, в архиве Св. Синода мы не нашли прямых указаний). По крайней мере, когда в начале октября 1867 г. с. петербургский митроп. Исидор в заседании Св. Синода заявил о выраженной митроп. Филаретом готовности принять участие в пересмотре изготавливаемых переводов свящ. книг то Св. Синод, приняв это предложение с особенной признательностью, постановил препроводить к Московскому святителю на рассмотрение «изготовленные переводы Пятикнижия» (Вышеуказанное дело архива Св. Синода № 4608). Последовавшая через месяц (19 ноября 1867 г.) кончина приснопамятного митроп. Филарета остановила его новые труды по переводу ветхозав. книг. Главным двигателем этого дела стал отселе митроп. Исидор, принимавший в нем и до этого времени весьма большое участие. Деятельность по переводу ветхоз. книг всецело сосредоточилась в самом Св. Синоде и совершалась присутствовавшими в нем, под руководством первенствующего его члена, которым и приведено это великое дело к благословенному концу. После митроп. Исидора ближайшее участие в нем принимал протопресвитер В. Б. Бажанов, делавший свод замечаний, какие высказывались в синодальных заседаниях, посвященных переводу, и державший их редакцию, или что тоже, устанавливавший самый текст русского перевода.

Русский перевод Ветхозав. книг выходил выпусками: в 1868 г. вышло Пятикнижие; в 1869 г. – исторические книги; в 1872 г. – учительные; в 1875 г. – пророческие; в 1876 г. – полная Библия в русск. переводе.

Основным, руководящим началом для синодального перевода ветхозав. книг на русск. язык служило то святоотеческое воззрение, которое с такой ясностью и доказательностью выражено Московским митроп. Филаретом (в вышеназван. его записке «О догматическом достоинстве»...) и которое состоит в том, что ветхозаветное Откровение сохранилось не в одном греческом переводе 70-ти, но также и в еврейском тексте, что как первому усвоится православной Церковью догматическое достоинство, так и второй «в догматическом так же достоинстве» должен быть принимаем «в

соображение при истолковании священного писания». Согласно с этим воззрением, синодальный русский перевод служит передачей обоих текстов: еврейский, как «подлинный, с которого текст седмиц есть перевод» (слова м. Филарета в указ. записке) положен в основание русского перевода, а греческий, как освященный долговременным церковным употреблением, служит вспомогательным и охранительным средством. Русский перевод тех книг, которые имеются в еврейской Библии, каковы все канонические книги Ветхого Завета, сделан с еврейск. текста, но «под руководством греческой Библии» (*Чистович*, там же, стр. 338), прочие же книги, которые сохранились только в греческом или латинском тексте, переведены с последних. В частности – влияние греческого перевода 70-ти на русский выразилось в следующем: во-1-х, там, где еврейский текст не полон, недостающие в нем места заимствованы из греческого перевода и, как дополнительные, напечатаны в скобках; во 2-х, в тех местах, где еврейский текст и греческий перевод заключают речения несходные по смыслу или неодинаковые числа, самый текст русского перевода служит большею частью передачей еврейского текста, речения же и числа представляемые греческим переводом приводятся под чертою (наприм., в Пс.39:7; Пс.109:3 и др.) или в тексте, но в скобках (наприм., в Быт.5); в 3-х, в некоторых местах влияние греческого перевода выразилось в самом способе передачи еврейского текста на русский язык (напр., в Быт.2:4; Пс.21:17 и др.; и в 4-х, это же влияние выразилось в составе ветхозав. книг, вошедших в Библию, и порядке их расположения в ней: русский перевод Библии содержит не только канонические книги, но, подобно славянской Б., и неканонические книги, сохранившиеся только в греческом или латинском переводе; при этом все ветхозав. книги, расположены здесь в порядке не еврейской, а греко-славянской Библии. Перевод св. Библии на русский язык представляет одно из важнейших проявлений нашей церковной жизни в минувшем столетии. Чуждая односторонностей других христианских исповеданий, наша православная Церковь, усматривая недостаточную вразумительность славянского

текста вследствие изменившегося склада народной речи, сама устранила препятствие, заграждавшее для многих ее чад непосредственный доступ к источнику божественной истины, и тем предотвратила необходимость искания иных, не указанных ею, путей к разумению Слова Божия. Библия перестала быть книгою, закрытою для многих; ее неисчерпаемое содержание, исполненной истины и благодати, снова сделалось, как и в первые века по принятии христианства, доступным для всех грамотных православных русских людей. Русский перевод стал своего рода толкованием к славянской Библии, как справедливо говорил митроп. Филарет. Будучи важным церковным памятником, русский перевод Библии является вместе с тем и народным памятником. В нем русский язык, созданный гением говорящего им народа, получил чрез этот перевод высшее освящение или, по выражению алтайского миссионера Макария, «российское слово, достигнув зрелости, вступило в супружеский союз с Божьим словом» (*Чистович*, там же, стр. 216). – Пользование русским переводом Библии, как некоторым толкованием, не чуждо, правда, трудностей, особенно там, где, при сравнении славянского текста с русским, открывается несходство в самом содержании того и другого, когда одно и то же место, будучи читаемо по славянской и по русской Библии, оказывается заключающим неодинаковый смысл, или когда в самом русском переводе встречаются рядом, в тексте, или приводятся частью в тексте, частью под чертою, речения или числа, не соответствующие одно другому. Разъяснения недоумений, вызываемых такого рода разностями между еврейским и греческим текстами, образовавшимися в течение многих столетий отдельного их существования, не дает русский перевод, изданный без предисловия, в котором могли бы быть сделаны общие руководственные указания относительно таких разностей. А между тем, эти разъяснения необходимы, как скоро существуют два перевода, не вполне сходные между собою во многих отдельных местах. Их могут дать только обстоятельные толкования, в которых, при объяснении смысла библейского текста, не только делалось бы сравнение еврейского и греческого текстов, лежащих в основе русского и

славянского переводов, но и достигалось бы, по возможности, обоснованное убеждение относительно того, какой из существующих видов текста служит наиболее точной передачей первоначального чтения и, согласно с этим, какое чтение должно быть принято в славянском или русском переводе. Составление таких толкований бесспорно – дело весьма трудное, для которого многочисленные иностранные пособия далеко не всегда могут оказывать помощь, так как они состояются большей частью авторами, предрасположенными в пользу нынешнего еврейского текста и потому часто несправедливыми к переводу 70-ти. Недостаток иностранных пособий православный толкователь должен сам восполнять толкованиями древних отцов церкви и своими изысканиями. Во всяком случае, издание толкований к Библии, основанное на изучении еврейского текста, греческого 70-ти и других древних переводов, составляет насущнейшую нашу потребность в настоящее время. Оно необходимо вызывается существованием у нас двух, не во всем, кроме языка, сходных между собою переводов, и вместе с тем составляет самое лучшее средство к устранению недоумений, вызываемых разностями двух переводов, а также и к удовлетворению желания – иметь русский перевод Св. Писания более совершенный, чуждый неточностей и других недостатков (см. «Церковные Ведомости» за 1892 г., № 33).

Ф. Елеонский

Библия в картинах

Библия в картинах. Иллюстрированные Библии появились с самого изобретения книгопечатания, хотя уже задолго до этого, почти с первых веков христианства, миниатюры с любовью и тщательностью рисовались благочестивыми людьми на пергаментных свитках Библии; как у древних были иллюстрированные «Гомеры» и «Виргилии», так и у христиан были иллюстрированные Библии. Многочисленность этих небольших изображений, как и необычайная красота их, свидетельствует об искусстве, тщательности и благочестии авторов. Но ввиду высокой стоимости свящ. книг с изображениями, народ не мог приобретать их, и они были недоступны ему, и только уже, когда изобретены были деревянные клише и поставлен печатный станок, подобные изображения сделались доступными отчасти и народу. Задолго до реформации, Мартин Шон в Кольмаре издал книгу «о жизни и страданиях Иисуса Христа» с превосходными гравюрами. Библия, напечатанная в 1477 г. Антоном Соргом и Ценером в Аугсбурге, заключала также гравюры по дереву. К концу того же века появились и более общедоступные издания с изображениями из истории страданий Спасителя, Апокалипсиса (уже любимой темы для художников) и Песни Песней, кроме так называемой Библии бедных, т. е. кратких избранных из Библии мест, с простыми грубыми гравюрами по дереву. Художники XVI века с любовью посвящали свои дарования на служение Библии, и до настоящего времени их труд остается несравненным. Альбрехт Дюрер (1498, 1507–13), Кранах (1509), Ганс Шейффелен (1508) и другие художники иллюстрировали различные отделы Св. Писания. Реформаторы широко пользовались подобными иллюстрациями для пропаганды своих идей. Гравюры, извлеченные из Кобургской Библии (Нюрнберг, 1483), украшали собою Апокалипсис даже в первом издании Лютерова Нового Завета. Не отставали в этом и римские католики. Викарий-епископ Берингер (1526–27) напечатал Лютеров Новый Завет с немногими изменениями, но

с прибавлением 65 гравюр, как сделал и Эмзер (1527) под покровительством герцога Георга, к немалому гневу Лютера, что такие нечистые руки коснулись его произведения. В 1534 г. вышел в свет в Виттенберге Лютеров Ветхий Завет, иллюстрированный, а также и Н. Завет, с дополнительными иллюстрациями. Христофор Вальтер, корректор в типографии Ганс-Люфта, объявил, что иллюстрации были отчасти сделаны по рисунку самого Лютера, и Меланхтон писал Штигельну (26 сентября 1544 г.), что он иногда сам занимался рисованием библейских картин, которые для окончательной отделки отдавал Луке Кранаху, – факт, свидетельствующий о том, какое большое значение реформаторы придавали картинным изображениям. Римско-католический исправленный перевод Дитенбергера (1534) заключал в себе также много гравюр. И вообще в то время почти невозможно было найти Библии без гравюр. Высшего развития в этом направлении дело достигло в Библии, напечатанной Ганс-Крафтом в Виттенберге (1572, 1574, 1576, 1584). Кроме этих иллюстрированных Библий, были также собрания библейских картин. Так, Графф издал «Библейскую историю» в картинах (1536–53); но еще лучше был труд Ганса Гольбейна, которого неподражаемые «Картины из Ветхого Завета» появились с латинским текстом в Лионе (1538, 1543, 1547), затем с английским текстом (1549) и с французским текстом (1550). Много и других подобных «Библейских историй» появилось затем в том же веке. Особенно заслуживает упоминания «Библейская история» Фейерабенда (1571), – руководство, в котором излагаются важнейшие факты библейской истории и археологии и иллюстрируются 200 небольших гравюр, с присоединением латинских стихов. Печатный текст был сделан пастором Генрихом Петром Ребенштоком, а иллюстрации Иостом Амманом цюрихским. Подобные издания были также во Франции и Нидерландах.

Гравирование по дереву, достигшее высокого развития в XVI столетии, впоследствии ослабело и на место его выступила медная пластинка. В 1607 году Бодалоккио и Ланфранко издали «Рафаэлеву Библию», так названную потому, что в ней содержались 52 знаменитых картины, по большей части из

Ветхого Завета, которыми этот из величайших живописцев украсил loggia Ватикана. Гораздо ниже по художественному достоинству, но выше по практической полезности были *Icones Biblicae* и *Historae Sacrae* (Матфея Мериана, Франкфурт, 1625-1627, и позже на немецком и голландск. яз.), получившие широкое распространение в протестантских домах тех стран. Другие народы не отставали в этом отношении от немцев. В XVIII веке книги этого рода издавались во множестве. «Библейские истории» Гюбнера, 1714 г., с чрезвычайно плохими изображениями, служили чтением для юношества целых трех поколений. Другим популярным произведением были аугсбургские «Истории из Библии, иллюстрированные», в 5 частях, Иоанна Крауса (1700), часто перепечатывавшиеся потом. Голландцы Данкерс (1700), Таферелен (1740) и Петр Шотц (1749); французы Баснаж (1705) и Мартэн (1724); англичане Кларк (1739) и Флитвуд (которого «Сокращенная история Ветхого и Нового Завета», 1706, была иллюстрирована 120 гравюрами по меди, и выдержала семь изданий), и многие другие в этих странах издавали компиляции и оригинальные сочинения на библейские темы, с иллюстрациями большего или меньшего достоинства. В первом году XIX в. в Лондоне начато было издание «Святой Библии», с гравюрами, картинами и рисунками знаменитых художников. Это большое издание состояло из семи огромных томов, в классическом стиле, но с придачей новейшей романтической манерности и аффектации. Эти недостатки довольно сильно бросаются в глаза даже в гравюрах по меди и стали, а в гравюрах по дереву они совсем невыносимы. Вместо простых изображений по дереву, они представляют собою нечто неестественное, театральное, и дело еще более ухудшилось, когда немецкие книгопродавцы стали печатать эти гравюры с крайне дешевых и потому неопрятных изображений. Новейшие стремления к так называемому реализму повели к таким произведениям, как Броунова «Самоистолковательная Библия» (Лондон и Нью-Йорк), с видами библейских городов и ландшафтами, и немецкая Гильдбургамзерова «Роскошная семейная Библии», изд. в 1830 г., которой продано было миллион экземпляров. Эти

книги, большею частью рассчитаны на показной эффект и лишены художественности; но в последние годы истинное искусство стало опять оказывать должное уважение к Слову Божию, и Оливье (1834), Овербек (1841), Котта (1850) и Брокгауз издали иллюстрированные Библии, которые заслуживают всякой похвалы. Наконец, Юлий Шнорр из Корольсфельда издал превосходные гравюры под заглавием «Библия в картинах (240)», а впоследствии сделал и сокращенное издание. В самое недавнее время появились превосходные иллюстрации Бида, к Новому Завету и Доре (1866) ко всей Библии; а роскошное издание Тиссо «Жизни Христа Спасителя» есть верх совершенства в художественном изображении новозаветных лиц и событий.

В нашей отечественной литературе еще не было самостоятельных изданий этого рода, хотя потребность в них весьма ощутительна, как об этом может свидетельствовать широкое распространение книги: «Сто двадцать четыре свящ. истории» (11-е изд. Москва, 1865), составляющей перевод с известных «Библ. историй» Гюбнера. В последнее время широкое распространение получила Библия с иллюстрациями Доре (издание Вольфа и др.).

Было несколько и других попыток иллюстрировать Библию и Библейскую историю, и наиболее видным изданием последнего рода явилась «Библейская история Ветхого и Нового Завета при свете новейших исследований и открытий» проф. А. П. Лопухина (в трех больших томах 1889–91 гг.), богато иллюстрированная снимками с библейских городов, ландшафтов и всякого рода древностей. Сюда же могут быть отнесены сочинения Фаррара «Жизнь И. Христа» и «Жизнь и труды св. ап. Павла» (в перев. А. П. Лопухина), получившие довольно широкое распространение в нашем образованном обществе, «Библия и Святая Земля» Гейки и др. издания Тузова, а отчасти Фесенка (в Одессе).

Библия для бедных

Библия для бедных (Biblia pauperum) одна из древнейших книг, напечатанная еще до введения подвижного шрифта и пользовавшаяся широким распространением в средние века. Она состоит из сорока листов, напечатанных на одной стороне, так что по соединении их составлялось двадцать, и на них изображено сорок сцен из жизни Христа Спасителя, с подписями внизу на сокращенном латинском языке того времени. Библия эта предназначалась не столько для бедных людей, сколько для бедных монахов, которые ходили повсюду с проповедью и без сомнения пользовались изображениями этой Библии для составления своих проповедей. Кроме того, эта Библия могла служить хорошим пособием для проповедников при наглядном объяснении рассказываемых событий для слушателей.

Библия, вопрос о запрещении чтения ее мирянам

Библия, вопрос о запрещении чтения ее мирянам в римско-католической церкви. По этому предмету, как и по многим другим, в римско-католической церкви существуют противоположные мнения; но она не допускает публичного обнаружения этих разногласий. Отношение ее к этому предмету в различные времена было неодинаково. В древней церкви чтение Св. Писания считалось делом благочестивым (Деян.28:23, 26–27; 1Тим.3:14–15; Кол.4:16; 1Тим.4:13, 16). Иустин Философ настойчиво рекомендует его. Тертуллиан упоминает об обычае чтения Св. Писания супругами. Памфил, друг Евсевия Кесарийского, по свидетельству бл. Иеронима, постоянно имел у себя множество экземпляров Св. Писания, чтобы давать их мужчинам и женщинам для чтения. Златоуст придавал большое значение чтению Св. Писания мирянами и восставал против мысли, высказывавшейся самими мирянами, будто читать Б. следует только монахам и священникам (см. т. I русск. изд., 800; т. VII, 24). Даже и женщинам, постоянно находящимся дома, следует читать Св. Писание (т. VII, 35. Бес. на св. Матфея). Бл. Августин, Иероним и Григорий I не только допускали, но и рекомендовали чтение и изучение Св. Писания; и с самого начала книги Св. Писания распространялись на туземных языках многих народов (см. Переводы Библии). Даже в средние века, среди романских и германских народов не было речи о запрещении чтения Библии. Но, с возрастанием и усилением папства, начались и стеснения для изучения Библии. Григорий VII (Гильдебранд) писал герцогу Братиславу Богемскому, в 1810 г., что Богу угодно было оставить Св. Писание в некоторых местах неизвестным (т. е. там, где не понимали латинского языка), чтобы спасти народ от заблуждения. К несчастью, ссылки, делавшиеся на Библию кафарами, альбигойцами и вальденсами, сектами XII и XIII веков, только содействовали усилению убеждения многих, что Библия – книга опасная и неограниченное чтение ее может

способствовать появлению ересей среди народа. Поэтому, различные соборы, как собор Тулузский (1229 г.), Таррагонский (1234), уже старались помешать ее распространению, и когда делались попытки к распространению народных переводов Библии, то многие смущались этим, и собор Оксфордский (1408) постановил, чтобы никто не предпринимал таких переводов без согласия своего епископа и поместного собора. В том же духе Бертольд, архиепископ Майнцский, в 1468 г., запретил печатание всякого рода религиозных книг в Германии, приводя между другими основаниями и то, что немецкий язык не пригоден для правильной передачи религиозных мыслей, вследствие чего они могут подвергаться искажению. Тем не менее, не смотря на эти запрещения, издания немецкой и других народных Библий быстро умножались. Когда вышел перевод Лютера и был принят с необычайным интересом, то римская церковь вынуждена была принять касательно этого некоторые меры. Эразм и выдающиеся церковные сановники горячо рекомендовали чтение Библии. Но общий тон римской церкви был против этого, и вопрос подвергся тщательному исследованию на Тридентском соборе (1545–63), который на 4 заседании (18 апр. 1546 г.) принял особый «декрет об издании и пользовании св. книгами». Этот декрет гласит, что так как чтение Библии на народном языке вообще более опасно, чем полезно, то оно может быть дозволено только тем, кто вполне утверждены в вере, и на этом основании имеют позволение от своих пастырей или духовников. Такое чтение однако допускается только в отношении одобренных переводов, и даже книгопродавцы могут продавать их только с позволения епископа. Возникновение янсенизма (см. это слово) в XVII столетии, и особенно появление, под его влиянием, французского Нового Завета Кеснеля (Париж, 1699), заключающего в себе нравственные размышления на каждый стих и имеющего заведомую целью распространение чтения Библии среди народа, было причиной подтверждения и усиления приведенного правила. Даже Фенелон считал чтение Библии опасным для мирян. Папа Климент XI в знаменитой булле Unigenitus (от 8 сентября 1713) анафематствовал перевод Кеснеля и этим причинил большое

возбуждение; дело дошло до того, что сама булла подверглась издевательствам на улицах Парижа. Вследствие такого отношения к Тридентскому декрету принята была более мягкая мера. Но в следующем столетии сильное распространение Библии, благодаря библейским обществам, вновь возбудило тревогу в Риме. Пий VII (1816), Лев XII (1824), Григорий XVI (1832) и Пий IX (в энцикликах 1846 и 1849 гг.) старались затруднить распространение народных переводов Библии, хотя собственно и не запрещали чтения ее. В Силлабусе от 1864 года «Библейские Общества» он осуждает наравне с «социализмом, коммунизмом и тайными клирико-либеральными обществами». Но вообще касательно этого предмета продолжают существовать в римской церкви разные взгляды. Некоторые римско-кат. богословы указывают на то, что 4-е правило Трид. собора никогда не объявлялось в Германии, Франции и Нидерландах, вследствие чего и не обязательно для них. В 1857 году весь ирландский епископат одобрил английский перевод с примечаниями и рекомендовал чтение его всем верующим без всяких ограничений. Равным образом в 1856 г. епископ Люцернский одобрил французский перевод Б. для чтения своей паствы. Напротив, архиеп. Мехельнский в своем великопостном послании от 1845 г. подтвердил Тридентское запрещение читать Б. без особого соизволения епископа или духовника. Это разнообразие в взглядах продолжается и доселе, причем несомненно преобладает запретительное отношение, как вытекающее из самого духа папизма, повсюду старающегося поставить преграды проникнуть мирянам к первоисточникам церковно-религиозного знания, – в невольном опасении, что такое проникновение может раскрыть несогласие ее учений и практики с непреложным свидетельством Слова Божия. При этом нельзя не отметить странности, что и на почве протестантизма Землер, Лессинг, а также другие протестантские рационалисты, тоже высказывались против допущения чтений Библии среди мирян – как бы в подтверждение того, что крайности сходятся.

Этих крайностей чужда св. прав, церковь, которая всегда держалась мнения древних отцов, что Св. Писание есть

источник истинной жизни и потому чтение его должно быть предоставлено всем без исключения, хотя этим самым не исключается заботливость церкви о том, в каком виде мирянам, как духовным младенцам, предлагается это чтение. Было бы нелепо, если бы церковь равнодушно относилась к распространению Библии среди ее чад в искаженном еретиками, сектантами и разными лжеучителями виде. Поэтому она сама заботится о надлежащем переводе Св. Писания на народные языки и одобряет их для распространения и чтения. Этому нисколько не противоречит и определение Иерусалимского собора от 1672 года, где на вопрос: «Все ли вообще христиане должны читать Св. Писание», по-видимому, дается отрицательный ответ: «Нет» (οὐ), причем поясняется: «Мы знаем, что все Писание богодухновенно и полезно, и столь необходимо, что без него вовсе невозможно быть благочестивым: однако читать его не все способны, но только те, которые знают, каким образом надлежит испытывать Писание, изучать и правильно разуметь оное. Таким образом всякому благочестивому позволено слушать Писание, дабы веровать сердцем в правду, и устами исповедовать во спасение, – но не всякому позволено, без руководства, читать некоторые части Писания, особенно ветхо-заветного. Без разбору позволять неискусным чтение Св. Писания тоже значит, что и младенцам предложить употребление крепкой пищи» (см. Царская и патр. грамоты, Спб., 1838). Правило вполне мудрое. Но что и оно не имеет безусловного значения, об этом свидетельствует тот замечательный факт, что в русском переводе в этом ответе исключено слово «нет», чем русская церковь хотела еще более оттенить свое благосклонное отношение к широкому чтению Св. Писания всеми христианами, ограничивая его лишь соображениями здравого смысла, а не какими-либо иерархическими прещениями. Этим определяется и ее отношение к вопросу о распространения Св. Писания на туземных народных языках, над переводом на которые неустанно трудятся ее просвещенные миссионеры (см. Библия в России).

См. *Arnauld*, De la lecture de l'écriture; *Hagelmeyer*, Geschichte des Bibelverbots, Ulm, 1783; *A. J. Onymus*, Entwurf zu einer Geschichte des Bibellesens, Würzburg, 1786; *Van Ess*, Ueber das notwendige u. nützliche Bibellesen, Leipzig, 1808, *Henr. Reusch*, Der Index der verb. Bücher, в двух томах, 1883 и 1885 и др.

Библейская археология

Библейская археология – см. Археология библейская.

Библейское богословие

Библейское богословие (Ветхого и Нового завета) обозначает библейскую «дисциплину», рассматривающую библейские материи с особой точки зрения и для специальных целей. Это направление заметно выступает и иногда господствует в западной науке, где оно часто определяет собою характер и задачи целого класса научных предметов. Там библейское богословие процветает, а у нас является чем-то неслыханным, новым и даже довольно подозрительным²¹. Отсюда естественно, что – при немалой наличности частных библейско-богословских работ не всегда выдержанного типа²² – в нашей богословской литературе не только нет соответствующей системы²³, но не видно и отчетливого представления²⁴, хотя попытки выяснения сущности дела и его постановки имеются²⁵. Поэтому полезнее будет исходить от общих положений, которые, обнаруживая возможные опасности, чрез устранение их тем нагляднее открывают полезные стороны и плодотворные следствия.

Библейское богословие изучает все *доктринальное*, относящееся к божественному откровению Ветхого и Нового заветов, по Библии и в ней самой, чтобы подлинное содержание обрисовывалось во всей непосредственности и первоначальности. В резкой своей формулировке подобное суждение столь исключительно выдвигает библейскую самодостаточность, что возникает коллизия с преданием (Церкви) и даже прямой антагонизм к нему. В этом виде Библейское богословие обязано, собственно, протестантству, где оно впервые получило свое имя (у Гаймана в 1708 г.) и где наиболее культивируется до сих пор²⁶. Отмеченная односторонность направления не замедлила разрешиться печальными результатами. Получая достоинство самодовлеющей величины, Библия фактически отрешалась от церковного авторитета и принципиально сама теряла истинную авторитетность в качестве непогрешимого и всегда живого органа божественной воли. Вместе с этим, за нею сохранялось

преимущественное значение религиозного памятника исторического, который и разъясняется из исторических условий. Этими двумя неразрывными идеями роковым образом предопределялись все ненормальности в развитии и разработке рассматриваемой «дисциплины». Индивидуальный ум, построив богословие только по Библии, в сущности, опирался лишь на себя самого и неизбежно подгонял все к своим принципам. Так Богословие библейское – при утрированном применении – могло превращаться в «рациональное», соответствующее нашим разумным требованиям и научным запросам. Но по отношению к откровению божественному эта «рациональность» была уже «рационализмом», Поелику либо насильственно втискивала в свои рамки все сверхъестественное, либо прямо устраняла всякую чудесность. На помощь здесь и приходило историческое изучение, которым обеспечивался указанный итог как в содержании, так и в форме библейских писаний. В первом случае все «иррациональное» в Библии сводилось к обнаружениям различных стадий прогрессирующей религиозной мысли и к своеобразным комбинациям древних верований с новыми и т. п., причем – ради натуральности этих истолкований – и самые библейские памятники комбинировались вопреки традиционному распорядку, напр. в теории Вельгаузена, считающего «закон» позднейшим явлением по сравнению с «пророками».

Под такими созвездиями родилось и разрасталось сравнительное исследование самой библейской религии. Для Ветхого завета оно бралось восстановить постепенную историю от разнovidного анимизма первобытности чрез «элогимизм» отдельных семитических) племен к «иеговизму» сплоченного еврейского национализма, сглаживавшегося универсалистическим прозрением пророков и культурными соприкосновениями позднейшего иудаизма. При подобном созерцании неизбежно, что Новый завет – и в целом и в частностях – являлся лишь трансформацией старого (хотя бы и гениального), с привлечением побочных элементов эллинизма и их оригинальным претворением в необычных сочетаниях, открывавших новые просветы для носившихся вопросов и

нарождавшихся потребностей. На этой почве были одинаково законны и штраусовский мифологизм и тюбингенский гегелианизм, доселе невытравленный из протестантского богословия. При данной точке зрения и сформулированных выводах, последнее по необходимости вступало в раздор с самосвидетельством библейских документов о своей богооткровенной законченности и вынуждалось обезопасить себя формальной критикой их по условиям происхождения, когда все неподходящее признавалось неподлинным. Отсюда в В. 3. для «закона» мы находим такие расчленения (частей элогимистических, иеговистических и т. п.), что требуются особые таблицы для уразумения самых библейско-богословских рассуждений, – у пророков в одной книге усматриваем протодевторо-трито ею. Исаию, а для Даниила и значительного количества псалмов оказывается историческое место лишь в слепопленную и маккавейскую эпохи²⁷. Не лучше обстоит дело и с Н. 3., где, напр., Штекк и голландская школа считают неподлинными чуть не все писания. Чрез это открывался простор для равного соучастия в научной реконструкции библейского богословия всяким псевдэпиграфам и апокрифам, ныне столь тщательно изыскиваемым и исследуемым, потому что они в одинаковой степени служили выразителями и памятниками слагавшегося и ферментировавшегося религиозного сознания²⁸.

Мы видим теперь, что, отправляясь от самодостаточной авторитетности Библии, односторонние библеисты пришли к полному ее ниспровержению на всех пунктах и осудили сами себя. Но эти крайности применения не говорят против самого предмета, а – скорее – утверждают его существенную важность, налагая еще и особую задачу – полемико-апологетическую. Объективная же значимость данной «дисциплины» понятна без особенных обоснований. Библейские писания явились разновременны и при разных исторических условиях, почему естественно носят в себе некоторую историческую приспособительность, раскрывая истины в меру как потребностей настоящего, так и предуготовлений будущего. Частное предназначение – в свою очередь – вело к

ограничениям, а личность писателей придавала свой индивидуальный колорит, который опять сменялся в новой среде. Все это вело к раздробленности обнаружений в многочастности и многообразии откровенных велений. Но, если они все и в равном достоинстве были вещаниями единого Бога, то очевидно и обязательно, что между ними должна быть внутренняя солидарность постепенной связности и согласного устремления к общей цели. Для отыскания этого и требуется сначала восстановить все звуки в их индивидуально-исторической типичности, чтобы они потом сливались в стройно развивающейся гармонии спасительного божественного глаголения. В этом смысле Библейское богословие вызывается самой Библией и всецело создается на ней. Но последняя не является здесь мертвым памятником исторически минувшего, что извлекается из нее нашей мыслью столь же независимо, как и из всякого другого исторического документа. Нет, – она была органом откровения Божия и всегда остается его носителем по связи со своим источником в Духе Божиим, действующем в собственной среде фактического осуществления планов Божиих или – в Церкви. В этой связи за нею сохраняется вечная жизненность, а потому и библейско-богословское истолкование приобретает характер не археологического осведомления, но неизменной и обязательной поучительности.

Таким воззрением принципиально обеспечивается авторитет Библейского богословия и намечается его содержание. В общем, – оно должно представить доктринальную связь и обоих заветов между собою, и всех частных стадий в них самих. Для достижения этого и извлекается собственно библейское учение, хотя уже изображение его в индивидуальных очертаниях требуется строгой неразрывностью от исторической действительности божественного промысла. В этом соотношении обрисовываются со всею типичностью все важнейшие богословские понятия в обособленности и взаимном сочетании. Первейшая задача заключается здесь в том, чтобы, выделив известный круг идей, представить их во всей библейской непосредственности и проследить во всех модификациях. Когда

это достигнуто, – дальше возникает вопрос насчет исторического истолкования, причем путем сравнительного изучения выясняется либо генетическое сродство с наличным культурным достоянием, либо совершенная самобытность библейских концепций. В конце концов, со всей твердостью определяется происхождение исследуемых терминов в том смысле, что со всем своим содержанием они выросли из элементов наличного мирозерцания и но своим добавлениям качественно равны последнему или же для них требуется нечто высшее, выходящее за пределы обычного уровня, где они становятся движущим историческим фактором, но не бывают всецелым продуктом исторического процесса. В этом пункте положительный комментарий приобретает побочное подкрепление и, смотря по характеру работы, получает то отрицательно-разрушительное, то апологетически-созидательное направление. Во всяком случае только таким путем – и не иначе – наша рассудочная мысль схватывает всю оригинальность библейского учения во всей его глубине, а – следовательно – лишь теперь и понимает его в полной мере и совершенной силе. Ясно, что Библейское богословие служит необходимым способом познания библейского содержания. Это несомненно и по дальнейшим применениям. Освещая все библейские истины во всей индивидуальной отчетливости, мы тем самым неизбежно располагаем их в предметно-исторической преемственности и даем исторически-идейную реконструкцию поступательности в ходе божественного откровения. Из частной обработки органически возникает уже целостная система истинно научного типа. Но обобщение на этом не заканчивается. Коль скоро всячески удостоверяется однородность библейско-доктринальных материй, – отсюда мы почерпаем законное право и разумное побуждение для их взаимной классификации, чтобы извлекать принципиальные доктринальные положения и формулировать их во всей многосторонности собственных проявлений и соприкосновений. Опять же это совершается не механически и не по субъективным влечениям. Напротив, когда все группы будут представлены в подлинных качествах, – само собою откроется, существует ли обязательное сродство между

отдельными типами, или они диспаратны между собою, почему иные изобличаются в своей человеческой случайности и выпадают из схемы, как внешние наслоения вроде тех, которые встречаются в неканонических книгах и преобладают в апокрифах. Проверенные таким способом, все оставшиеся концепции по внутреннему натуральному тяготению будут естественно и научно непреложно слагаться в целостный образ единой истины, открываемой и раскрываемой многократно и многообразно, но всегда тождественной себе в первоисточнике, во всех преломлениях и концентрациях.

В этом своем достоинстве Библейское богословие, совмещая все экзегетические наблюдения и неизменно опираясь на них, служит необходимым и производящим предуготовлением для догматических построений, дает им и материал, и авторитет. Конечно, и ранее библейские доктрины привлекались у нас для догматических реконструкций, но нельзя не видеть всей недостаточности и даже ненормальности, если для них отводились в догматических системах небольшие параграфы, терявшиеся почти до незаметности среди других, более обширных и как будто более содержательных. С другой стороны и самые применения бывали не совсем удачны. Раз в библейских писаниях известная истина освещается раздробленно и в разных комбинациях и модификациях, – отсюда бесспорно, что нужно наперед изучить в отдельности каждую из частных и примирить их по взаимной солидарности в качестве атрибутов, которыми обнаруживается самый предмет. Только тогда познается последний и вместе с ним постигается догматическая истина. Иначе мы рискуем одно свойство выдвинуть в ущерб другому и за ним потерять подлинный объект. Это нетрудно заметить, напр., на вопросе о церкви. В библейском смысле здесь всякого поражают два явления, что это понятие 1) слабо выступает в Евангелиях, преобладая в апостольских посланиях (особенно у св. Павла), и 2) однако, дается без точнейших определений, как нечто знакомое для первоначальных читателей и слушателей. Из этого следует, что для генетического истолкования библейской идеи церкви нельзя ограничиваться только библейскими

указаниями, предполагающими наличие целого круга готовых предикатов, а равно не менее незаконно и неестественно изъяснять эту идею без привлечения всех родственных (царства Божия и др.), которыми она обеспечивается в своем божественном авторитете для апостольских писаний. Само собою понятно, что тем нерациональнее было бы воздвигать догматическое построение по одному признаку, поскольку, будучи даже наиважнейшим, он все же не есть целостный предмет, почему попытки такого рода и напрасны, и бесплодны без строго библейского обеспечения.

Этим отрицательно удостоверяется великая важность Библейского богословия, к несомненному и огромному вреду для дела забываемого и пренебрегаемого в русской науке, где догматика приобретает – без него – иногда слишком схоластический характер и обогащается понятиями крайне сомнительной библейской ценности (напр., о «предваряющей благодати»). Правда, мы думаем, что оно обязательно мыслится при «Библейской истории» в равноправном ей достоинстве, но только поныне не видим от сего не только плодов, а даже и следов. Однако и званием науки и ее фактическим положением требуется, чтобы заняла подобающее место и эта «дисциплина» в интересах торжества библейской истины. Библейское богословие, изучая в самых библейских памятниках доктринальные понятия и освещением собственной природы каждого помогая точному постижению их самих и всего хода библейского откровения, в то же время обнаруживает всю несравнимую самобытность библейских концепций и чрез это в документах чисто литературных показывает нам писания священные и богодухновенные или истинное слово Божие в его многообразном историческом проглашении.

Н. Г.

Библ. герменевтика

Библ. герменевтика – см. Герменевтика.

Библейская история

Библейская история – см. История Библейская.

Библейский канон

Библейский канон – см. Канон.

Библейские общества

Библейские общества – так называются добровольные учреждения, составившиеся с целью возможно более широкого распространения св. книг на народных языках. Усиленное распространение св. книг началось вслед за изобретением книгопечатания; но книги все-таки оставались малодоступны для низших и бедных классов, хотя потребность в них все более усиливалась. Тогда с целью удовлетворения этой потребности ревнители Слова Божия стали соединяться в общества, чтобы общими силами помочь беде. Такие общества стали появляться в Англии с конца XVII века и главными из них были: 1) «Общество для распространения христианского знания» (ок. 1698 г.). Целью его было основание частных школ, распространение Библии, молитвенника и религиозно-нравственных книг, а также поддержка заграничных миссий, особенно в Индии. 2) «Общество для распространения Евангелия в иностранных землях» (1701), с подобными же целями, специально для американских колоний. 3) «Шотландское общество для распространения христианского знания» (1709), поприщем деятельности которого были Шотландия, Шотландские острова и часть Северной Америки, каковые страны оно снабжало миссионерами, Библиями и назидательными книгами на гельтском наречии. 4) «Общество для распространения религиозных знаний среди бедных» (1750) также распространяло Библию и религиозные книги. 5) «Библейское общество», позже называвшееся «Морское и военное библейское общество» (1780), которое исключительно трудилось среди солдат и матросов. 6) «Общество для поддержания и поощрения воскресных школ» (1785), даром раздававшее Библию и другие книги в воскресных школах. 7) «Общество для противодействия пороку и поощрения знания и исполнения христианской религии» (основ. в Дублине, в 1792) вело подобную же деятельность среди бедных ирландцев. 8) «Французское библейское общество» было основано в Лондоне, в том же году (1792) для издания Библии на французском

языке; но время не благоприятствовало этому предприятию, и собранным таким образом для этой цели деньгам дано было другое назначение, хотя потребность в таком обществе среди французских протестантов была очень велика.

Но как ни благотворна была деятельность подобных обществ, однако, спрос далеко превосходил предложение. Особенно это чувствовалось в Валлисе, где в течение 20 лет в качестве странствующего пастора проповедовал Томас Чарльз Бала, в Мерионетшире. Этот благочестивый человек умел повсюду пробуждать живейший интерес к Библии, но многим приходилось отправляться далеко, чтобы достать себе экземпляр ее; и вот, в Лондоне, в декабре 1802 г., у Чарльза явилась мысль: почему бы не основать Библейское общество в Валлисе? Эту мысль он сообщил своему другу, Тарну; последний рекомендовал его исполнительному комитету «Лондонского трактатного общества», которому Чарльз представил поразительное доказательство жажды Слова Божия среди его соотечественников. Речь его произвела глубокое впечатление, особенно на баптистского пастора Иосифа Югеса, одного из секретарей трактатного общества. «Конечно», сказал он, «такое общество можно бы основать; а если для Валлиса, то почему не для всего государства и даже для всего мира»? Иосиф Югес высказал таким образом мысль об основании всемирного библейского общества. Оставалось возбудить всеобщий к этому делу интерес и исследовать степень нужды у себя и за границей. 7 марта 1804 г., в лондонской таверне, по приглашению Югеса, состоялся общественный митинг, на котором присутствовало 300 человек. Среди различных вероисповеданий тут были даже квакеры, которых считали ненавистниками Библии, и которые вообще держались в стороне от других вероисповеданий, не принимая участия ни в каком общем деле, кроме вопроса об отмене рабства. Библ. О. сразу представило общую почву, на которой могли сойтись все вероисповедания и партии. Примкнули к этому делу и англикане: первым из англиканского духовенства заявил свое сочувствие доброму предприятию Джон Овен, на которого произвели глубокое впечатление речи членов собрания о

недостатке Библий для народа, и его примеру последовали другие. Наскоро составленные постановления были приняты. Был избран исполнительный комитет, состоявший из 36 мирян, из которых 15 были от англиканской церкви, 15 диссентеров, 6 иностранцев, живших в Лондоне или в его окрестностях, и по подписке собрано было 700 фунтов стерлингов (около 7,000 рублей). Председателем был избран епископ лондонский Портей. Кроме епископа лондонского, к движению примкнули епископы Дургемский, Эксетерский и Сен-Дивидесский, и многие другие влиятельные лица, как Вильберфорс и Гранвилль Шарп, прославившиеся деятельностью против рабства. Вскоре затем окончательно выработан был устав общества, и оно приступило к своей деятельности под именем «Британского и Иностранного Библейского Общества». Получив такую организацию, общество стало действовать под руководством упомянутого выше комитета. Кроме президента, в нем есть вице-президенты, казначей и секретари. Члены платят ежегодный взнос в количестве одной гинеи (ок. 10 рублей), и могут покупать Библии с уступкой. С целью пробудить более широкий интерес к целям общества и облегчить распространение Библии, основаны были вспомогательные и филиальные отделения, которые вносят свои сборы в общий фонд и получают Библии с уступкой. В связи с ними находятся еще мелкие ассоциации, которые, собирая маленькие суммы в виде незначительного еженедельного взноса, снабжают бедных Библией. В 1814 году образовались подобные ассоциации женщин, а теперь есть ассоциации моряков, солдат и даже детей. Общество начало свою деятельность удовлетворением прежде всего потребностей Валлиса. 20,000 экземпляров Библии и 5,000 Нового Завета были отпечатаны на валлийском языке. К великому счастью, незадолго перед тем было изобретено искусство стереотипии. Когда, в 1806 году, в Валлис прибыл первый воз с Библиями, то он был принят как ковчег завета, и народ с радостными криками ввез его в город. В Шотландии Общество распространяло Библию в исправленном гельтском переводе. Общество обратило свое внимание также и на Ирландию, на приюты и тюрьмы. Не забыты были и

военнопленные, которых в 1806 г. в Лондоне было до 30,000 человек: для них отпечатан был Новый Завет на французском, голландском и испанском языках. Одним словом, Общество стало снабжать все области Великобритании Библиями, печатавшимися без всяких примечаний или толкований, и ревностно исполняло свое назначение. Но оно не забывало, что оно не есть только «Британское» Библейское Общество, но и «Иностранное». Оно повсюду рассылало своих агентов, по всему миру возбуждало интерес к Слову Божию, и теперь, особенно чрез миссионеров, распространяет Слово Божие среди сотен миллионов жаждущих душ.

Библейские общества на материке Европы и в других частях света. Когда Британское и Иностранное Библейское Общество начало свою деятельность, Европа была потрясена войнами; и поэтому, хотя требования на Библию и были в некоторой степени удовлетворяемы, однако при наличных обстоятельствах дело сильно затруднялось. На материке Европы уже были свои собственные библейские общества; особенно хорошо снабжена была ими Германия. 1) В 1710 г. был основан «Канштейнский библейский институт» бароном Канштейном, и он весьма деятельно распространял Библии на различных языках. 2) Недостаток Библий в Австрии возбудил ревность в торговце Кислинге, в Нюрнберге, под влиянием которого образовалось «Нюрнбергское Б. О.» (10 мая 1804 г.), которое от Британского и Иностранного Б. О. снабжено было стереотипом. К этому движению примкнули базельские ревнители библейского дела, и через два года (1806) оно перенесено было в Базель и стало называться «Базельским Б. О.». 3) Движение это не прошло – бесследным и для римско-католической части Германии. Один римско-кат. священник в Южной Германии написал письмо, в котором выражал великую радость по случаю основания Британского и Иностранного Б. О. и в котором уверял, что многие знакомые ему священники желали бы дать своим пасомым возможность читать Библию. Для практического осуществления этого желания, доктор Витманн основал в 1805 г. «Римско-католическое Регенсбургское (Ратисбоннское) Б. О.». Сам Витманн перевел

Новый Завет на немецкий язык. Священник Госснер в Мюнхене и Леандер ван-Эсс, знаменитый бенедектинский монах и экстраординарный профессор Марбургского университета, также сделали переводы, которые были напечатаны обществом и ревностно распространялись среди народа. Сердечную поддержку этому делу оказали барон Вессенберг и епископ Зайлер. Но в Риме взглянули на это общество с недовольством, и распространение Св. Писания в одном из округов было запрещено папской буллой, а весной 1817 г. общество и совсем было закрыто. Перед тем, однако, оно успело напечатать до полмиллиона Новых Заветов. Госснер, который, несмотря на буллу, продолжал распространение Св. Писания, был изгнан из Мюнхена. Ван-Эсс, однако, продолжал трудиться над распространением Св. Писания, хотя и отказался от своего места (1822 г.); под покровительством Британского и Иностранного Б. О. он продолжал свой перевод Библии, и наконец издал полную Библию на немецком языке в 1840 году.

4) «Берлинское Б. О.» было основано 11 февраля 1806 г. Своим происхождением оно обязано моравскому проповеднику Иеникке, который изложил перед Британским и Иностранным Б. О. крайний недостаток Библий в Богемии. Последнее общество доставило большое количество Библий и Новых Заветов на чешском, польском и литовском языках (ветвь его была открыта в 1810 г. в Кенигсберге). Берлинское общество, в августе 1814 г., преобразилось в «Прусское Б. О.», которое поставило своей целью распространение Св. Писания в Прусском королевстве. Теперь оно имеет много отделений, и энергично ведет свое дело. Большая часть обществ были основаны после 1812 года, и особенно по ревности Штейнкопфа и Пинкертон, которые неоднократно объезжали Европу. Так было основано 5) «Вюртембергское Б. О.» (в феврале 1813 г.), которое сделалось одним из самых цветущих в Германии. Затем последовательно являлись общества – в Ганновере, Саксонии и небольших германских государствах, в 1811 году основалось в Венгрии, где впрочем, оно было закрыто в силу папской буллы. 6) Не оставалась позади других и Швейцария. После перенесения Нюрнбергского общества в Базель, оно проявляло оживленную

деятельность. Поездка Штейнкопфа по Швейцарии в 1812 г. возбудила повсюду большой энтузиазм, и библейские общества стали возникать повсюду. 7) В 1816 г. в Латуре было основано «Б. О. для вальденсов». 6) В 1815 г. было основано «Б. О. Соединенных Нидерландов». Там возникло также и «Б. О. для моряков». 9) Во Франции движение начато было лондонским «Французским Б. О.», основанным в 1792 г. Но революция сильно помешала этому делу. Одно издание Нового Завета было напечатано в Париже в 1802 г. другим английским обществом; но возобновление войн в 1804 г. опять послужило тормозом к распространению Библии. В 1818 году было основано «Протестантское Б. О. в Париже». Все эти общества пользовались щедрыми субсидиями от Британского О., которые однако впоследствии были прекращены вследствие разногласий по вопросу о неканонических книгах. Именно в 1826 г. Британское и Иностранное Б. О. постановило лишить своей субсидии все те общества, которые продолжали печатать неканонические книги. Французское общество думало разрешить это затруднение, печатая Библии с неканоническими книгами и без оных. Успех этого последнего общества однако сильно тормозился и вследствие внутренних распрей, потому что в нем образовались две партии, из которых одна настаивала на том, чтобы вместо так называемого исправленного издания Остервальда, которое заведомо было неточным, был принят текст Перрет-Жантиля для Ветхого Завета, а для Нового Завета – женевский перевод и перевод Арнода. Результатом внутренних распрей было образование (в 1864 г.) «Б. О. во Франции», которое продолжает печатать старые переводы и отвергает неканонические книги. 10) В северных странах Европы деятельность Британского и Иностранного Б. О. открылась довольно неожиданно: шотландцы Патерсон и Гендерсон отправились в Копенгаген, чтобы оттуда, в качестве миссионеров, на корабле отплыть в Транкебар (город в Индостане, тогда принадлежавший Дании). План этот не удался, но они встретились там с Торкелином, который обратил их внимание на нужду в Библиях среди исландцев: на население в 50,000 там было всего только 50

Библий. Шотландцы изложили дело перед Британским и Иностранным Б. О., которое обещало принять на свой счет половину издержек по изданию 5,000 Новых Заветов. Печатание началось в 1806 г. в Фюнене, но война между Данией и Англией неожиданно прервала это дело. В 1812 Гендерсону позволено было остаться в Копенгагене, с целью закончить печатание всей исландской Библии и, несмотря на войну, сносятся с Англией, – в чем нельзя не видеть весьма замечательного примера доверия к иностранцу, подданному враждебной страны. 8 августа 1813 г. основано было «Датское Б. О.», а в 1815 г. – «Б. О. в Исландии». 11) В 1831 г. было основано «Евангелическое Б. О. в России», с целью распространения Библии, без примечаний, среди протестантов, живущих в пределах Российской империи, где оно главным образом поддерживается немцами. В Швеции Б. О. ведет свое начало от 1814 г., в Норвегии – от 1816, в России – от 19 января 1813, но оно закрыто было в 1826 (о чем см. ниже). Библейские общества возникли и в Южной Европе, где находим «Мальтийское Б. О.» (1817), распространявшее Новые Заветы по греческим островам, «Ионийское Б. О. в Корфу» (1819), которое стало распространять Библии по всему востоку, особенно по Малой Азии и Египту. Не ограничиваясь Европой, Б. О. распростерло свою деятельность и на Азию, особенно на Индию, причем Библия переведена была на различные местные наречия и деятельность Б. обществ в Калькутте (1811), Бомбее (1813), Яффне (1814), Мадрасе (1820), и в других местах Азии свидетельствует о живом интересе к этому великому христиански-просветительному делу.

Наконец, в весьма тесном соотношении с Британским и Иностранным Б. О. находятся и несколько Б. обществ, действующих в Америке. Среди них, прежде всего возникло «Американское Б. О.», которое представляло собою союз нескольких частных обществ. В 1777 г., во время войны за освобождение, конгрессу была подана петиция о напечатании 30,000 экземпляров Библии, с целью удовлетворения спроса. Вследствие недостатка шрифта и бумаги, оказалось невозможным, однако, напечатать их; тогда комитету торговли

было поручено достать 20,000 экземпляров из Голландии, Шотландии или из других стран, на счет конгресса. Война помешала исполнению и этого плана; в 1782 г., вследствие другой петиции, комитет рекомендовал Библию, напечатанную Робертом Эткеном в Филадельфии. Но Библии печатались в то время в недостаточном количестве, и притом по своей цене были недоступны для бедных. В 1808 г. составилось первое общество для распространения Библии в Филадельфии. Мысль эта быстро подхвачена была повсюду, так что в июне 1816 г. уже было основано 128 библейских обществ. Кроме указанного общества, в Америке действует еще «Американское и Иностранное Б. О.», главными деятелями в котором выступают баптисты. Оно было основано в Филадельфии (в апреле 1846) баптистами, оказавшимися недовольными ведением дела в первом названном обществе. Затем еще возник, «Американский библейский союз» (в 1850 г.), составившийся из тех членов Амор. и Иностр. Б. О., которые разошлись с главным обществом по вопросу о переводе библейского текста. Небольшие библ. общества возникли также в Африке (в 1812 на Мавриции, 1814 на о. Св. Елены, 1818 в Сьерре-Леоне и в 1820 в Капландии) и в Австралии (в 1816 на Монниских островах в 1817 в Новом Южно-Валиссе).

Все эти общества, по большей части возникшие в подражание Британском и Ин. Б. Обществу, действовали и действуют под его влиянием и потому объем и значение их деятельности можно определить, только имея в виду деятельность главного общества. Деятельность его совершалась не без препятствий и затруднении: некоторые из них были неизбежны, по самому существу дела, вследствие, напр., затруднительности перевода Библии на языки таких народов, которые незнакомы не только с книгопечатанием, но даже и вообще с письменностью; но не было недостатка в затруднениях и иного рода. Высоко-церковная партия в англиканской церкви сначала сильно противодействовала этому Б. О., потому что видела в нем опасного конкурента для излюбленного ею «Общества для распространения христианского знания». Другие считали опасным предлагать

Библию без примечаний или толкования мирянам и особенно язычникам. Некоторые даже пророчествовали, что такое распространение Библии поведет к ниспровержению английского владычества в Индии; поэтому, генерал-губернаторы долго противодействовали Обществу. Немало было разногласий и по вопросу о самом составе Библии: епископ Марш, напр., требовал, чтобы Библия издавалась вместе с Книгой общественных молитв, чтобы таким образом поддержать дух церковности. Но особенно сильное затруднение возникло по вопросу о неканонических книгах, и борьба из-за этого, продолжавшаяся с 1825 по 1827 г., едва не привела к раздроблению общества. Сначала Библия, печатавшаяся для канштейнского общества, содержала в себе и неканонические книги; но в 1811 г. комитет порешил исключить их. Борьба была ожесточенная, причем особенно сильно выступали против допущения неканонических книг Андрю Томсон Эдинбургский и Эдинбургское общество, которые касательно этих книг позволяли себе употреблять даже весьма резкие выражения, и добились того, что 3 мая 1827 г. было порешено признать за основной закон Общества полное и открытое исключение неканонических книг из обращения: отселе никакое лицо или общество, распространяющее неканонические книги, не могло уже получать денежной помощи от Общества. Следствием этого было то, что многие общества на континенте, где повсюду распространялись и неканонические книги, отделились от главного Общества. Тогда Общество основало в различных странах Европы свои собственные агентства. В настоящее время деятельность Британского и Иностранного Б. О. ведется чрез посредство вспомогательных обществ и отделений, постепенно возникших во всех округах Великобритании и в колониях; чрез агентов, которые в Англии и за границей исследуют местные нужды и доставляют сведения к руководству комитета; чрез склады для продажи Библии во всех городах Англии и во многих местах за границей; чрез книгонош, и, наконец, чрез посредство пособий обществам, особенно обществам миссионерского и благотворительного характера, а

также пособий, оказываемых в деле перевода Библии на новые языки.

Взятая в целом, деятельность Брит. и Ин. Б. О. поистине грандиозна и представляет собою один из великих факторов в деле распространения христианства. Располагая ежегодным бюджетом до 2 1/2 миллионов рублей (по отчету за 1900 г. расход его был в 2.258,022 р.), оно израсходовало на переводы, печатание и распространение Св. Писания за 96 лет своего существования до 150 миллионов рублей и распространило 160.009,393 экземпляра Новых Заветов и отдельных книг Св. Писания. В одном 1900 году было распространено 5.047,792 экз. и эта пропорция с каждым годом возрастает. Благодаря ему, Слово Божие в настоящее время переведено на 373 языка и наречия, причем многие языки и наречия впервые выведены им из бесписьменного состояния. При своей работе Общество употребляет до 60 разных алфавитов, из которых иные читаются слева направо, другие справа налево, третьи сверху вниз. Интересно отметить, что в последнее десятилетие особенно усиленно стала расширяться деятельность Общества в Китае. В 1900 году там было распространено 856,000 экз., на 128,000 более предшествующего года. Значение этого факта станет более очевидным, если принять во внимание, что с самого основания Общества до 1890 года оно успело распространить в Китае только 4.320,000 экз. Св. Писания, а за одно минувшее десятилетие 3.920,000 экземпляров, – т. е. почти столько же. Определяя характер своей деятельности, Общество в своем отчете за 1900 г. говорит: «Общество ничем не стесняет работу проповедников Слова Божия, напротив того, способствует ей всеми средствами, какие только находятся в его распоряжении. Предоставляя толкование Библии тем, которые к тому призваны, Библейское Общество облегчает их труд, в изобилии снабжая их экземплярами Св. Писания. Там же, куда не проникал еще миссионер, где нет благовестителей и наставников, Общество предлагает святую Книгу и верит, что она, при содействии Духа Божия, приготовит путь Господу и умудрит людей во спасение, верую во Христа Иисуса».

Источником для истории Бр. Б. Общества служат его превосходные, подробные ежегодные отчеты, из которых краткие извлечения издаются и на русском языке (под заглавием: «Статист. Записки и извлечение из... отчета Брит. и Ин. Б. О.»). Затем известны «Истории» этого общества Owen'a (1820) и Brown'a (1859); также юбил. сочинение некоего L. N. R. под заглавием: «Библия и ее история», разошедшееся в 4 года в 11 изданиях (в 66,000 экз.). Это сочинение было написано по случаю 50-летнего юбилея Общества.

Библейские общества в России

Библейские Общества в России. Для распространения Библии в русском народе и между инородцами, живущими в пределах России, существуют в настоящее время три особых общества, которые называются библейскими или носят название, однородное с этим по значению.

I. Древнейшим и важнейшим из них по своей деятельности служит *Русское отделение (или агентство) Британского и Иностранного Б. О.* Впервые оно было открыто у нас в достопамятном 1812 году (6 декабря), когда великие события отечественной войны, тяжелые и радостные, с особенной силой обратили ум и сердце Государя и его народа к Богу и данному Им в Писании откровению (см. у *Астафьева*, История Б. в России, стр. 490). Первоначальная цель, с какою оно открыто с Высочайшего соизволения, состояла в «издании книг Ветхого и Нового Завета на иностранных языках для обитателей Российской Империи иностранных исповеданий» (*И. Чистович*, Руководящие деятели духовного просвещения в России, стр. 157). Согласно с этой задачей, Общество с самого начала обратило свою деятельность на издание книг Свящ. Писания на иностранных языках: французском, немецком, польском, армянском, монгольском, греческом и др. Согласно с основным правилом английского библейского Общества, положено было не издавать никаких толкований к священным книгам. К указанной первоначальной цели Общества, вскоре после его учреждения присоединилась, однако, и другая, простиравшаяся и на коренное православное население России и состоявшая в том, чтобы облегчить способы к получению книг Св. Писания на славянском языке, издаваемых от Святейшего Синода: заведовавший делами Общества петербургский его комитет в этом отношении сначала положил приобретать эти издания покупкою и распродавать их по самой малой цене, или раздавать бесплатно бедным людям. Средствами для этого и для различных своих изданий Общество располагало весьма достаточными; они составлялись из единовременных и

ежегодных взносов влиятельных и многочисленных его членов и из пожертвований главного Б. О. в Англии. Сам Государь принял на себя звание члена Общества и пожаловал ему 25 тыс. единовременно и ежегодно по 10 тыс. рублей. Открытая вслед за извещением об основании Б. О. подписка по всей России встретила большое сочувствие так что вся сумма прихода Обществу за 1813 г. превысила 160 тыс. руб. (*Н. Астафьев*, Опыт истории Библии в России, стр. 130). Б. О. предоставлено было, между прочим, открывать свои отделения в других, кроме Петербурга, городах России; таких отделений уже в 1813 году было шесть, два из них в коренных русских городах – Москве и Ярославле.

В 1814 г. деятельность Общества еще более расширилась. По указу Императора, петербургское его отделение получило наименование *Российского Библ. Общества*; другим же отделениям предоставлено было право именоваться по названиям тех городов, в коих они находятся. Такая перемена в наименованиях отделений Общества, снимавшая печать инославного происхождения, имела то весьма важное последствие, что с этого времени начали вступать в Б. О. православные иерархи русской церкви (петерб. митрополит Амвросий, Киевский – Серапион, архиеп. Черниговский Михаил, Тверской – Серафим и мн. др.), которые и заняли в нем выдающееся положение в звании вице-президентов, а вслед за ними вступили в общество и, другие духовные лица (напр. ректор дух. академии архим. Филарет, свящ. Г. П. Павский и др.). Одновременно с лицами православной иерархии избраны были в члены петербургского комитета римско-католический митрополит, армянский архиеп., а впоследствии – униатский митрополит, равно как некоторые из католических патеров (напр. Госснер), лютеранских пасторов и светских лиц православного и других исповеданий (наприм. А. Ф. Лабзин). Президентом был избран с самого начала статс-секретарь и обер-прокурор Св. Синода, князь А. Н. Голицын.

Имея в своем составе высших иерархов православной церкви, петербургский комитет, для удовлетворения весьма большого спроса на славянскую Библию, решил предпринять

собственное ее издание и особо – Нового Завета. То и другое издания вышли впервые от имени Р. Б. Общества в 1816 г.; при этом Новый Завет напечатан так называемым стереотипом, впервые введенным у нас тогда в употребление для сокращения количества времени и уменьшения расходов по изданию. Печатание стереотипом применено было затем и к целой Библии. Благодаря этому, Общество могло издавать книги Свящ. Писания с небывалой дотоле быстротой и в весьма большом количестве; в один год выпускаемо было столько книг, сколько в прежнее время выходило в течение нескольких годов²⁹. Одновременно с этим, по приглашению комитета, делаемы были различными лицами духовного и светского звания переводы Свящ. Писания на инородческие языки и затем признанные удовлетворительными из числа этих переводов были печатаемы; таковы изданные Обществом переводы Нового Завета на языках: чувашском, мордовском, черемисском, калмыцком и др., – переводы Евангелия от Матфея на корельском, зырянском, болгарском яз. и – Ветхого Завета на татарском яз. (Подробнее об этом см. у *И. Чистовича* в Ист. перевода Б. на русск. яз., 1899 г., стр. 45–49). Шла в тоже время своим порядком усиленная деятельность комитета Общества по устройству собственной типографии в подаренном Обществу Государем Императором доме, по открытию отделений Общества в других городах, по устройству книжных складов, по сношениям с другими библейскими обществами, многочисленными корреспондентами и т. п. Для осведомления своих членов и других лиц, комитет Общества с 1814 г. неопустительно издавал особые брошюры, годовые отчеты и ежемесячные известия. Такая кипучая и многосторонняя деятельность, проявляемая вновь учрежденным Обществом, встречала полное сочувствие и поддержку со стоны Императора Александра, который, принимая благосклонно новые издания Общества, требовал, чтобы ему докладываемо было о всех важнейших его делах, и выражал сердечное свое желание – употребить все зависящие способы к удовлетворению заявляемых его подданными огромных требований на книги Свящ. Писания.

С 1816 г. для Р. Б. О. открылось новое поприще деятельности. Согласно с испытанным на себе животворным действием Слова Божия, при чтении его на понятном языке, Государь в конце 1815 г. высказал президенту Общества свое «искреннее и точное желание», для передачи его Свят. Синоду, состоящее в том, чтобы русским людям дана была возможность читать Слово Божие на его природном языке. Выраженное в нашей литературе мнение, будто почин в деле перевода Библии на русск. язык принадлежит учредителям Б. О., а не Императору Александру (Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. III А, стр. 698), является не иным чем, как голословным предположением, совершенно не соответствующим ни убеждению Государя в благотворности чтения Свящ. Писания, ни последующему, весьма близкому участию его в деле издания славяно-русского Нового Завета, для которого сам Государь выбирал, наприим., формат издания и читал окончательную редакторскую корректуру предисловия; такое же участие принимал Государь и при издании Псалтири на русск. языке. Верным, наоборот, нужно признать то, что как открытие Б. О., так и перевод Библии на русск. яз. были личным делом великого Государя, плодом его собственных глубоких убеждений. Поэтому-то он до конца своей жизни так неустанно следил за деятельностью этого общества и так заботливо и настойчиво охранял его, несмотря на все делавшиеся на него нарекания и представления об его закрытии. – Обсуждая способы к исполнению желания Государя и признавая перевод Свящ. Писания на русск. язык полезным для домашнего чтения, Св. Синод остановился на том, чтобы изготовление перевода поручить Комиссии духовных училищ, а право его издания предоставить Р. Б. О. Перевод начат был с Евангелий (о том, кто трудился над ним и кем окончательно рассматривался, см. выше, стр. 526–544) и производился наиболее приготовленными у нас к тому лицами с таким достойным святого дела одушевлением, что через год с небольшим (в 1817 г.) переложение Четвероевангелия было окончено и в 1819 г. выпущено в свет; русский перевод всех прочих книг Нового Завета вместе с славянским текстом впервые издан в начале

1822 года (Под предисловием к Четвероевангелию находились подписи митрополита Новгородского и архиепископов: Московского и Ярославского). В этом же году издан перевод Псалтири на русск. яз. без славян. текста. В 1823 г. издан Новый Завет в русск. переводе без славянского с особым предисловием. В 1825 г. напечатан русский перевод с еврейского Пятикнижия Моисея, кн. И. Навина, Судей и Руфь, но выпуск его для употребления был остановлен. Этим и кончились достопамятные труды Р. Б. О. по изданию русского перевода Библии.

Изданный Русским Б. О. русский перевод новозаветных книг и Псалтири встречен всей грамотной Россией с величайшей радостью и благодарностью, как это видно не только из многочисленных писем, адресованных на имя президента общества, но также и из весьма быстрого расхода изданий. В течение одного года с небольшим славяно-русского Нов. Завета и отдельных его частей было напечатано «не менее 111 тыс. экземпляров, которые почти все и приведены в употребление» (*И. Чистович*, История перевода Библии на русск. язык, стр. 41–42), несмотря на высокую цену книг (Четвероевангелие на слав. русск. яз. 5 р.). Продажа изданий совершалась так быстро, что печатались они одновременно в Петербурге и Москве, и вслед за выпуском одного завода начиналось вторичное его печатание. И не только коренное русское население встречало перевод священных книг на родной язык с живым одушевлением, но и полудикие инородцы обнаруживали сильное желание иметь их на родном своем языке (*Н. Астафьев*, Опыт истории Библии в России, 144). Р. Б. Общество, как очевидно из этого, было жизненным и плодотворным учреждением; оно служило к удовлетворению одной из насущнейших потребностей населения нашего отечества и приносило ощутительную пользу, способствуя наибольшему распространению в коренном населении и между инородцами божественного учения, а вместе с ним истинного света и жизни разумных существ. И несмотря на это, русский перевод ветхозаветных книг был остановлен и самое Р. Б. Общество прекратило свое существование 12 апр. 1826 г. по

указу Императора Николая I-го. – Причины этого события в настоящее время достаточно выяснены (*И. Чистович*, История перевода Библии на русский яз., стр. 50–55, 109–118) и самый ход борьбы с обществом и стоящим во главе его президентом, князем А. Н. Голицыным, прослежен в важнейших ее проявлениях (там же, стр. 55–94; подробнее об этом же в соч. того же автора: «Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия», 1894 г., 183–184, 192–246). Важнейшие причины, вызвавшие закрытие Р. Б. Общества, заключаются в том, что его устройство и деятельность, особенно же деятельность его президента и некоторых других членов, представляли много такого, что возбуждало в православных людях нерасположение, опасения и негодование. По своему устройству и высшей своей цели оно было не русским православным, а инославным учреждением, действовавшим по уставу английского, по существу дела – протестантского Б. О.; главными в нем деятелями, хотя с внешней стороны не выдвигавшимися на первый план, были члены англ. Б. О. (пасторы Патерсон, Пинкертон и др.). Русская православная церковь не имела в нем того господствующего значения, какое принадлежит ей по складу нашей народной жизни и государственным установлениям; входившие в состав Общества православные иерархи являлись в нем наравне с представителями и простыми членами других христианских исповеданий и даже нехристианских; этим указывалось, что «цель Общества как будто выше интересов одной собственно русской церкви», что было, конечно, несообразностью в православной России и неизбежно должно было вызвать сильный отпор. В этом отношении нельзя не признать совершенно верным того замечания, что «образ действий Р. Б. О. не был сообразен с чином и порядком нашей церкви». Президент Общества, по своему характеру и религиозным воззрениям, всего менее способен был устранить это несоответствие устройства Общества с положением господствующей церкви. Принадлежа к ней по своему рождению, он, как проникнутый мистическими воззрениями (см. Мистицизм в России), не только снисходительно, но и

покровительственно относился к другим христианским исповеданиям, даже к сектам и тайным обществам, в которых он видел проявление также духа Христова. Вследствие этого он не мог, конечно, заботиться об ограждении сынов православной церкви от влияний инославных исповеданий чрез издание, наприм., пособий к правильному, православному пониманию Библии, а весьма усердно напротив содействовал изданию и распространению в православном русском обществе книг и журналов, проникнутых мистическими воззрениями, более или менее несогласными с православной верой и ее церковными установлениями. Разрешаемые к печатанию светской цензурой, находившейся в ведении его, как министра народного просвещения, многочисленные издания такого направления свободно были распространяемы не только путем продажи, но и рассылки по различным учреждениям, не исключая и духовно-учебных заведений. На противодействии выпуску в свет книг этого рода и завязалась в конце второго десятилетия XIX века борьба с могущественным министром (духовных дел и народного просвещения) и президентом Р. Б. О., борьба оборонительная и наступательная, которая ведена была преемственно тремя Петербургскими митрополитами (Амвросием, Михаилом и Серафимом) и окончилась, при деятельном, если не руководящем, участии в ней печальной памяти Аракчеева и юрьевского архим. Фотия, низвержением кн. Голицына, а через два года – закрытием и Р. Б. О., к искреннему, впрочем, сожалению относительно последнего со стороны просвещеннейших сынов православной церкви, которые умели отделять полезное в деятельности Общества от вредного; выражением таких взглядов служит, между прочим, известная записка знаменитого Иннокентия, архиеп. Херсонского (см. архим., ныне епископа, *Арсения* «Летопись церк. событий и гражданских от Р. Хр. до 1879 г.», изд. 2, стр. 775).

Позднейшая и современная деятельность Британского и Иностранного Библейского общества в России. С закрытием Р. Б. О., которое сопровождалось передачей всего, принадлежащего ему имущества, в том числе и книжных

запасов, в ведение Св. Синода, прекратилась естественно деятельность Бр. Иностр. Б. О. по распространению его изданий в пределах России, но – на некоторое только время. По имеющимся в Петербургском Депо этого общества сведениям, возобновилась и упрочилась эта деятельность уже в царствование Императора Николая I-го; она производилась чрез особого агента, который обязан был, по контракту с английским Б. О., иметь торговое свидетельство 2-й гильдии, на основании которого он имел в С.-Петербурге склад изданий Общества и распространял их путем продажи в пределах России. Кроме книг Св. Писания на различных языках, изданных Брит. Б. О. агент имел право распространять свящ. книги на славян. и русск. языках, приобретая оные покупкой из складов Св. Синода. Официального своего утверждения от русского правительства Бр. Б. О. не добивалось, но в лице своего агента оно нередко обращалось даже в высшие правительственные учреждения, напр., в 1882 году было агентом общества представлено министру внутренних дел ходатайство об открытии книжного склада в Ташкенте, и это ходатайство увенчалось успехом. В настоящее время³⁰ Бр. и Иностр. Б. О. имеет свои склады в 10 важнейших русских городах (С.-Петербурге, Москве, Гельсингфорсе, Риге, Варшаве, Харькове, Самаре, Одессе, Тифлисе и Екатеринбурге³¹. Во всех значительных городах, вплоть до Владивостока, можно получать изданные О. книги Св. Писания. Из складов в последнем отчетном году (от 31-го марта 1899 по 31 марта 1900 г.) продано книг Свящ. Писания 273,537 экз. – Кроме продажи из складов. Общество выполняет свое дело распространения Слова Божия в народе чрез особых книгонош, которых в отчетном году оно имело 84 (60 в Европ. России, 6 в Привислян. крае, 2 в Финляндии, где есть особое для того евангелическое общество, 7 в Закавказье, Закаспийской области и Среднеазиатских владениях и 9 – в Сибири). Книгоноши Общества с своими сумками, наполненными свящ. книгами на разных языках, обходят города, села и деревни, казармы, заводы, школы, бараки, ярмарки и сибирские рудники, и везде, не исключая отдаленных окраин Сибири, дают возможность

приобретать свящ. книги на понятном языке, за самую малую цену или, в случае крайней бедности, даром. Задача книгонош Общества состоит не в том только, чтобы предлагать тем, с которыми они встречаются, книги Свящ. Писания, но и в том, чтобы по мере сил располагать к приобретению их. Для этого они прежде всего знакомят покупателей с содержанием свящ. книг, вычитывают им те или другие места из Евангелий или апостольских посланий, устраняют делаемые против приобретения возражения и подобным путем весьма часто достигают того, что отвечавшие первоначально на предложение книгоноши отказом или даже насмешкой, охотно приобретают затем ту или другую книгу Свящ. Писания.

Английский отчет представляет несколько интересных примеров подобного рода бесед книгонош Общества с различными лицами из простонародья. Приходит напр. книгоноша в одну из деревень на Урале во время жатвы, заходит в дом и на свое предложение получает такой ответ от хозяйки: «некогда нам теперь читать». «Царь Давид, говорит на это книгоноша, управлял государством и находил время на то, чтобы славить Господа и изучать Его закон». Сказав это, снял он свою сумку, достал из нее Новый Завет и стал читать вслух находившимся в избе; кончилось это тем, что продано было книг в этом доме на шесть рублей. В некоторых местах помогают книгоношам, по сведениям английского отчета Общества, православные священники, убеждая своих прихожан покупать свящ. книги и давая даже для этого свои деньги не имеющим их, а также учителя народных школ и некоторые из станowych приставов (в англ. отчете рассказывается один такой случай, бывший в дер. Бакшеве, грамотные крестьяне которой были собраны станowym, знакомым с деятельностью Б. О., в волостное правление, по прибытии туда книгоноши, у которого и куплено было 13 книг Св. Писания). Весьма ласковый прием со стороны солдат и офицеров встречают всего чаще книгоноши Общества, при посещении казарм или на железных дорогах. Особенные трудности представляет, напротив, распространение книг Свящ. Писания между римскими католиками, между которыми бывают иногда ярые противники чтения Свящ.

Писания мирянами. Около польской границы был, наприм., такой случай: к книгоноше подошел римский католик и выразил желание иметь Новый Завет на польском языке, но денег у него не было. Подошел затем другой, хорошо одетый; этот купил Новый Завет, развернул его и оторвал листы книги от крышки; затем, передавая оторванные листы первому, желавшему приобрести Новый Завет, сказал: «брось это в огонь»; а, отдавая крышки, прибавил: «сделай из этого записную книжку». Бедняк не исполнил, однако, этого совета; он пришил листы к крышке, говоря при этом: «Слава Богу; у меня есть теперь Новый Завет». Возмутительный поступок одного из этих двух составляет однако, как нужно думать, исключительное явление; по крайней мере, другие книгоноши, ведущие дело, наприм., в Смоленской и соседних с нею губерниях, не без успеха распространяют книги Свящ. Писания на польском языке.

Евреи покупают у книгонош Общества мало вообще, иногда – Ветхий Завет или отдельные его части, а Нового Завета не покупают, так как «получают его даром от миссионеров». Евангелие покупают иногда и киргизы-магометане. Один из книгонош Самарской губ., ведущий дело в юго-восточной ее части, среди магометанского населения, рассказывает, наприм., следующее: на его предложение приобрести книги Св. Писания один киргиз выразил желание купить Евангелие; когда он рассматривал книгу, подошел татарин и сказал: «оставь это; нам не нужно Евангелие»³². «Это как? сказал киргиз: Магомет не запрещает, а повелевает, между прочим, верить ему, так как оно от Бога». Татарин сказал на это, что хотя Евангелие от Бога, но оно было нужно только, пока не пришел Магомет, а после этого оно перестало быть необходимым». Киргиз ответил на это: «Если Магомет велел верить Евангелию, то как же оно может быть ненужным?» В ответ на это татарин обругал только киргиза и пошел прочь. Обратившись к книгоноше, киргиз заметил: «это фанатик; ничего сам не знает, а хочет учить других». – Книгоношами Общества в отчетном году всего продано книг Свящ. Писания в пределах России 207,374 экз.; в том числе полных Библий 13,067 экз., а всего распространено полных Библий русским отделением Брит. Б. О. за этот год 35,251. В это

количество совершенно не входит полная Библия Синодального издания на славян. и русском языках; экземпляров ее не имеет у себя русское отделение Брит. Б. О., так как Синодальное издание содержит вместе с каноническими книгами Ветхого Завета и неканонические, а последних, как составных частей Библии, не принимает Брит. Б. О., согласно с своим уставом. «Хотя из разных мест, говорится по поводу этого в англ. отчете, и поступают заявления относительно Библии на русск. яз. и наши книгоноши в своих донесениях жалуются на то, что они могут только Новый Завет и отдельные его части предлагать народу, который спрашивает, между тем, русскую Библию, но мы не можем, продолжают составители отчета, выступать за пределы, указываемые правилами нашего общества». Не находя возможности отступать от этих правил, представители Брит. Б. О. в России оказываются таким образом не в состоянии удовлетворить спроса на полную русскую Библию и наносят вследствие этого явный ущерб принятому на себя Обществом делу. Признание доброй цели этого последнего и христианская снисходительность к немощи человеческой, выразившейся в уставе Брит. Б. О., исключаящем из Библии неканонические книги Ветх. Завета, приводили иногда к тому, что выпускаем был русский перевод ветхозаветных книг без неканонических книг и прибавлений. Таково, наприим., издание, вышедшее в 1881 г. под заглавием: «Книги Священного Писания, переведенные с еврейского текста для учебного употребления в духовноучебных заведениях». Такое издание могло конечно приобретать из Синодальных складов Брит. Б. О. и распространять его в русском населении. Подобных изданий в настоящее время, сколько известно, не делается.

Распространение книг Свящ. Писания в России, как и в других странах, Брит. Б. О. производит, обыкновенно, путем продажи, делая это не для уменьшения только своих расходов, но и потому, что человек, имеющий возможность платить, больше ценит приобретенное им за деньги, чем доставшееся даром. Цену за продаваемые книги Общество назначает сообразно их действительной стоимости Обществу, а во многих случаях – и ниже этой стоимости; наприим., так называемое

«народное издание» Нового Завета в русск. переводе обходится Обществу вместе с коленкорovým переплетом по 30 коп. за экземпляр, а продается оно по 25 к. Цена за книги еще более понижается в некоторых особых случаях: лица, раздающие книги Свящ. Писания безмездно, получают их из склада общества со скидкой 75%; некоторым благотворительным обществам, напริม., Евангелическому обществу попечения о религиозно-нравственном состоянии протестантов в С.-Петербурге и некоторым отдельным лицам, посвятившим себя делам христианского милосердия, книги Свящ. Писания выдаются даром. И само русское отделение Общества производит в некоторых случаях даровую раздачу своих книг, напрім., в отчетном году – матросскому приюту в Бьернеборге в Финляндии, рабочим при Либавском порте, пострадавшим от неурожая в Казанской губ. и некоторым другим. Всего в этом году выдано по крайне пониженной цене или безмездно свыше 31,000 экз. Всего же книг Св. Писания продано из складов общества и книгоношами и роздано даром 587,372 экз.; в этом числе синодальных изданий было более 450,000 экз. Кроме распространения многочисленных изданий Св. Писания на различных языках, принадлежащих Брит. Б. О.³³ или приобретаемых в России, русское его агентство prepares некоторые новые переводы на инородческие языки; так в настоящее время Казанское православное миссионерское Общество prepares, на счет этого общества, переводы Четвероевангелия на башкирское, вотяцкое, черемисское и мордовское наречия; печатается также на средства Общества перевод Четвероевангелия на киргизское наречие, подаренный Обществу инспектором в Оренбурге, г. Катеринским, достойным учеником известного нашего ревнителя о распространении христианства между инородцами, Н. И. Ильминского.

Вследствие понижения цен на книги против их стоимости, безмездной раздачи значительного их количества, равно как расходов по содержанию складов и многочисленных книгонош, русское отделение Брит. Б. О. расходует больше, чем получает от продажи книг, свыше 120,000 руб. Эта сумма, как выражено в извлечении из английского отчета, «составляет ежегодное

приношение Общества русскому народу». Она покрывается из сумм Брит. Б. О., которое в отчетном году имело по статье прихода 2.030,096 р. Расход русск. отделения Общества был бы еще больше, если бы оно не пользовалось у нас значительными льготами, как то: беспоплатным пропуском переплетенных книг через таможи, бесплатным (в известных пределах) проездом книгонош по казенным и некоторым частным железным дорогам и на пароходах частных владельцев, равно как даровым провозом грузов Общества по всем железным дорогам России. В последнее время Общество получило новую льготу от г. министра финансов, состоящую в том, что, в виду филантропической деятельности его, склады и служащие при них освобождены по всей империи от уплаты государственного промыслового налога.

2) Другим у нас обществом, посвящающим свои силы и средства тому же святому делу, является *«Общество для распространения Священного Писания в России»*³⁴. Оно возникло в 1863 г. из небольшого дружеского кружка лиц русского и иноплеменного происхождения, сочувствовавших распространению священных книг в русском народе и расположенных к тому, чтобы делать от себя и собирать от других близких людей пожертвования для осуществления этого намерения. Обстоятельством, которое навело на эту мысль, послужило появившееся незадолго перед этим (в 1860 г.) синодальное издание Нового Завета в русском переводе; оно пробудило у тех, кто сам испытал на себе животворное действие чтения свящ. книг на понятном языке, горячее желание помочь и другим в приобретении их. С молитвою, без шума, и рекламы, начал этот кружок добрых людей свою полезнейшую деятельность, в основу которой было положено: распространять в русском народе исключительно книги Свящ. Писания, изданные по благословию Св. Синода, и распространять их в *разнос*, путем *продажи* по самой умеренной цене и непременно в *переплете*. Шестилетняя деятельность, в которой особенно живое участие принимал в качестве книгоноши О. Б. Форхгамер³⁵, датчанин родом, но полюбивший Россию как свое второе отечество, с полной

очевидностью показала несомненную благотворность начатого дела и привлекла к себе сочувствие многих других лиц. Вследствие этого кружок расширился и образовалось общество, выработавшее свой устав, который получил Высочайшее утверждение 2-го мая 1869 г. Общество состоит из членов действительных и членов сотрудников. Первых не должно быть свыше 40; вторыми могут быть лица обоего пола, всех состояний и званий, содействующие вообще успеху Общества; те и другие избираются собранием действительных его членов. Все члены Общества делают ежегодный взнос, размер которого предоставлен доброй воле каждого. Правление общества состоит из председателя, казначея и секретаря, и находится в С.-Петербурге. Председателем правления со времени образования общества состоит известный профессор Императорского С.-Петербургского историко-филологического института *Н. А. Астафьев*. В настоящее время (по отчету за 1899-й г., последнему из вышедших в свет) общество состоит из 1119 членов, в числе которых – 20 преосвященных, 250 прочих духовных лиц и 5 книгонош. В члены его принимаются все священнослужители, все, состоящие на государственной или общественной службе, равно как и те, которые представляют письменную рекомендацию местного приходского священника, с приложением церковной печати. Особенно высоко ценит общество участие духовных лиц в его деле, как наиболее могущих способствовать распространению свящ. книг в народе и надлежащему пользованию ими. Книги Свящ. Писания на славян. и русском языках оно приобретает исключительно из складов синодальных типографий и Киево-Печерской лавры; своих изданий не имеет, кроме годовых отчетов и листков для ознакомления других со своей деятельностью. Для хранения и распространения свящ. книг, общество имело два склада: в Петербурге и Москве в последней имеет еще киоск розничной продажи книг. Главными деятелями по распространению книг служат: 1) книгоноши и трудящиеся наподобие книгонош, и 2) члены-сотрудники и сотрудницы. Книгоноши (в 1899 г. было 9, при них несколько испытываемых в книгоноши) получают от Общества жалованье и пособия на путевые расходы;

трудящиеся наподобие книгонош (этот вид служения Обществу введен в последние годы; исполнявших его в 1899 г. было 23) получают только % с цены книг, которые они покупают на наличные деньги. В 1899 г. членами, корреспондентами и испытуемыми в книгоноши распространено свящ. книг, 34,897 экз.; книгоношами – 11,222 экз.; выдано безмездно 1,276 экз.; всего же распространено обществом в этом году 49,519 экз., в том числе Библий на русск. яз. 4,559 экз., на славян. – 310 экз.; прихода Общество имело 46,315 р., расхода 45,392 р. Всего же с 1863 года по 1899 г. распространено Обществом 1.947,083 свящ. книг.

Отчеты Общества, знакомящие с его деятельностью, представляют много интересных и даже поучительных сведений, извлекаемых из донесений книгонош и других членов Общества. Из них с особенною ясностью открывается, с какой радостью и благодарностью большей частью встречают особенно простые русские люди книгонош с сумками свящ. книг и какое благотворное действие на жизнь человека производит чтение их, как купивший сначала одну книгу, покупает затем другую; видно также, как действительно целесообразен принятый Обществом способ распространения свящ. книг через *разнос*, приводящий членов общества в самое близкое соприкосновение с людьми и открывающий возможность непосредственного действия на них, в связи с их взглядами, внутренним состоянием и жизненными обстоятельствами. Жизненные опыты, сообщаемые в расчетах, в общей своей совокупности могут служить хорошим пособием не только для готовящихся в книгоноши, по и для других, желающих воспитывать народ на началах христианства.

Деятельность Общества для распространения Св. Писания в России бесспорно менее обширна, чем деятельность у нас Брит. Б. О.; но при всем этом она имеет весьма важное значение для православного русского народа. Это видно уже из того, что ею восполняется указанный выше пробел в составе свящ. книг, распространяемых Брит. Б. О. Вопреки последнему, данное общество распространяет все, издаваемые Св. Синодом, книги Св. Писания, в том числе и полную Библию с

параллельными местами и указателями церковных чтений, важность которых русские люди начинают теперь понимать и ценить, как видно из отчетов Общества. Как возникшее на русской земле и положившее в свою основу православные начала, Общество для распространения Св. Писания выражает в своих отчетах совершенную готовность и желание давать вместе с свящ. книгами и доступные народу пособия к их правильному разумению. Появление «дешевого издания Нового Завета с кратким толкованием» оно наперед приветствует «с восторгом» (см., напр., отчет за 1896 г. стр. 2). Его книгоноши, хотя немногочисленны, успевают однако проникать и в самые глухие места северной полосы России (там же, стр. 17–18) и в восточную Сибирь (там же, стр. 28–30); а в минувшем году – и на о. Сахалин, где член общества (г-жа Майер) распространила св. книги между каторжными, сердца которых, хотя и не вдруг, открылись для действия слова жизни (Русский Паломник, 1900 г., № 51, стр. 875). Как русское, православное по существу своего устава и весьма деятельное в выполнении своей, бесспорно полезной задачи, Общество для распространения Св. Писания в России заслуживает полного сочувствия и содействия.

3) Третьим обществом этого же рода служит «Евангелическое Библейское Общество в России» (Die Evangelische Bibelgesellschaft in Russland)³⁶. Оно существует исключительно для протестантов в России и имеет совершенно вероисповедной характер; открыто стараниями министра народного просвещения, князя Ливена, бывшего прежде вице-президентом Рос. Б. О.; Высочайшее утверждение своего устава получило 14-го марта 1831 г., через пять лет – после закрытия последнего, служа продолжателем его дела для протестантских общин в России. Некоторые из отделений Евангелич. О., наприм. Аренбургское, ведут даже и свое начало от времени учреждения Рос. Б. О. в 1814 году. Задача его состоит в том, чтобы распространять «Библию, без примечаний или объяснений, между всеми, живущими в пределах Российской Империи протестантами». Сообразно с этим Общество допускает для продажи или даровой раздачи

только те издания Библии или ее частей, которые рассмотрены и одобрены местной протестантской консисторией и «не содержат никаких примечаний или объяснений» к библейскому тексту. Недопущение объяснений было равным обр. одним из основных правил Рос. Б. О. Подобно последнему, во главе Еванг. О. стоит центральный или главный комитет, состоящий из президента, директоров, числом от 6 до 12, казначея и секретаря. Он находится в С.-Петербурге и управляет делами Общества. Президент назначается Высочайшею властью; директора избираются самим комитетом. Главная обязанность центрального комитета состоит в том, чтобы снабжать живущих в России протестантов книгами Св. Писания и облегчать для них способ приобретения этих книг чрез понижение продажной цены или даровую раздачу. Средствами для выполнения этой задачи служат добровольные пожертвования членов Общества. Для содействия центральному комитету учреждаются еще местные комитеты (Sektion-Komites), или отделения, состоящие из директора, нескольких заседателей (Beisitzer), казначея и секретаря; эти комитеты имеют право открывать вспомогательные комитеты (Hilfs-Komites), которые должны находиться под руководством первых и сообщать им сведения о своей деятельности, а местные комитеты должны быть в таком же отношении к главному комитету, который, по уставу Общества, вместе с сведениями получает и денежные взносы. Местные комитеты заботятся о снабжении протестантов своего округа священными книгами, получая их от главного комитета или предпринимая свои издания, как сделал Юрьевский (Dorpater Section) комитет, напечатавший в 1897 г. Библию на эстонском языке в 8,000 экз. и Новый Завет во вновь пересмотренном переводе на ревелеско-эстонское наречие в 12,000 экз.; Эстляндское отделение в течение 4-х лет (1895–1898 гг.) выпустило два издания Библии на эстонском языке и одно издание Нового Завета с параллельными местами, на том же яз., в 20,0 экз. Конфирмуемым, рекрутам, находящимся в тюремном заключении и другим священные книги, обыкновенно Новый Завет, раздаются даром. – Обязанности по распространению книг Св. Писания исполняют, обыкновенно,

пастор и отчасти школьные учителя; последние получают 15 проц. с продажной цены; только в некоторых местах (наприм., в уездах перновском и феллинском) действуют книгоноши. Попечители приходов (Kirchen-vormünder) иногда предпринимают осмотр домов с целью узнать, есть ли во всех их Библия; такой осмотр произведен был в названных выше уездах и показал, что Библия есть в большей части домов за исключением бедных. В протестантских приходах некоторых комитетов установлены особые праздники в честь Библии (Biblfeste), на которых делаются, между прочим, церковные сборы, поступающие в суммы местных комитетов, а через них и в главный комитет. В 1898 г. отделений Евангелического О. существовало 14, каковы: Аренсбургское или Эзельское, с 12 вспомогательными комитетами: Бессарабское с 7 комит.; Поволжское (в г. Камышине) с 14-тью и другие.

В продолжение 1895–1898 гг. распространено главным комитетом: Библий 9,995, Новых Заветов 9,175, Псалтирей 55; местными комитетами – Библий 29,480, Новых Заветов 62,827; Псалтирей 162; а всего с 1831 г. по 1898 г. 1.122,983 экз.; сколько в этом числе находится книг Св. Писания на русском яз., в отчете не показано; из него видно только, что в складе общества к 31 декабря 1898 г. находился 71 экз. Нового Завета на русск. яз. и 1 экз. на славян.; есть ли в складе Библии на этих яз., не упомянуто.

Главными же источниками, откуда выходят книги Св. Писания, распространяющиеся по лицу православной России, служат Синодальные типографии и склады.

Ф. Е.

Библ. Переводы

Библ. переводы, см. Переводы Библии.

Библейский текст

Библейский текст, см. Текст Библии.

Библос

Библос – видоизмененное, со времени греческого владычества, название древнего финик. города Гевала (которое и доселе слышится в новейшем Джубейле), Губалу клинообразных надписей. Этот город славился своим храмом Ваалтиды, как место рождения и культа Адониса. Поэтому он имел свящ. характер, и в него совершались паломничества. Моверс полагает, что гевалитяне были не чистые финикияне, а, скорее, смешанное население, в котором преобладал еврейский элемент. И действительно, новооткрытые надписи отличаются более еврейским стилем, чем обычным финикийским. Библия говорит о жителях Гевала «гивлитянах» как о знаменитых каменотесах [3Цар.5:18](#) и заделывателях пробоин в кораблях [Иез.27:9](#). Впоследствии в нем было местопребывание христианского епископа. Взятый в 1108 г. крестоносцами, он вновь в 1188 году был занят турками. Окрестности его богаты археологическими останками.

Бидзин

Бидзин Челокаев, святой грузинский князь – великомученик и с ним мученики, князья Элизбар и Шалва. Эти грузинские святые жили в царствование Грузинского омусульманившегося царя Вахтанга IV Шахнаваза. В то время царства Карталинское и Кахетинское, разоренные персидским шахом Аббасом I, при внуке его Аббасе II заселены были персами, кои весьма много повредили здесь христианству. Сокрушаясь душою о бедствиях родной церкви, правитель, князь Бидзин Челокаев придумал с помощью родственников, правителей ксанских – князя Элизбара и его племянника Шалвы, смелым натиском истребить всех персов в Кахетии. Собрав войско, они истребили семь тысяч персидских семейств. Кахетия всецело была очищена от персов; после чего восстановлено христианское богослужение и духовенство заняло свои места. Шах персидский Аббас II, извещенный о случившемся, не мог снести посрамления, предписал Вахтангу немедленно представить ему неустрашимых трех воинов христиан. Святые, выданные Вахтангом, предстали пред шахом в Испагани и смело исповедали пред ним свою веру. Не могли заставить их переменить убеждения, шах отослал их для мучения к бывшему правителю Кахетии султану Алдаранскому, жившему также в Испагани. Султан, видя непоколебимость воинов Христовых, приказал отрубить, после жестоких мучений, главы Элизбару и Шалве, что и исполнено было в глазах Бидзина. Бидзина же велел одеть в знак позора в женское платье и возить по городу на осле. Когда же и после этого Бидзин не поколебался в вере, предал его новым терзаниям и мучениям, и тело его было разделено по суставам и, наконец, отсечена честная глава. Это было в 1661 году 18 сент., в каковой день и читается их память. Святые тела были выброшены, куда сваливался за городом всякий мусор, но дивный свет с неба всю ночь сиял над святыми мощами их; увидев это, тамошние армяне ночью унесли и скрыли в своей церкви святые мощи мучеников, а чрез несколько времени эти мощи отвезены в Карталинию и с честью

погребены в Икортском святого Архангела монастыре в 25 верстах от города Гори. По некоторым, святые мученики пострадали в 1664 году при шахе Сефи, сыне Аббаса (См. Христ. Месяцесл. Москва, 1900, стр. 526).

Било

Било – деревянная (σῆμαντρον) или металлическая (σίδηρον) доска, ударами в которую созывались к богослужениям верные в то время, когда в церкви христианской еще не были введены в употребление колокола. Отсюда в богослужебных книгах и уставе выражения: било, клепало, древо («в било ударяет 6 крат» – типик., послед. понеделън. 1-й седмиц. велик. поста и послед. Пасхи, литургия; – «клеплет в ручное клепало по обычаю» – типик. гл. 7-я, повечерие; – «о часе 9-м ударяют в великое древо» – типик., послед. понед. 1-й седмицы велик. поста). Самая колокольная называлась «бильницей». Впрочем, у нас в России и по введении в употребление колоколов (о которых упоминается в Ипатьевской лет. под 1146 г. и в первой Новгородской – под 1066 г.) не везде оставлено употребление била. Так, в рукописном уставе 1645 г. Московск. Троицкой лавры сказано: в среду сырной недели «колотят к часам в доску, а не звонят», а в понедельник 1-й недели поста «биют к часам в доску по обычаю и в простой колокол ударяют». В Гефсиманском скиту Московской Сергиевой лавры, за полчаса до каждой службы, и в некоторые другие времена ударяют в ручное деревянное било. В Рыхловской пустыни Черниг. епархии ежедневно к вечерни, утрени и литургии, после обычного благовеста, паракклисиарх ударяет еще и в деревянное било. И на всенощном бдении на воскресные и праздничные дни пономарь «биет в железное било вне церкви, по обычаю восточных церквей в честь Пресвятые Богородицы». В общежительной Брянской Бело-Бережской пустыни, Орловской губ., на утрени, по 9-й песни канона ударяют в било. – См. *Никольский*, Пособие к изучению устава, изд. 6-е. 1900 г., стр. 32, примеч. 6-е. Осталось употребление била и во многих восточных церквях. Например, в афонских монастырях, в дни непраздничные к вечерне собирают деревянным биллом, а к вечерне, на которой положено пение «Блажен муж», ударяют в железное клепало. В монастыре Синайской горы собираются к утрени по удару деревянной

палкой по куску гранита, висящему на веревках, а к вечерне созывают ударом в кусок сухой доски.

См. Bourchards, Reisen in Syrien, Palastina und Gegenden des Berges Sinai, II, 877; См. также П. С. Казанского, О призыве к богослужению в восточной церкви. (Труды 1-го археологич. съезда в Москве 1871 г.).

Н. Марков

Бингам

Бингам, Иосиф, род. в 1668 г. в Вэкфильде, в Йоркширском графстве, учился в Оксфорде, где и получил все ученые степени до магистра богословия включительно (1690 г.), ум. в Портсмуте в 1723 г. Известен своими трудами по церк. археологии и ц. праву; но особенное значение по своим научным достоинствам приобрел его труд, появившийся в Лондоне на английском языке, под названием: «*Origines eccles* или древности христиан. церкви» – 1708–1722 гг. 2 tom in f. (2-е изд. в 1726 г.). На латинском языке (в переводе Grischoo'a) труд этот появился в Галле в 1724–1738 гг. под названием: «*Josephi Binghami opera, quae extant voluminibus undecim comprehensa*» (второе изд. в 1751–1761 гг.). Есть и немецкий перевод, изд. в Аугсбурге в 1788–1796 гг. в 4 т. in o-vo. Из сказанного видно, что достоинство трудов Бингама было признано не только на его родине – в Англии, но очень быстро и в других странах и, что, замечательно, без различия вероисповеданий.

Н. М.

Биргитта

Биргитта, римско-католич. святая, замечательная личность средних веков (род. в Финштаде в Швеции, в 1302 или 1303 г.; ум. в Риме, 23 июня 1373 г.). Как со стороны отца, так и матери, она была в родстве с королевским домом Швеции, и весьма рано вышла замуж за Ульфа Гудмарсона, богатого дворянина с высоким общественным положением, которому родила восьмерых детей. Это была женщина поэтической и восторженной натуры. Дома она выросла среди самых сильных религиозных впечатлений. Ее муж был благочестивый человек, и дважды чета совершала паломничества вместе к св. Олафу в Норвегии, и к св. Иакову в Компостелле, в Испании. Тем не менее, несмотря на восторженно возвышенное состояние ее ума, приводившее к видениям, в которые она верила, как в божественные откровения, она, в качестве домохозяйки и в своем положении при дворе, отличалась благородным и здравым смыслом суждения и спокойным расположением воли. По смерти своего мужа (1344), она удалилась в монастырь, посвятив себя строгому подвижничеству и религиозным созерцаниям; но из своей кельи она продолжала оказывать большое влияние, причем, многие считали ее истинной пророчицей, а другие – колдуньей. У нее явилось желание основать орден, и эта мысль совпала с планом короля основать монастырь в Вадстене, на берегу озера Веттерна. В 1349 г. она отправилась в Рим, чтобы получить от папы утверждение устава или «правил св. Спасителя» (*Regulae Sancti Salvatoris*), которые, по ее заявлению, будто бы открыл ей Сам Господь. В Риме она жила так же, как и в Швеции; ее влияние, как и ее слава, из года в год возрастали. Она обращалась к королям и государям по самым важным делам, и ее выслушивали. Духовенство, даже папы в Авиньоне, которых она беспощадно обличала, относились к ней с величайшим уважением. В 1367 г. Урбан V утвердил устав, и в 1370 г. основан был орден биргиттянок или бригиттянок. В том же самом году Биргитта совершила паломничество в Иерусалим, и, вскоре по своем возвращении в

Рим, умерла. Останки ее были возвращены в Швецию и поставлены в Вадстене. Бонифаций IX канонизовал ее 7 октября 1391 г., и булла об этом была подтверждена Иоанном XXIII (1409) и Мартином V (1415). Под ее именем существует сочинение, – «Откровение», первоначально напис. на шведском языке, но переведенное под ее личным наблюдением на латинский, и часто издававшееся в Риме.

Лучшее издание Любек, 1492. Подлинник был издан в Стокгольме, 1057–61. См. Fred. Hammerich, Die heilige Birgitta, Copenhagen 1863.

Биргиттянки

Биргиттянки или Бригиттянки – орден, основанный по уставу св. Биргитты в 1370 г.; в него входили как монахини, так и монахи, которые жили вместе в одном и том же монастыре, хотя и в безусловном разъединении. Монастырь Вадстена, на берегу озера Веттерна в Швеции, – первое учреждение этого ордена, был предназначен для 60 монахинь и 16 монахов, кроме известного числа мирских сестер и братьев. По уставу, часы дня разделялись между физическим трудом, книжными занятиями, особенно переводом хороших книг на шведский язык, и благочестивыми упражнениями. Правила о безмолвии были очень строги, но правила о посте мягки. Из Вадстена орден распространился по всем европейским странам: в одно время он насчитывал 74 монастыря. Но в XV веке он подвергся упадку, и с реформации почти исчез совсем.

Биркбек Вас. Иван

Биркбек Вас. Иван. – известный в Англии знаток православной церкви и поборник идеи единения церквей. Вильям Джон Биркбек (Birkbeck) родился в старинной дворянской семье, в местечке Форп, близ г. Норича. Свое первоначальное образование он получил в Итонском колледже (Eton college), одной из лучших публичных школ в Англии. С ранних лет мальчик обнаруживал особенную любовь к двум предметам – церкви и музыке: то он рисует средневековых святых в своих тетрадках, то бегаёт в свободные часы в соседний с Итоном приходский храм, отчетливо и твердо зная все приходские праздники.

Богатый своими историческими воспоминаниями, как основанный далеко прежде реформации, Итонский колледж способствовал, как нельзя лучше, развитию в мальчике любви к истории. Первый ректор Итонской школы, епископ винчестерский Вильям Вэйнфлит, был основателем в 1841 году и знаменитого колледжа св. Марии Магдалины в Оксфорде, куда молодой Биркбек поступил для продолжения своего образования в 1877 году. Этот университетский колледж, лучший и самый дорогой в Оксфорде, вполне отвечал способностям и наклонностям юноши. Один из лучших в Англии, и первый в Оксфорде хор Магдалинского колледжа, на содержание которого колледж тратит 40 тысяч рублей, вместе с чудной церковной музыкой содействовал дальнейшему развитию музыкальных способностей Биркбека, считающегося одним из немногих знатоков древне-церковной английской музыки и пения в Англии. Известно, что упомянутый колледж произвел самое благоприятное впечатление на Императора Николая Павловича при посещении им Оксфорда, и этому именно колледжу он оставил на память серебряное блюдо, которое и хранится здесь в числе отличий и знаменитых реликвий. В 1881 году Б. получил первую университетскую степень, а через три года и вторую. Выйдя из университета, он унес с собой любовь к историческим занятиям, и из обширного

круга исторических предметов Восточная церковь, и особенно Русская, сделались любимыми предметами его исследований. Первый, кто обратил его внимание на положение и судьбы Русской церкви, был выдающийся церковный писатель Лиддон, каноник собора св. Павла, бывший в России вскоре после крымской войны и лично беседовавший с приснопамятным митроп. Моск. Филаретом. Б. сам рассказывает, что при окончании Оксфорда, он почти ничего не знал о Русской церкви, и совершенно случайно, отправляясь в Стокгольм, и взглянув на карту, решился на несколько дней заехать в Петербург. Наглядное выражение благочестия и уважения русского народа к церкви, величаво высящиеся и сияющие петербургские храмы, так скромно ютящиеся в других столицах Европы, красота богослужения и русской церковной музыки произвели на него глубокое впечатление, и начиная с 1882 года он почти ежегодно стал посещать Россию. Его вторичный визит во время юбилейных торжеств в Киеве, куда он являлся с поздравительным посланием архиеп. Кентерберийского, подтвердил и усилил его первоначальные впечатления, а ласковый и радушный прием, оказанный ему митрополитом Платоном и другими участниками торжеств, расположили его еще более к Русской церкви. Ознакомившись с русским языком, в следующем 1889 году он предпринимает первое большое путешествие по России. Из Петербурга он отправляется на Валаам, едет на пароходе по Волге, осматривая Ярославль, Толгу, Кострому, Нижний Новгород, возвращается по железной дороге в Москву, посещает Великий Ростов, Новый Иерусалим, Великий Новгород и Юрьев монастырь. В сопровождении бедного студента Петерб. дух. Академии – Архангельского уроженца – он забирается на далекий север в Архангельск, заглядывает на родину своего спутника, знакомится здесь с бытом сельского духовенства, молится вместе с семьей на могиле матери юноши, присутствует за проповедью последнего в церкви, не знает как утешить плачущую старуху – тетку юноши, вообразившую, что он хочет увезти ее племянника за границу, и глубокой ночью на постоялом дворе слышит, как бедный сирота просит мать помочь ему своими молитвами, и

здесь проникает в тайну молитвенного общения между живыми и усопшими. Из Архангельска он направляется в Соловецкий монастырь, неожиданно встречает на дороге русского паломника, с которым он виделся на Киевских торжествах, изучает быт соловецких монахов и, покинув Соловки, осматривает Вологду. В 1890 году мы снова видим его в Москве, где он живет и изучает древне-церковное пение под руководством Смоленского, отсюда едет во Владимир на Клязьме, пробирается в Псков и путешествует по западной России, заезжая в Ригу, Ревель, Юрьев и Печоры. В 1891 году он проводит первую зиму в Москве и Петербурге.

С каждым путешествием круг его знакомых расширялся и знания увеличивались. Обладая, по выражению одного из английских его биографов, «историческим умом и счастливой способностью видеть мир своими собственными глазами, будучи в тоже время глубоким и ясным мыслителем», живя по большей части в сердце России – Москве, он чутко догадался, что тот ключ, который бьет живительной влагой в историю России, своим истоком тесно соприкасается с Русской церковью, и что дух русского народа нужно искать не в людях европейского покроя, и не в нарядном и щеголеватом Петербурге, а в совершенно других местах и других людях. Вот почему славянофильское движение, как выражение народного духа и самосознания, и так ясно напоминавшее ему родное трактарианское движение в Англии, и люди этой партии и их сочинения сделались его любимцами. Колоссальная фигура А. С. Хомякова все яснее и яснее вырисовывалась пред ним, и он отдался душою изучению его сочинений. В 1893 году, посетив Вильну, он старательно занимался в Московском Историческом Музее, собирал и отыскивал письма Хомякова к Вильяму Пальмеру, и подготовил издание первого тома своего труда «Россия и английская церковь в последние пятьдесят лет». Воспитанный, как большинство английских джентльменов, в уважении к своему родному и национальному, он искал и в России выражения чисто национальных устоев и обычаев, и с этой целью заводил знакомство с некрасивыми сермягами и длиннополыми сюртуками, проникал в раскольничий мир,

покупал у них древние рукописи, вслушивался в их пение, добывал рукописные сборники по крюковому и столповому пению, и до-никоновские иконы. Его рассказы об этих знакомствах полны добродушного юмора, особенно, когда он повествует вам, как раскольники, со слов ямщика – «что, надо быть, еeneral какой-нибудь», величают его «превосходительством», и просят передать их «челобитные».

В 1894 году, проведя Страстную неделю и Пасху в Москве, он отправляется в Казань, здесь знакомится с миссионерской деятельностью незабвенного Николая Ив. Ильминского, посещая миссионерскую, для татар, школу, экзаменуя татарских школьников в русском языке, едет с обращением из татар о. Василием Тимофеевым в окрестные села, выслушивая по дороге повесть о жизни и обращении этого пастыря, присутствует за богослужением на открытом воздухе, понимая «сердцем» татарское пение «Христос воскрес» и «Светися светися...», и вся эта необычайная для него картина глубокого религиозного энтузиазма оставляет в нем глубокое и неизгладимое впечатление.

Чудная Кама несет его в Пермь и отсюда чрез Урал он пробирается в Екатеринбург, из Екатеринбурга зыбкий извозчий тарантас трясет его по всевозможным дорогам в Челябинск, откуда он едет в Уфу, Самару, Нижний, во Владимир и, наконец, древний Суздаль.

В 1895 году он провел в России Рождество Христово, встречал новый год, присутствовал на Иордани в Богоявление, и в начале 1896 года удостоился счастья представиться и беседовать с тем, чье имя, как царя-батюшки, он сотни раз слышал «от Кавказа до Урала, от Урала до Днепра». В 1896 году он приезжал на коронацию в Москву, вместе с епископом петербургским (впоследствии лондонским, ныне покойным) Крэйтоном, и удостоился чести присутствовать во время самого торжества в Успенском соборе в числе немногих избранных. В следующем 1897 году он сопровождал в Россию архиепископа йоркского, и принимал в Лондоне высокопреосвященного Антопия, архиепископа финляндского. В 1898 году он снова был

на Пасхе в Москве, и на церемонии открытия памятника Царю-Освободителю Александру II.

Во время всех этих путешествий по самым различным углам России, он окончательно освоился с памятниками нашей церковной старины, церковной архитектурой, с монастырями и соборами, и возвратился в Англию с богатым запасом личных наблюдений и различных вещей и предметов.

В его библиотеке можно видеть славянскую Библию издания князя Острожского, полный круг наших богослужебных книг на слав. и греч. языках, собрание сочинений митр. Филарета, богословие Макария, сочинения Никанора, устав Никольского, обиходы Львова, сочинения Смоленского о пении, исследования преосв. Амфилохия по археологии, периодические духов. издания, труды преосв. Сильвестра, «Семенная жизнь в расколе» Нильского, сочинения Хомякова, Самарина и многих других. Есть рукописи дониконовского времени, множество икон старинного и современного письма и медных складней.

Добытые тяжелым трудом изучения русского языка и путешествии – знания о русской церкви Б. не хранит под спудом: он делится ими со своими соотечественниками по мере сил и возможности. Так в 1893 году в англо-русском обществе он делал сообщение о своих впечатлениях от поездок в Россию и паломничества по русским монастырям. «Главнейший из всех осязаемых фактов (в прошлой и настоящей России), который должен поразить путешественника – это существование великой национальной церкви, следы которой видимы повсюду, в каком бы направлении ни повернулся путешественник», говорит он здесь, и, описав Петербург, сообщает о виденном им в Троице-Сергиевой лавре, Александро-Невской, Киево-Печерской и других обителях, присоединяя при этом краткие исторические сведения (см. «The Anglo Russian Liter. Society» Протоколы за 1893 и 94 г., стр. 27–45).

В 1894 году в Глостере он читал лекцию о Русской церкви и о надеждах на воссоединение с ней церкви англиканской, пред членами англоцерковного союза. «Церковь, говорит он здесь, простирающая свою юрисдикцию над всей Русской Империей, т.

е. над шестой частью всего обитаемого земного шара, насчитывающая (не упоминая о ее миссионерских епархиях в Японии и Сев. Америке), согласно с позднейшей (1890) статистикой значительно более 72 миллионов душ, крестившихся в том же году (1890) свыше четырех миллионов детей, повенчавшая более чем 650,000 браков, и в которой рождаемость превышает смертность более чем на миллион, никогда не может быть оставлена в пренебрежении, при каком бы то ни было обсуждении вопроса о воссоединении христианства». «Учености ее богословов, продолжает он, красноречию ее проповедников, ревности и успеху ее миссий нет нужды бояться сравнения с таковыми же во всяком другом исповедании в мире. По блеску же своих святынь, торжественности своего церемониала и красоте своей литургии и богослужения у нее нет соперника в христианстве». Далее он указывает на ложные представления о Русской церкви на западе, на неправильные сведения о ней в Англии, объясняет причины нерасположения к ней церкви римской и протестантства, описывает значение славянофильского движения, опровергает ходульное мнение о цезаро-папизме в России, объясняя настоящее положение вещей, и с горечью отмечает факт участия шести английских епископов в демонстрации против мнимого угнетения евреев в России. Указывая английским церковникам на незнание русского языка, он советует им быть особенно осторожными в том, что они говорят о России, и заключает лекцию призывом к взаимному знакомству с богословскими произведениями обеих стран (The prospect of Reunion with Eastern Christendom in special Relation to the Russ. Church, Lond. 1894).

В 1895 году на английском церковном конгрессе в Нориче он читал снова три лекции о Русской церкви. В первой из них он указывает на желание и готовность Русской церкви войти в объяснения по вопросу о воссоединении с Англиканской; во второй опять отмечает величие Русской церкви и высоту ее богословской литературы, засвидетельствованную Гарнаком в Германии по поводу сочинения Н. Н. Глубоковского, и выясняет разность точек зрения на Востоке и Западе; в третьей – с

живостью проницательного наблюдателя рассказывает о нашей миссии среди татар, искусно пополняя исторические данные своими наблюдениями (Three Papers relating to Russian and English, 1895).

В том же самом году он издал 1-й том задуманного им издания: «Русская и английская церкви в течение последних пятидесяти лет», который содержит переписку А. С. Хомякова с диаконом Вильямом Пальмером, и в конце тома дается перевод трактата Хомякова «Церковь одна». В предисловии к этому труду, он снова высказывает мысль о невозможности воссоединения христианства без участия Русской церкви и останавливает внимание своих соотечественников на необходимости более основательного изучения последней, так как «время говорить полуправду о Русской церкви, если когда и было, без сомнения миновало» (Russia and English. Church during the last fifty years. Vol. I. London. 1895).

В 1898 году он издал свой перевод нашей панихиды. В введении к этому переводу он знакомит английских читателей, во-1-х, с общим характером заупокойного богослужения Вост. прав. церкви, во-2-х, с употреблением панихиды и сопровождающими ее совершение обрядами и в-3-х, с тем учением, которое Восточ. церковь выражает в этом богослужении. С целью ближе познакомить англикан с этим богослужением, он пригласил 20 марта 1898 года нескольких англиканских священников и мирян в Русскую посольскую в Лондоне церковь, предварительно снабдив этих лиц указанным переводом. В конце книжки он присоединяет свое переложение нашего напева «Со святыми упокой», каковое переложение сделано было им еще ранее в 1895 году, и исполнялось в Виндзорском замке в присутствии ныне покойной королевы Виктории в день похорон Царя-Миротворца Александра III, и вошедшее, по желанию королевы и королевской фамилии, в употребление в королевской церкви, а равно и в соборе св. Павла в Лондоне и др. местах.

Настойчиво проводя мысль о необходимости для англикан знакомиться с произведениями русской богословской науки, Биркбек сам первый подает пример. Так в 1899 году он перевел

статью профессора Киевской дух. академии Аф. И. Булгакова, посвященную вопросу об англиканских рукоположениях. К этой работе он привлек такого выдающегося авторитета в области церковной истории в Англии, как профессор Коллинс, который написал предисловие к переводу и снабдил последний примечаниями (The Question of Anglican Orders, by A. Bulgakoff, translated by O. J. Birkbeck. Lond. 1899).

В минувшем 1900 году он издал свой перевод сочинения почтенного профессора Московской дух. академии В.А. Соколова: «Иерархия Англиканской епископальной церкви», сочинение, за которое автор удостоен был степени доктора богословия, и которое профессор Коллинс справедливо называет «весьма важным».

Но этим еще далеко не ограничивается деятельность В. И. Биркбека на пользу России. Знакомый с Россией и Русской церковью, как никто в Англии, он неоднократно вступал в полемику с теми лицами, которые старались представить положение дел в России в самом непривлекательном виде и лживом освещении. Так в 1889 году в римско-католическом журнале Tablet он разоблачил клеветы на Русскую церковь одного из иезуитов; в 1890 году в лучшей церковной газете Guardian полемизировал с одним из евангеликалов по остзейскому вопросу; в 1890 и 1891 годах там же доказывал несостоятельность обвинений, сыпавшихся на Россию, в угнетении евреев. Неудивительно, что обладая сведениями из первых рук, смотря на дело своими собственными глазами, а не через очки партийных интересов, и с полным беспристрастием (что засвидетельствовано и немецкой прессой) обсуждая факты, он легко одерживает победу на поле полемики. Интересуясь всем, что появляется в английской литературе о Русской церкви, он дает критические отзывы о переводах наших богослужений на английский язык (о Synopsis Леди Лечмер, о Euchology Шана) и сочинениях исторических (о книге А. Г. Гора).

Благодаря всем этим трудам Б. заслуженно пользуется авторитетным положением в Англии во всех вопросах, касающихся Восточной и Русской церкви. К нему обращаются за всеми справками и объяснениями в этой области. Так, напр.,

когда недавно в Ламбетских заседаниях обсуждался вопрос о каждении, он давал объяснения об употреблении последнего в Восточной и Русской церквях.

Подобная деятельность В. И. Биркбека, направленная к выяснению в Англии истинного положения Русской церкви и ее значения в среде других христианских церквей, заслуживает без сомнения чувства глубокой признательности со стороны всех друзей России и Русской православной церкви и возбуждает одно желание, – чтобы эта деятельность и впредь продолжалась в том же направлении, в каком она шла доселе.

В. В. Соколов

Бичер Генри

Бичер Генри, знаменитый американский проповедник (род. в 1813 г., в Личфильде, ум. 1887 г. в Бруклине); с 1847 г. состоял конгрегационалистским проповедником в Бруклине (богатом пригороде Нью-Йорка). Бесспорно, гениальнейший и умнейший американский проповедник нового времени, долго бывший гордостью Америки, он энергично боролся за освобождение рабов, за дело трезвости, за эмансипацию женщин, и т. д. Но его проповеди в этих случаях нередко превращались в публицистические народные речи, и богатством вносимых в них шуток и острот, возбуждавших среди слушателей взрывы смеха, он делал их в высшей степени увлекательными и занимательными, хотя часто этим оскорблялось достоинство церковной кафедры. Его проповеди выходили с 1859 г. во многих томах. Ему же принадлежит богословское сочинение «Жизнь И. Христа». Как богослов, он более и более, под влиянием Герберта Спенсера, отдавался прогрессивному направлению, отступающему от библейского христианства. См. о нем у А. П. Лопухина «Жизнь за Океаном», Спб., 1882 г.

Бичер-Стоу

Бичер-Стоу, родная сестра проповедника Бичера, род. в 1812 г., ум. в 1878 г., известна как автор знаменитой книги «Хижина дяди Тома» (1852), которая, изобразив всю бедственность и безнравственность рабства, много содействовала возбуждению общественного мнения против этого зла.

Благо высшее

Благо высшее. Человеческое поступание всегда имеет перед собою какую-либо «цель». В свою очередь, все в отдельности цели группируются около какой-либо одной из них, являющейся высшей, конечной, главнейшей, дающей собою тон всей жизнедеятельности человека, определяющей основной характер последней. Эта высшая и конечная цель, преследуемая человеком, в тоже время является для него и его «высшим благом», которое всегда предносится его внутренним очам, чтобы он ни делал. Определением того, в чем надлежит искать сущность этого «высшего блага», как конечной цели человеческой жизнедеятельности, занимались уже издавна. Решение вопроса стояло в непосредственной связи с особенностями мировоззрения тех или других лиц и народов. Так, напр., с точки зрения буддиста, высшим благом или, что то же, блаженством было «отрицание бытия»; по мнению «Сократа (и циников) – знание»; по Платону – богоуподобление; по учению Аристотеля «сущность высочайшего блага или εὐδαιμονίας тождественно или с созерцательной, теоретической, научной, чистой деятельностью разума (это – высшая ступень εὐδαιμονίας, или же с деятельностью чисто практической нравственности (это – занимающая второе место ступень εὐδαιμονίας); внешние блага и удовольствие – в известном (ограниченном) смысле относятся к числу других составных элементов εὐδαιμονίας»; «высшее благо», рассуждают эпикурейцы, «приятно жить»; по мнению стоиков, высшее благо – это – «состоящее в равнодушии по отношению к действительному миру блаженство, которое доставляет мудрецу сама в себе замкнутая добродетель»; неоплатоники стали уже на мистическую точку зрения и проч. Таким образом, сферой, где древний философский мир пытался отыскать и находил для себя высшее благо или, что тоже, конечную цель своей жизнедеятельности, были «мир» и «человек». Исключение составляет собственно только платоновское мировоззрение, отсюда приближаемое, напр. бл. Августином, к христианскому

пониманию дела. Что же касается последнего, т. е., христианского взгляда на высшее благо, то он здесь вполне ясен и понятен. Человек создан Богом по Его образу и подобию, введен в рай, где и наслаждался блаженством, богообщением, которого лишился затем вследствие своего грехопадения. Все дальнейшие усилия ветхозаветного человека были направлены к тому, чтоб восстановить прежнее богообщение путем исполнения божественного нравственного закона, путем уподобления Богу, Его божественным свойствам. Однако, несмотря на усилия лучшей части ветхозаветного человечества, водимой божественным Промыслом, несмотря на ее возвышенную настроенность (ср. [Пс.62:4](#); [Пс.62:2](#); [Пс.41:3](#); [Пс.107:6](#) и мног. друг.), усилия ее, указанные выше, оставались бесплодны вследствие глубины грехопадения прародителей, отозвавшегося слишком существенно на их потомках. И лишь только с вочеловечением Бога Слова у людей явилась возможность небесплодно стремиться к восстановлению райского богообщения путем богоуподобления (ср. [Мф.5:48](#)). Они и стремятся к этому, сознавая, что *исполненный благодати и истины* ([Ин.1:14](#)) Господь – источник покоя для их душ ([Мф.11:29](#)), что Он – *мир* их ([Еф.2:14](#)) и т. д. К Нему, как Такому, люди и стремятся, видя в этом своем стремлении единственно – удовлетворяющую их внутреннее существо цель, усматривая в богообщении, поскольку это представляется им достижимым, единственно-мыслимое для них блаженство, высшее благо. Возвышаясь своим христиански – просвещенным умом до постижения божьих свойств, до некоторого общения его с Богом уже здесь – на земле, возвышаясь до этого своею христиански настроенною жизнедеятельностью, созданием внутри себя полного мира, полной внутренней гармонии и равновесия, христианин всегда сознает, что полное, т. е., возможное для него, как человека, обладание высшим благом здесь – до гроба немислимо (вопреки Аристотелю и др.) и что оно наступит после смерти – в будущей бесконечной жизни. О том, чтоб в этой последней не лишиться обладания высшим благом, он и заботится, соответственно чему устраивает и самую свою земную жизнь. Все это в христианстве – истины общеизвестные.

Подобным образом понимается христианская точка зрения на вопрос и святыми отцами и учителями церкви, напр. Климентом Александрийским, Лактанцием, св. Григорием Великим и др., а особенно бл. Августином. «Конечное благо, которым мы могли бы быть истинно блаженными, есть святое общение с Богом. Из желания быть в этом общении, христианами и предпринимаются все их подвиги и труды, и только то дело считается истинною жертвою, которое совершается из этого желания». Так учил этот христианский мыслитель. При этом богообщению, составляющему конечную цель и высшее благо для христианина, чужд «корыстный» элемент: «благо богообщения», по святоотеческому учению «состоит в святости, а не в услаждении, как таковом».

А. Бронзов

Благовидов Федор Вас.

Благовидов Федор Вас., магистр богословия, э.-орд. профессор Казанской духовной академии. Родом из Симб. губ., окончил курс в Казан. дух. академии в 1889 г., с 15 августа 1889 года по 15 августа 1890 г. был профессорским стипендиатом в академии и представил в качестве отчета о занятиях – обзор литературы по вопросам внутренней истории России за XVIII в. (Проток. 1889 г. стр. 265 и 1890 г. стр. 228–244). С 12-го сентября 1890 г. по 1-е марта 1892 г. состоял преподавателем гражданской истории во Владимирской семинарии. В 1891 году он представил в совет академии на соискание степени магистра сочинение под заглавием: «Деятельность русского духовенства в отношении к народному образованию в царствование импер. Александра II», Казань, 1891 г., за которое, после публичной защиты 29-го сентября 1891-го года, удостоен степени магистра и утвержден в ней Св. Синодом в том же году (Проток. 1890 г. стр. 89, 261, 291, 299–309; 1891, стр. 188).

По отзыву проф. П. В. Знаменского, магистерское сочинение проф. Благовидова, некоторые отделы которого были помещены в виде отдельных статей в журналах «Странник» и «Православный Собеседник» за 1890–91 гг., принадлежит к разряду исторических сочинений характера чисто-фактического и летописно-объективного. Это краткая и правдивая летопись церковно-приходских школ и других видов народного учительства нашего духовенства за прошлое царствование, написанная просто, ясно, без претензий и без проведения личных взглядов автора на дело. Автор встал как бы в стороне от своего предмета и спокойно описал его, стараясь занести в свое описание все, что в нем видел, но в тоже время воздерживаясь по возможности от всякого суждения об описываемых явлениях. Этим объективным и фактическим характером сочинения определяются все главные его достоинства, к которым относятся летописная верность, постоянно серьезное и, так сказать, зрелое отношение к своему делу и образцовое искусство изложения ясного, спокойного и

беспристрастно-объективного (Проток. 1890, 299–304). В 1891 году 16-го октября он избран был советом академии на кафедру русской гражданской истории, и 1-го марта 1892 г. вступил в должность доцента академии. В 1899 г. 10-го июля, согласно представлению о. ректора, Б. удостоен был советом академии звания экстраорд. профессора и утвержден Св. Синодом в сем звании. В это же время он состоял действительным членом Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Перу проф. Б. принадлежит еще несколько других сочинений, рассеянных на страницах различных журналов, каковы: «Личность Петра I в исторической литературе» (Историч. Вестн. 1894, № 11); «Характер преобразовательной деятельности Петра I-го» (Историч. Вестн. 1895, № 7); «Отношение современников и истории к Наказу и Большой Комиссии Екатерины II» (Наблюдатель 1895 г., № 10); «Идеи Большого Наказа и практическая деятельность Екатерины II (Наблюдатель 1896, № 1-й); «Либеральные стремления и практическая деятельность Александра I-го» (Наблюдатель 1897 г.). В 1899 г. Б. представил на соискание степени доктора церковной истории диссертацию «Обер-прокуроры Св. Синода в XVIII и первой половины XIX столетия», Казань 1899 г., печатавшуюся сначала на страницах журнала «Православный Собеседник» 1898–99 гг. Сочинение это возбудило немало толков и резких критических замечаний (см. напр. ст. С. Рункевича в «Страннике» за 1899 год, II, стр. 368 и сл.).

Благовест

Благовест – один из видов церковного звона, в противоположность перезвону, или трезвону. Названия этого, однако, нет в типиконе, где для означения этого вида звона употребляются выражения: бить, клепать, знаменать (σημαίνειν), ударять; но в древних актах оно встречается – например, в грамоте новгородского митрополита Корнилия (1692 г.) читаем: «к божественным службам *благовестите*»... Под благовестом и понимается именно звон в один колокол, которым знаменуется начало богослужений церковных; но кроме того, благовестом отмечается и важнейшая часть литургии, начиная от слов: «Достойно и праведно есть поклоняться»... Вследствие этого и самый колокол назывался в древности благовестником: «слит бысть колокол по св. Софии благовестник», говорится в Новгородской летописи. Затем, известны отдельные случаи применения церковного звона или благовеста. Например, указом Свят. Синода 18 декабря 1750 г. предписано было производить благовест в течение получаса для призыва к катехизическим беседам, назначенным в Успенском, Благовещенском и Архангельском соборах. В один колокол «били» тревогу, или набат во время народных волнений, драк, почему и состоялся указ Синода 7 октября 1771 г., запрещающий причтам допускать звон по подобным поводам. Во время вьюг и метелей, по согласию сельского начальства с церковным причтом, по Высочайшему повелению, должен быть производим охранительный для путешествующих звон, днем и ночью, пока буря не стихнет. Звон этот, в отличие от набата и церковного благовеста, должен быть с некоторыми промежутками. Он должен быть производим церковным сторожем, в помощь которому должны быть назначаемы люди из местного сельского общества (указ Свят. Синода 15 сент. 1751 г., определение Св. Синода 10 января 1877 г. см. «Церк. Вестник» 1877 г. № 4). Такой же звон (в один колокол) приказано производить в случае тумана в тех селах, которые лежат по берегам морей и озер Ладожского и Онежского (Высочайше утв. 6 февраля 1893 г.

опред. Свят. Синода см. Церк. Вед. 1893 г. № 10). Наконец, известен частный звон в один колокол, или набат, которым сельское население извещают о начавшемся пожаре в пределах прихода.

Н. М.

Благовест

Благовест – наполовину духовный общедоступный журнал, начало которому положено было Григ. Ив. Кульжицким в Харькове в январе 1883 года. Задачею Б. поставлено было обозрение текущей церковно – общ. жизни. в России и заграницей, в ее современном направлении, мероприятиях и проч.; сообщения о замечательных почему-либо новостях и событиях в области духовно-нравственной; рассказы, жизнеописания, путешествия; изображение церковной старины и пр. В 1888 г. г. Кульжицкий переносит редакцию в Петербург, в 1889 г. в Нежин, а затем передает издание в другие руки. За это время Б. был печатным органом одной группы с.-петербургских славянофилов и ставил своей задачей: «будить дремлющие во многих русских людях мысль и чувство, собирать разбредшихся и заблудших и быть выразителем и орудием общения мыслей и чувств тех благочестных русских людей, которые хотя и заблуждаются, но ищут правого пути..., желая своему отечеству и народу воплощения в них царства Божия и правды Его». Выдающихся богословских статей и в этом периоде Б. не было; зато немало было статей по славяноведению. Таковы: о старом и новом славянофильстве (Н. Аксакова, вып. 22), об И. С. Аксакове (вып. 17), о А. С. Хомякове (вып. 3, 4, 7, 42), о задачах и стремлениях славянофилов (вып. 1–5). Статьи Мих. Борожина: Панславизм (вып. 25–31), Происхождение славянофильства (вып. 7, 8, 14–16, 18), Знание дается верою (вып. 38–42), Святая Русь и лжепророки (вып. 47:52) могли бы служить украшением и не такого скромного издания, как Б. – Преобразовавшись в приложение к Русской Беседе, Б. наполнялся статьями, растянутыми на несколько выпусков (из них можно упомянуть исследование о Галицкой митрополии Н. Д. Тихомирова), и прекратился вместе с «Беседою» в 1897 г.

А. З.

Благовестник

Благовестник – толковое евангелие болгарского архиепископа Феофилакта XI века. Написанное первоначально на греческом языке, оно переведено было в Болгарии на славянский язык и оттуда в рукописи проникло в Россию, где пользовалось широкой распространенностью, как об этом свидетельствуют немалочисленные списки. Напечатанный впервые в Москве 1648 г., Б. потом несколько раз переиздавался. Позднейшее издание с исследованием об авторе сделано в Казани 1874–75 гг. – Благовестниками в древней Руси назывались и особые колокола, предназначавшиеся для благовеста (см.).

Благовещение

Благовещение – так христианская церковь называет один из великих Богородичных праздников, падающий на 25-ое марта и посвященный воспоминанию и возвещению архангелом Гавриилом Деве Марии тайны воплощения от нее Бога Слова. О самом событии повествуется в одной только евангелии от Луки, но подробно (Лк.1:26–38), что вполне соответствует важности его как «главизны нашего спасения». Тут совершилась великая тайна боговоплощения: «Слово стало плотью, и обитало с нами» (Ин.1:14). Событие совершилось «в шестый месяц», т. е. не в 6-й иудейский месяц, а в шестой месяц после зачатия Иоанна Крестителя. По времени установления праздник Б. является одним из древнейших богородичных праздников. Некоторые, как напр. братья Болландисты и прот. Дебольский, возводят его даже к апостолам; но подобное мнение не имеет за себя исторических данных. Свидетельства о праздновании дня Б. начинают появляться только в IV в. Первым по времени является свидетельство Афанасия Великого, называющего его в беседе о Богоматери «первым и всечестным» днем благовестия Божия о снисхождении Сына Божия с неба, а затем Иоанна Златоуста, выражающегося подобным же образом. О чествовании же дня Б. в последующий период, – в V в. говорят сохранившиеся от этого времени изображения Благовещения. Таковы, напр., изображения на равенском саркофаге С. Франческо и в мозаиках триумфальной арки в церкви Марии Великой в Риме, исполненных при папе Сиксте III (432–445). Ввиду этого, лишено всякого основания мнение Иосифа Бингама, будто бы празднование Б. началось только в VI-VII в. Данный взгляд основан на том, что Лаодикийский собор, говоря в 51 пр. о непраздновании в великий пост дней мучеников, ничего не говорит о несовместимости с днями поста праздника Б., между тем, как Трулльский собор, повторяя правило Лаодикийского, дополняет его указанием на данный праздник. Но, если его действительно еще не было, во времена местного собора, то, во всяком случае, приведенные свидетельства ясно

говорят за то, что он установлен гораздо раньше второго. Будучи известен в IV в., праздник Б. не был, однако, общераспространенным даже и в следующем V ст. О нем не упоминает напр. календарь Карфагенской церкви, причисляющий к лику святых блаж. Августина (ум. 430). Причина подобного явления заключается, как думают, в том, что установление праздника принадлежит какой-либо поместной церкви, – Константинопольской или же одной из малоазиатских. С течением времени праздник Б. начинает восхваляться в поучениях и песнопениях. Древнейшие из бесед принадлежат Андрею Критскому, Софронию Иерусалимскому и Беде Достопочтенному, а песнопения – Иоанну Дамаскину и Косме Маюмскому (все VIII в.).

Насколько древен обычай праздновать Б., настолько же древне и приурочение его к 25 марта. Указание на это число, как на дату Б., находим в мартирологе бл. Иеронима и у Германа патриарха Константинопольского. Подобное определение времени зависело, по всей вероятности, от празднования Рождества Христова. Раз последнее является, по словам Иоанна Златоуста, причиною всех других праздников, то вполне естественно, что, как скоро было принято и введено в общецерковное употребление 25 декабря, в качестве традиционной даты и праздника Р. Хр., 25 марта само собою явилось днем Зачатия, Благовещения, ибо от него до дня рождения ровно 9 месяцев. Правильность подобного понимания подтверждается тем, что время зачатия Спасителя определялось и вычислялось по дню Его рождения еще в тот период, когда Р. Хр. праздновалось 6 января. Указания этого рода находим в 29 гл. II кн. сочинения Епифания Кипрского «Против ересей». «Я уже замечал, говорит он, что те, которые хотят определить день Зачатия, в который Гавриил принес небесную весть Деве, держатся мнения, будто Христос пришел в мир в седьмой месяц». Впрочем, некоторые древние писатели ставят время празднования Б. в связь с временем восстания человека. «Сотворение человека, говорит напр. антиохийский епископ Анастасий (VI в.), было в 25-й день марта, а посему и Гавриил в этот день послан был благовестить Деве нетленное

от Нее воплощение Спасителя и предвозвестить Ей имеющее совершиться чрез Нее спасение человеков. Ибо прилично, чтобы согрешивший и воссоздан был в такое же время, в какое создан». Сообразно с воспоминаемым 25-го марта событием в церковной службе этого дня изображаются разные обстоятельства Архангельского благовестия. Так, тропари канона представляют как бы беседу архангела Гавриила с Пресвятою Девою, а тропарь праздника: «днесь спасения нашего главизна», содержит ту мысль, что со времени бессеменного зачатия Сына Божия положено начало спасения рода человеческого. Крайние термины, с которыми совпадает Б., – четверг третьей недели великого поста и среда Светлой Седмицы, а продолжительность празднования зависит от времени, в которое случится данный праздник. Если он случится раньше Лазаревой субботы, то продолжается три дня; если в эту субботу – два; если в Страстную или Светлую седмицы, один. Но по своему величию он не отменяется даже в Пасху, и пост ради него ослабляется. Поэтому еще шестой Вселенский собор 52 пр. постановил совершать в день Б. литургию Иоанна Златоуста, а не преждеосвященных даров. Подобное предписание не отменяется даже в тех случаях, когда Б. случится в великую пятницу. Но этот обычай установлен не шестым Вселенским собором, а, по замечанию Никона Черногорца, практикой Великой Церкви, т. е. св. Софии в Константинополе. Особенности службы праздника Б. в случае его совпадения с выдающимися днями поста, напр. Лазаревой субботой, недель Ваий и т. п. указаны в Марковых главах. Христианское искусство с любовью останавливалось на изображении Б. Уже в катакомбах мы встречаем такое изображение, которое сделалось потом прототипом для знаменитых картин. Проповедники также – от Златоуста до Филарета Московского – с любовью разрабатывали этот предмет, находя в нем неиссякаемый источник назидания.

А. Петровский

Благовещенская епархия

I. Исторический очерк. – До 1898 г. Благовещенская епархия именовалась Камчатской. По определению Св. Синода, Высочайше утвержденным 4 июня 1898 г. мнением государственного совета положено выделить из состава Камчатской епархии с 1 января 1899 г. самостоятельную епархию Владивостокскую, Охотскую округу Приморской области, входившую в состав Камчатской епархии, перечислить в Якутскую епархию, и за сим Камчатскую епархию по имени епархиального города Благовещенска именовать Благовещенской, а епископа ее Приамурским и Благовещенским. В Благовещенской епархии остались церкви, расположенные по всему течению р. Амура, начиная от ст. Покровской, до г. Николаевска, с морским побережьем от залива св. Николая, Охотского моря до Императорской гавани в Татарском море, все течение рр. Зеи, Буреи и Амгуни с их системами, а также все нижнее течение р. Уссури от ст. Буссе до впадения в Амур. Бывший преосвященный Камчатский Евсевий назначен в Владивосток, а в Благовещенск назначен преосвященный Иннокентий. Сын священника Рязанской епархии, переместившегося в Сибирь, преосвященный Иннокентий, в мире Иван Васильевич Солодчин, родился в 1842 г., образование получил в Томском духовном училище и Томской духовной семинарии, затем в Петербургской духовной академии. Вышел со 2-го курса и поступил в Алтайскую духовную миссию, где сначала был учителем миссионерского училища, потом в 1875 г. принял монашество, был посвящен во иеромонаха, и получил Тарабогатайский миссионерский стан – приход. В 1878 г. переведен к крестовой архиерейской церкви, духовником ставленников. С 1880 г. снова перешел на миссионерское поприще, в должности заведующего Катандинским миссионерским станом. В 1885 г. назначен духовником Томской духовной семинарии. В этой должности получил сан игумена. В 1890 г. назначен помощником начальника Алтайской миссии и в 1893 г. возведен в

архимандриты. С 1894 г. он состоял епархиальным наблюдателем церковных школ Томской епархии, в 1897 г. оставил эту должность и был избран почетным членом епархиального училищного совета, засим управлял Томским Алексиевским монастырем и был причислен к Томскому архиерейскому дому. 9 февраля 1899 г. в домово́й архиерейской церкви г. Томска совершена хиротония архимандрита Иннокентия во епископа Приамурского, двумя епископами – Томским Макарием и Забайкальским Мефодием. Преосв. Иннокентий 24 сент. 1900 г. по слабости сил уволен на покой, а на кафедру епископа Приамурского и Благовещенского назначен 17 дек. 1900 г. преосв. Никодим, епископ Сарапульский.

II. Статистический обзор. – Приходов в епархии, при отделении Владивостокской, оставлено 66. Монастырей нет. Церквей к 1 января 1900 г. было 81, часовен 99. Приходских попечительств 51. Духовенства: протоиереев 5, священников 71, диаконов 19, псаломщиков 60. Против штатного положения не доставало 11 священников, 3 диаконов и 18 псаломщиков. В числе священников 11 прибывших из Европейской России и 1 из Туркестана, прочие – местные уроженцы. Православного населения при образовании епархии считалось 137,978 душ, за 1899 г. по епархиальной статистике сосчитано 92,988 душ: 48,918 м. п. и 44,070 ж. п. Население принадлежит к городскому классу, казачьему и сельскому сословиям, затем идут приисковые и инородцы. Кроме православных, значительную часть населения составляют маньчжуры и китайцы буддийского и магометанского вероисповедания, раскольники и сектанты, незначительное число имеется инородцев-шаманистов. Вообще же инородцы епархии, гольды и гиляки, просвещены св. крещением. Особенным благоустройством отличаются казачьи станицы: в каждой церковь, в каждом поселке – часовня, где совершается богослужение при приездах духовенства. Всех казачьих приходов 21, по Амуру, на протяжении почти 2,500 верст. Казаки привержены к православию, и среди них был только один случай уклонения – в молоканство.

III. Епархиальное управление. – Духовная консистория имеет 3-х членов. Консистория помещается в наемном здании, принадлежащем епархиальному попечительству о бедных духовного звания. У консистории есть участок своей земли в 1470 кв. саж. и три деревянных флигеля на нем, но столь ветхих, что жить в них невозможно. *Благочинных* в Благовещенской епархии в 1899 г. было 12, в ведении каждого был участок с расстоянием от 300 до 1,682 верст. В августе 1899 г. впервые в епархии состоялся съезд духовенства, главным образом, для решения возбужденного преосв. Евсеем вопроса об учреждении епархиального женского училища.

IV. Духовно-учебные заведения и церковные школы. – Духовно-учебные заведения Благовещенской епархии отличны от духовно-учебных заведений других епархий. *Духовная семинария* в Благовещенске, основанная в 1870 г., соединена с *духовным училищем*. Во главе обоих учебных заведений стоит ректор семинарии. В семинарии три класса с двухгодичным курсом, а в училище два, тоже с двухгодичным курсом, и, кроме того, приготовительный класс. Должность инспектора семинарии отправлял один из преподавателей, до 1896 г., когда был назначен особый инспектор. Преподаватели семинарии преподавали и в училище, по взаимному соглашению и назначению семинарского правления. Все это вызвано было малочисленностью воспитанников. В 1896 г. в семинарии, кроме ректора и инспектора, было десять преподавателей, имевших, каждый, от 2-х до 8-ми уроков. Учащихся в семинарии в 1900 г. было 40, в училище с приготовительным классом. 95, всего 135. До 1899 г. в семинарии существовала кафедра маньчжурского языка, но затем она упразднена, за несоответствием ее действительной надобности, так как маньчжуры стали говорить общекитайским языком и их прежний, родной язык получил только археологическое значение, а затем еще и потому, что православная миссия среди маньчжур, при современных условиях, не могла действовать, так как маньчжуры по разным условиям не могли принимать русского подданства, а принятие христианства у них наказывалось смертной казнью.

Епархиального женского училища пока нет, но уже состоялось решение духовенства открыть училище, и на учреждение и содержание его изыскан капитал в 34,000 р., ежегодно увеличивающийся от установленных духовенством сборов: по 10% с доходов свечного, кошелькового и кружечного (5,825 р. в год) и 1% с жалованья.

Церковных школ в епархии более 60, в том числе: 1 второклассная, 3 двухклассных, 22 одноклассных, 24 школы грамоты, 1 образцовая при духовной семинарии, 2 церквешколы, 10 миссионерских. Учащихся в школах: второклассной 79 мальчиков и 20 девочек, всего 99; в двухклассных 197 и 288, всего 485; в одноклассных 706 и 206, всего 912; в школах грамоты 491 и 206, всего 697; в образцовой 37 мальчиков; в миссионерских 293 и 11, всего 304; всех учащихся 2,434. В числе учащихся 5 детей раскольников, 96 сектантов, 9 римско-католического исповедания, 1 еврей, 4 буддиста и 7 язычников. Израсходовано на школы епархиальные 35,489 р., не считая школ миссионерских. Всеми школами ведает епархиальный училищный совет с двумя отделениями: верхне-амурским – для Амурской области и ниже-амурским – для Приморской, и на содержание церковных школ, по постановлению съезда духовенства в августе 1899 г., взимается по 2% с валового свечного дохода церквей, кроме того, производятся кружечный и тарелочный сборы. При второклассной школе и при всех миссионерских имеются общежития; при первой содержание учащегося пансионера определяется в 60 р., во вторых отпускается миссией по 35 р.

V. Просветительные, благотворительные и хозяйственные учреждения. – *Благовещенское Православное братство Пресвятой Богородицы* учреждено в 1886 г., имеет целью ограждение православных от увлечения в раскол и сектантство и принятие мер к вразумлению и возвращению в лоно православной церкви раскольников и сектантов. Для достижения цели братством организовано наблюдение за православными, живущими вблизи или вместе с раскольниками и сектантами, оказывается материальная помощь православным «в тех случаях, когда можно опасаться, что, за

отказом в последней, православные обратятся за нею к сектантам и чрез то подвергнуться опасности потерять под давлением сектантства свое православие» (от 3-х до 35 рублей, всего в 1898 г. выдано 148 р.), содержится братская библиотека, постоянно пополняемая книгами миссионерского характера (в 1898 г. выписано книг на 266 р.), организуются публичные собеседования с раскольниками и сектантами, происходят частные собеседования отдельных миссионеров. В 1898 г. состояло в братстве пожизненных членов 14. Управляется братство советом. Обращено в православие в 1899 г. из сектантов 1 молоканка и из раскола 6 душ. С марта 1898 г. братство обладало капиталом свыше 55,000 р. – Старообрядцы живут преимущественно в зазейском крае амурской области, где имеются 24 селения исключительно со старообрядческим населением. Всех старообрядцев в пределах епархии проживает свыше 5,500 душ; более всего беспоповцев, потом идут по числу последователи австрийского лжесвященства и наконец беглопоповцы. Свыше 4,500 душ проживают в упомянутых 24 селениях, остальные в Благовещенске и разных селениях наряду с православными. Старообрядцы живут уединенно, замкнуто, не совращают православных, но и сами почти не поддаются обращению. Числится совращенных в прежние времена до 15 человек. В епархии имеется противораскольнический миссионер-священник. – Сектанты проживают преимущественно в Амурской области, в Приморской их нет. Благовещенск является «очагом сектантов». Число сектантов превышает 8,000 душ. Цифра сектантов с каждым годом увеличивается, как вследствие естественного прироста сектантского населения, так и вследствие совращений православных и переселенческого прилива преимущественно из зараженных сектантством местностей России. Сектанты распадаются на молокан самарского и Тамбовского толков, или молокан-фарисеев и молокан-саддукеев, как они сами себя: называют, духоборов, прыгунов, штундистов, или точнее штундобаптистов, и субботников, или жидовствующих. Последняя секта – самая малочисленная, самая многочисленная – молокане. Штундобаптизм в последнее

время проявляет наибольшую интенсивность. Молокане обращают на себя внимание своим «показным величием и кажущейся нравственной чистотой своих членов», а также материальным благосостоянием и корпоративную сплоченностью. Земледелие, составляющее главное их занятие, у них процветает, запашки от 40 и даже до 200 десятин не редкость. Обрабатывают же землю они преимущественно наемным трудом китайцев и новоселов-переселенцев. Значительно развито у молокан и скотоводство. В их руках лучшая земля. Все «подсобные промыслы», как то: сплав скота вниз по Амуру, пригон скота и лошадей из Забайкалья и Маньчжурии, перевозка грузов на прииски, мелочная торговля в городе, торговля мясом, хлебом, – почти всецело в их руках. Искусственное поднятие цен на мясо в Благовещенске молоканами-торговцами вызывает по временам даже административное вмешательство. Совратившихся в сектантство числится 36 душ.

Духовная миссия для распространения христианства среди неверных состояла в 1899 г. из двух отделов: гольдского и гилякского, для деятельности среди гольдов, гиляков, тунгусов, якутов, негидальцев и ороchon. Большинство этих инородцев уже просвещено св. крещением. Миссия имела 16 станов, 5 в гольдском отделе и 11 в гилякском. 5 станов не замещены. Миссионеры, обыкновенно, живут в русских селениях, а к инородцам выезжают только по временам, при возможности, когда, например, кочующие якуты и тунгусы выходят в феврале и марте из тайги в известные пункты для продажи и обмена добытых ими пушных мехов на муку, масло, табак и т. п. В таких пунктах, обыкновенно, сами же инородцы устраивают часовни, в которых прибывшие миссионеры и совершают богослужение и требы. Гольды почти все свое мужское население с 12-летнего возраста с декабря по март отправляют в тайгу на охоту, поэтому с ними миссионеры могут иметь дело только в летние месяцы, так как весеннее и осеннее время отличается великой распутицей. Тоже и к гилякам миссионеры могут ездить только в летние месяцы. Такая постановка дела в соединении с умственной бедностью и низкой ступенью развития духовной

жизни инородцев является причиной того, что крещеные инородцы в религиозно-нравственном отношении мало чем отличаются от некрещеных: не знают истин веры, нередко не умеют правильно изобразить крестное знамение, многие все еще придерживаются идолопоклонства, участвуют в молениях шаманов, в языческих празднествах и крепко держатся противных христианству, но веками укоренившихся обычаев, например – продажи дочерей в жены еще в детском возрасте. Отрадное исключение представляют кочующие тунгусы и якуты, а отчасти и негидальцы, которые в религиозно-нравственном отношении могут служить добрым примером и для многих русских в низовьях Амура. В 1899 г. крещено миссионерами 71 душа и кроме того приходскими священниками крещено 275 душ, в том числе 219 корейцев; всего крещено 356 душ. Миссия имеет свое особенное устройство, во главе ее стоит начальник миссии – священник. До разделения Камчатской епархии на Благовещенскую и Владивостокскую миссия, именовавшаяся Камчатской, состояла из трех отделов: гиляцкого, гольдского и корейского. Последний целиком отошел во Владивостокскую епархию.

Архив консистории помещается в нижнем этаже каменного здания со сводом и полом, залитым цементом. В нем хранится 7,320 №№ дел и книг: дела с 1850 г., метрические книги с 1778 г., клировые ведомости с 1850 г., исповедные росписи с 1812 г.

В течение великого поста ведутся в Благовещенске *публичные религиозно-нравственные чтения для интеллигентной публики.*

Приходские попечительства в 1899 г. пожертвовали на поддержание и украшение церквей до 9,000 р., на церковно-приходские школы и благотворительные приходские учреждения до 500, на содержание причтов свыше 11,000, всего до 20,500 р.

Епархиальное попечительство о бедных духовного звания содержится поступлением 1% с содержания священнослужителей и 1 1/2 % с содержания церковно-служителей, кроме того, по постановлению съезда 1899 г., 3% с валового церковного дохода.

Иоанно-богословское братство для вспомоществования недостаточным ученикам духовной семинарии и соединенного с нею духовного училища открыто 26 марта 1900 г. Устав братства утвержден преосвященным Иннокентием 3 марта 1900 г., а напечатан в № 2 «Камчатских Епарх. Ведом.» за 1898 г. Первая мысль об учреждении этого братства возникла еще в 1896 г. при преосвященном Макарии, епископе камчатском, курильском и благовещенском; тогда же собрано было около 1,000 р. К открытию братства собрано сверх того свыше 3,500 р.

С. Рункевич

Благовещенские епархиальные ведомости

Благовещенские епархиальные ведомости (1899–1900 г.). – Первый № вышел 31 мая 1899 г. под № 10. Это объясняется тем, что «Благовещенские» епархиальные ведомости образовались чрез переименование «Камчатских» епархиальных ведомостей. Указ св. Синода, разрешающий переименование, имеет дату 8 марта 1899 г. и в Благовещенске был получен только к концу мая, после чего бывшие «Камчатские» епархиальные ведомости и стали именоваться «Благовещенскими», но так как подписной год уже давно начался и вышло «Камчатских» ведомостей девять №№, то годовой счет №№ не был нарушен, почему и получилось, что «Благовещенские» епархиальные ведомости начинаются не с № 1, а с № 10. Редактором остался преподаватель семинарии П. Верещагин, подписная цена 6 рублей с пересылкой, издание шло в двух частях – официальной и неофициальной, два раза в месяц. Из статей, напечатанных в «Ведомостях», за время с переименования «Ведомостей» в Благовещенские по июль 1900 г. более значительны богословского содержания: толкование на послание св. ап. Павла к римлянам (1900 г., 2–5), о свв. апостолах Петре, Иакове и Иоанне, публичные чтения для интеллигенции (1900 г., 6–11), о христианском пастырстве по воззрениям митрополита Московского Филарета (1899 г., 20), о христианском мирозозерцании в жизни человека (1900 г., 10 и 12); по местной *истории*: перепечатана из «Сын Отечества» 40-х годов статья о подвигах русских на Амуре в XVII ст. (1899 г., 13–18), даны описания пуциловского стана в Корее (1899 г., 21 и 22), Суйфунской церкви в Южно-Уссурийском крае (1899 г., 24), Корсаковской миссионерской церкви (1893 г., 23), очерк миссии среди корейцев (1899 г., 11 и 12), описание поездки преосвященного Евсевия, бывшего камчатского, по епархии, на протяжении до 20,000 верст (1899 и 1900 гг.), отчет о состоянии камчатской миссии за 1898 г. (1899 г., 10–13), о Благовещенском Иоаннобогословском братстве (1900 г., 7). После отделения

Владивостокской епархии «Благовещенские Епарх. Ведомости» продолжают обслуживать свой прежний район и обнимают две епархии – свою, Благовещенскую, и выделенную, Владивостокскую. На первой, заглавной странице помещается изображение Албазинской иконы Богоматери.

С. Рункевич

Благовещенский М. Д.

Благовещенский Михаил Дмитр., магистр богословия (препод. Черн. дух. сем.); сын священника Тамб. епархии, по окончании курса в местной дух. семинарии поступил в Киевскую дух. академию в 1893 г., где в июне 1897 года окончил полный курс наук академии со степенью кандидата богословия. В июне 1898 года Б. представил свое кандидатское сочинение в значительно дополненном и переработанном виде «Книга Плач Иеремии», – опыт исследования исагогико-экзегетического, Киев 1898 г. (400 стр.), на соискание степени магистра богословия, каковой и удостоен Б. после публичной защиты 1899 г. По отзыву профессора Олесницкого и доцента Рыбинского, сочинение представляет вполне законченный и серьезный опыт исследования о кн. Плач. В исагогической части сочинения дается ответ на все выдвинутые наукой вопросы о кн. Плач. Не ограничиваясь только положительным раскрытием о плане книги, единстве ее, писателе и проч., автор всюду знакомит читателя с положением этих вопросов в науке, с существующими в литературе попытками разрешения их и путем критики этих попыток устанавливает свой взгляд. Всякий пункт при этом исследуется автором до конца и во всеоружии относящихся к предмету познаний; поэтому всякий пункт получает освещение полное, критика везде ведется умело, основательно и без столь обычных в этой области передержек. Вообще, сочинение Б. – плод большого труда и выдающихся способностей – стоит на уровне научных требований от исследований такого рода и даже превосходит по данному вопросу все существующее в западной литературе (Проток. 189 7/3, стр. 134–139).

Благоговение

Благоговение. Совершенства Божии бесконечны и неописуемы. Не человеческим умом постигнуть их! «О глубина богатства и премудрости и разума Божия, яко неиспытани судове Его и неизследовани путие Его. Кто бо разуме ум Господень или кто советник Ему бысть? Или кто прежде даде Ему, и воздастся Ему? Яко из Того и Тем и в Нем всяческая»... (Рим.11:33–36). Представляя в своей душе, насколько то возможно и доступно, эти божественные совершенства, мы проникаемся чувствами – удивления пред ними, восторга и любви к их Обладателю, овладевающими нашим существом все более и более, по мере того, как постигаем неизреченные Божии свойства. Такая-то беспредельная наша преданность Богу, наша беспредельная к Нему любовь, возбуждаемая в нас и поддерживаемая только и только Его неизмеримыми совершенствами, Его божественною красотою, безотносительно к тем благам, какие мы от Него получили и получаем, и какие надеемся получить, и есть *благоговение* наше пред Небесным Отцом. Проникнутые этим чувством благоговения к Нему, мы безусловно и без колебаний одобряем все Его действия в мире, всецело ими восхищаемся и восторгаемся. Зная, что в мире царит божественный промысел – и общий, и частный, – все направляющий и устрояющий строго-целесообразно, – веря, что, помимо Божией воли, не происходят в мировой и человеческой жизни даже и самые ничтожные явления, – мы находим мировой порядок прекрасным. Нам не придет даже и в голову как-нибудь хулить что-либо из происходящего под божественным водительством. Тем более мы не позволим себе поддаться даже и тени какой-либо дурной мысли в тех случаях, когда дело идет как о Самом Боге, так и том, что к Нему имеет самое непосредственное отношение. Так именно поступаем, если хотим быть благоговейными. Благоговейный человек никогда не станет относиться с каким-либо даже хоть слабым намеком на шутку к вопросам религиозного характера, к вопросам, имеющим отношение к домостроительству нашего

спасения, к самому последнему. Ко всем этим и подобным им вопросам он, напротив, относится всегда к подобающей серьезностью, будет ли это вопрос о молитве, в которой, как известно, ближайшим образом проявляется наше благоговейное настроение, или – о посещении Божиих храмов и стоянии в них как в часы богослужений, так и в другое время, или – о священных лицах, священных предметах, священных действиях, совершаемых служителями Христовой церкви и проч. Та или другая степень благоговейного настроения служит прямым и истинным показателем действительно религиозного богатства человека. О воспитании такого настроения, которым, – мимоходом сказать, – представители нашего современного поколения отличаются в сомнительной часто степени, нам и надлежит заботиться, так как оно только может служить надежным залогом нашего духовного преуспеяния и необходимым его условием. Впрочем, должно заметить, что нам трудно создать в себе чистое благоговейное настроение: так как мы ни на одно мгновение не можем забыть того, что сделал для нас воплотившийся Сын Божий, того, чем мы во все время нашего бытия обязаны Небесному Отцу, то, в силу этого, к названному нашему настроению, обыкновенно, всегда примешивается элемент признательности, благодарности, который усиливает его – настроение – в еще большей степени, нисколько не вредя его внутреннему достоинству, не окрашивая его элементом эгоистическим, корыстным, если понимать последний в сколько-нибудь грубом смысле слова, что понятно всякому, кто знаком с духом христианского учения о спасении человека: момент «благодарности», по выражению одного моралиста (Мартенсена), «расплавляется в универсальном» характере «благоговения» и отсюда не отзывается неблагоприятно на существе последнего. Другое дело было бы, если бы мы старались настроить себя благоговейно, имея в виду на этом пути достигнуть для себя каких-либо от Бога благ. Здесь выступил бы на лицо действительно элемент корыстный, нравственно нечистый и дурный. Но в то же время здесь мы уже имели бы дело не с истинным благоговением, а с фальшивым. – История Христовой церкви предлагает нам великое множество

«образцов» высокого благоговейного настроения, в том или другом числе знакомых всякому.

А. Бронзов

Благодать

Слово Благодать³⁷ ἡ χάρις – имеет два главнейших значения. Оно обозначает 1) свойство Божие, которое, в отличие от благодати, простирающейся на всех тварей, и любви, простирающейся вообще на личные духовно-разумные существа, проявляется в отношении к *падшему* человеку, выражаясь в прощении ему грехов и помиловании, вообще – в спасении; 2) силу Божию, которой совершается спасение человека.

I. Понятие о благодати, как свойстве милующей и спасающей любви Божией, находит себе выражение уже в Ветхом Завете. Как обладающий этим свойством, Бог слышит молитву взывающего к Нему (Исх.22:27), укрощает гнев свой на грешника (Исх.32:12), оставляет беззакония и неправды (Исх.34:7, ср. Пс.50:3), прощает грехи уповающим на Него (пс.31:5,10; Пс.29:7,8; Пс.142:8) и боящимся Его (Пс.102:11,13; сн. Пс.5:13). Многократно это свойство указывается наряду с истиной и верностью (Пс.85:11; Пс.88:15,34; Пс.91:3; Пс.97:3 и др.), с правдою и судом (Ос.2:19), и противопоставляется гневу Божию (Пс.84:6–8 ; Ис.60:10; сн. Ис.54:8). В Новом Завете, где дается полнейшее раскрытие понятия о благодати, последняя представляется как милующая любовь в отношении к грешнику, в силу которой Бог предлагает ему принять ничем незаслуженный дар спасения, дарует ему прощение грехов и вечную блаженную жизнь. Такое понятие выражается в сопоставлении благодати с благоволением (ευδοκία), по которому Бог от вечности предопределил усыновить Себе людей (Еф.1:5 сл.; сн. 2Тим.1:9), и с человеколюбием (φιλανθρωπία), явленным в спасении через Христа Иисуса (Тит.3:4 сл.). Поэтому благодати прямо усвоется название «спасительной» (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος – Тит.2:11). Отличительная характеристическая черта этого свойства Божия в том, что оно действует независимо ни от каких заслуг со стороны человека (2Тим.1:9; Тит.3:5), изливается на него свободно, как чистый дар Божий (Еф.2:8,9; Еф.3:7; сн.

Рим.5:15), а не как что-либо должное, на что человек имел бы право. Поэтому κατὰ χάριν (по благодати) – прямая противоположность κατὰ ὀφείλημα (по долгу, – Рим.4:4) и ἐξ ἔργων (от дел, – Рим.11:6; Еф.2:8,9; сн. Ин.1:17; Рим.4:16; Рим.6:1,14; Гал.5:3,4; Еф.1:6; Евр.2:9). Как свойство Божие, благодать так же от вечности принадлежит Богу, как и все другие Его свойства. Хотя предметом действия ее является падший человек, и, следоват., к деятельности она вызвана только грехопадением, но она от вечности существовала в Боге как благоволение или предопределение о спасении, почему и называется «благодатию... данную прежде лет вечных» (2Тим.1:9; ср. Еф.1:4,6; Рим.3:29,30). Что касается откровения этого свойства в мире, то можно сказать, что вся история бож. домостроительства есть ничто иное, как сплошное проявление благодати. Действие ее началось с самого грехопадения, выразившись в даровании обетования искупления, сопровождавшем наказание (Быт.3:15), и не прекращалось в течение всей ветхозаветной истории, проявляясь – то как милосердие и сострадание к несчастью и бедствиям человечества (Пс.24:6; Пс.102:8), то как долготерпение, отдаляющее по мере возможности наказание грешнику (Исх.34:6; Пс.144:8) и ведущее его к покаянию (Рим.2:4), то как готовность простить кающегося грешника и даровать ему жизнь (Ис.55:7; Иер.18:8; Иез.18:21–23; Иез.33:11 и др.), – словом, как любовь к падшему во всех ее видах. В этом случае даже сама наказующая правда Божия мож. быть рассматриваема как проявление той же спасающей любви, поскольку и она, проявляясь как удаление Бога от грешника, имела своею целью привести его чрез это к покаянию и – затем – к помилованию (Ис.54:3,8; Плач.3:32; Мих.7:18). Словом, благодать является душою всего Бож. откровения, как ветхозаветного, так – тем более и новозаветного, в котором она нашла полнейшее свое проявление в искуплении, совершенном Иис. Христом (Еф.1:6,7; 1Пет.1:13; сн. Ин.1:14; Рим.5:21; Рим.15:16)³⁸.

За исключением пророчества Зах.12:10, где говорится об излиянии на дом Давидов и живущих в Иерусалиме «духа благодати и щедрот» (πνεῦμα χάριτος καὶ εἰκτηρῶν) (с которым

однако по смыслу тождественны пророчества об излиянии св. Духа – Ис.44:3; Иез.11:19; Иез.36:26; Иез.37:1 сл.; Иоил.2:28,29; сн. Ин.7:38; Деян.2:17), понятие о благодати, как силе Божией, возрождающей и спасающей человека, раскрывается только в Новом Завете. Благодать изображается здесь как сила, обитающая в человеке (1Кор.15:10; 2Кор.12:9) и действующая в нем могущественно (Кол.1:29), как сила, которая содействует немощам нашим и в состоянии сделать несравненно больше того, чего можем желать мы сами (Еф.3:20; Рим.8:26); она сообщает человеку познание Бога и дарует все необходимое «к животу и благочестию» (1Пет.1:2,3); она призывает человека ко Христу (Гал.1:15) и она же делает возможным самый ответ с его стороны на этот призыв, открывая его сердце (Деян.16:14; ср. Ин.6:44,45); ею совершается оправдание (Рим.3:24; Тит.3:7) и спасение человека (Деян.15:11; Еф.2:7; 2Тим.1:9); она помогает преодолевать самые сильные искушения (2Кор.12:9) и ею же совершается весь земной подвиг христианина (1Кор.15:10; Кол.1:29); словом, она и начинает, и завершает наше спасение (1Пет.1:5; 1Пет.5:10). Сила эта дается независимо от достоинства и заслуги человека, есть чистый дар Божий (Рим.3:24; Рим.11:6), подаваемый по вере во Христа Иисуса (Гал.3:5). Она даруется по воле Отца (2Тим.1:8,9; 1Кор.6:19), чрез Сына, в силу совершенного Им искупления (Рим.5:15,21; 1Кор.1:4; Еф.1:5,6), во Св. Духе (Тит.3:5). В силу такого участия всех трех Лиц в раздаянии дара благодати, последняя называется то благодатью Бога Отца (1Кор.1:3; сн. 1Кор.3:10; 1Кор.15:10; 2Кор.1:2; 2Кор.6:1 и др.), Духом Божиим (Рим.8:9,14; 1Кор.3:16; Еф.4:30; сн. 1Фес.4:8) или «Духом Бога нашего» (1Кор.6:11), то благодатью Господа Иисуса Христа (1Кор.16:23; 2Кор.13:13 и др.), силой Христовой (2Кор.12:10) или Духом Христовым (Рим.8:9; Флп.1:19), Духом Сына (Гал.4:6), то, наконец, силою Духа Святого (Рим.15:13) и даром Духа Св. (Деян.2:38). Поскольку, однако, спасение создается преимущественно деятельностью Духа-Утешителя, то и благодать, как сила, которая усвоит человеку спасение, приписывается главным образом Св. Духу, так что и самые выражения: «благодать» и «Дух Святой», «дар благодати» и

«дар Св. Духа» являются взаимно-заменяемыми (Деян.2:38; 1Кор.6:11; 2Кор.1:22; Гал.3:2,14; 1Фес.4:8) и самый Дух Св. называется «Духом благодати» (Евр.10:29) (хотя, впрочем, прямо выражения «благодать Духа Св.» в Нов. З. и не встречается). – Поелику Дух Св. сообщает дар оправдания лишь в силу искупительных заслуг и по ходатайству прославленного Христа (Ин.7:39; Ин.14:17; Ин.15:7), то благодать является специфическим даром Нового Завета³⁹.

Новозаветное учение со всей решительностью утверждает, что спасение человека совершается благодатью. Мысль эта ясно выражается в тех случаях, когда спасение человека сравнивается с новым рождением (Ин.3:3–7), с новым творением (2Кор.5:17; Еф.2:10), или когда называется оживотворением и воскресением (Еф.2:5; Кол.2:13; Кол.3:1). Все, что христианин имеет, он «получает» (1Кор.4:7); все, чем он является, совершается благодатью (1Кор.15:10; Фил.2:3). Но с другой стороны, новозав. откровение столь же решительно ставит спасение и в зависимость от самого человека. Непременным условием спасения поставляется покаяние и вера, зависящие от свободы человека, почему и делаются постоянно увещания к покаянию и вере (Мк.1:15; Мк.5:36; Ин.6:29; Ин.10:38; Ин.12,36; Ин.14:1,11; Деян.16:31; Деян.20:38 и др.). Рим.1:5 вера представляется как «послушание» (ὕπακοή), след., как нравственное расположение, которое должно быть усвоено человеком. Деятельное участие человека в деле усвоения спасения ясно предполагается и в призываниях к твердому пребыванию в вере (Деян.14:22; 1Кор.16 и др.), к постоянному бодрствованию (Мф.24:42; Мк.13:35; 1Пет.5:3; Евр.3:7; Откр.3:3,20; Откр.16:15), к напряженному подвигу (Мф.7:13–14; Деян.14:22; 1Кор.9:24–27; 1Фес.1:3; 2Тим.2:5; 2Тим.4:7) и вообще, к упражнению в добродетели и исполнению обязанностей христианина. Таким образом, новозав. учение признает и благодать и свободу одинаково необходимыми деятелями в созидании спасения, хотя преобладающее, господственное значение усваивается все же благодати: *«Благодатию Божиею есмь, еже есмь не аз же, но благодать Божия, яже со мною»* (1Кор.15:10; ср. Рим.8:26; Еф.3:20).

II. Догмат о благодати у древних отцов церкви не был предметом тщательного исследования; в частнейшее раскрытие учения о действиях благодати и ее отношения к свободе они не входили, ограничиваясь тем общим положением, что в деле спасения все совершается действием благодати Божией, но в то же время ничего не бывает независимо и помимо воли человека; при этом они более останавливались на раскрытии понятия о свободе, выдвигая его на первый план как в противоположность фатализму язычества и натурализму гностицизма (более древние отцы), так и в виду чисто практических интересов (позднейшие). Более подробное раскрытие учение о благодати получило в церкви западной, поводом к чему послужило появление в нач. V в. пелагианства. – Признавая, что человек и после грехопадения сохранил полную свободу самоопределения (*liberum arbitrium*) и потому имеет «возможность не грешить», пелагиане отрицали безусловную необходимость благодати для добродетели, а видели в ней только вспомогательное средство (*adjutorium*), даруемое для того, чтобы человек мог *легче* исполнять то, что он *мог бы* сделать и сам по себе, причем, под благодатью разумели преимущественно содержание бож. откровения, в особенности христианского, и отпущение грехов, подаваемое в крещении.

В противоположность такому воззрению, бл. Августин, утверждая, что после падения грех в человеке стал господствующим началом, что свобода к добру утрачена и на место ее явилась *necessitas peccatum habendi*, понимал благодать как силу внутреннюю (*interna potestas*), которая производит в душе грешника самое желание добра независимо от его воли и помимо всяких заслуг (*sine nobis*), – определял ее поэтому как *inspiratio bonae voluntatis*, и, поскольку воля определяется познанием, поскольку, – другими словами, – мотив к добродетели дается верою, усвоил благодати и самое произведение веры, как принципа, которым обуславливается все то, что благодать производит в человеке (отсюда августиновское: *Omne quod non ex fide peccatum*). Понятным следствием такого воззрения являлось у Августина то

положение, что благодать действует непреодолимо (*indeclinabiliter et insuperabiliter*), препобеждает даже и противоборствующую волю; а на естественный в этом случае вопрос, почему же веруют и спасаются не все, – прямым и последовательным ответом явилось учение о безусловном предопределении.

Протест против крайностей такого учения заявлен был со стороны так называемого полупелагианства. Представители последнего (как преп. Кассиан, Фауст, еп. Рейийский) стояли вообще на точке зрения древних отцов, т. е., допуская в человеке свободу – хотя и ослабленную – творить добро (*pia desidetia, pia studia, provida cura salutis*), принимать или отвергать благодать, признавали необходимость бож. благодати, как внутренней силы, и все дело спасения представляли результатом взаимодействия обеих сил (*utraque concordant*), хотя некоторые из них утверждали, что начало веры зависит только от самого человека, и благодать, следовательно, дается в силу некоторой заслуги (*secundum aliqua merita humana*). – Дальнейшее развитие учения о благодати на Западе представляет повторение с некоторыми видоизменениями или августиновского воззрения, или пелагианского. В период схоластики тип августиновского учения выразился у Фомы Аквинского, тип пелагианского – у Дунс-Скота. По Фоме Акв. человек даже и в первоначальном своем состоянии, а тем более уже в состоянии греховности, не может творить добра, достойного вечной жизни. Принципом добродетели, заслуживающего человеку блаженство (*principium operis meritorii*), является дар обитательной – освящающей благодати (*gratia habitualis*). Хотя получение этого сверхъестественного дара посредствуется волей человека, но самое расположение воли к его принятию, в свою очередь, определяется ничем иным, как внутренним же действием на нее со стороны Бога, так что, следов., свобода есть только форма, в которой Бог действует на человека. Последовательно Фома Акв. допускал и безусловное предопределение.

В противоположность этому детерминистическому воззрению, Дунс-Скот чисто по-пелагиански признавал

абсолютную свободу воли. Последняя, на его взгляд, является как сам по себе вполне достаточный принцип доброделания, так что человек и в естественном своем состоянии, *ex puris naturalibus*, может любить Бога более всего. Д. Скот признает однако и оправдывающую благодать (*gratia gratificans*) как сверхъестественную силу. Но этой последней у него не усвоится даже и того значения вспомогательного для свободы средства, какое придавали благодати пелагиане. Все ее значение полагается лишь в том, что она сообщает действиям человека характер заслуг, делает поведение человека богоугодным; действие ее, следовательно, чисто внешнее, и нужна она оказывается лишь постольку поскольку поступки и действия человека ставятся в отношение к Богу. Это воззрение было преобладающим до конца схоластики.

В новое время воззрение бл. Августина усвоено было протестантством, – в более резкой форме – реформатством, признающим безусловное предопределение, в более смягченной – лютеранством. По учению последнего, в человеке после грехопадения не осталось и частицы духовных сил, потребных для совершения «правды духовной» (*justitia Dei seu spiritualis* – в отличие от *justitia civilis*); поэтому человек решительно ничего не может сделать для своего обращения – ни приготовить себя к благодати (*applicare se ad gratiam*), ни содействовать благодати, ни – даже самостоятельно принять ее. Его отношение к благодати может быть только чисто-пассивным. Тем не менее, благодать *resistibilis*, и, если человек отвергает ее, то вина падает на него самого (непоследовательность, допускаемая с целью избежать вывода о безусловном предопределении). По возрождении, благодать действует совместно с свободой (*gr. cooperans*). В новейшее время почти все лютеранские богословы (как еще и Меланхтон) допускают синергизм благодати и свободы и в моменте обращения. – Чистое пелагианство в новое время возобновлено в социнианстве и рационализме. – В римско-католицизме августиновское воззрение возобновлено янсенизмом; пелагианствующий образ представления нашел выражение в молинизме – иезуитизме. Оттенки пелагианских воззрений

сохраняются в римско-католическом учении и доселе (в учении о заслугах).

III. Учение православной Церкви в более частных чертах, хотя не вполне определено, излагается в «Послании восточных патриархов». Последнее (член 3) различает два вида евангельской благодати: а) благодать предваряющую – просвещающую (χάρις προκαταρκτική – φωτιστική) и б) благодать особенную (ιδική) – оправдывающую. Дарование первой не зависит ни от каких заслуг со стороны человека (ήν μή προηγουμένων έργων παρέχει [Θεός]), и потому ей приписывается в послании характер всеобщности: она «путеводит всех» (πάσι χορηγουμένη). Эта всеобщность предваряющей благодати неоспоримо должна быть понимаема в смысле неограниченности ее дарования одними только predeterminedенными ко спасению (в кальвинистическом смысле) и ее возможной доступности для всех людей, – возможной, но не фактической, в том смысле, что 1) не всем людям приводится слышать слово Христова благовестия, поскольку распространение Евангелия имеет свою историю; 2) не все пользуются ею, поскольку действие ее обуславливается свободой тех, кому она предлагается (через слово благовестия о Христе). – Действие предваряющей благодати, по учению «Послания», заключается в том, что она «доставляет человеку познание божественной истины» и указывает «повеления, необходимо нужные для спасения» (или, как в другом месте: «учит делать добро, угодное Богу»); действие благодати особенной – в том, что она, «содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя (верующих) в любви Божией, оправдывает их и делает predeterminedенными». Иными словами – и точнее – действие той и другой благодати можно определить таким образом: действие первой, совершающееся через орудие Слова Божия (Евангельской проповеди), состоит в образовании веропокаянных движений в душе грешника, совокупность которых составляет то, что называется обращением; действие второй, орудием которой служат таинства, заключается а) в оправдании человека, как действительном внутреннем очищении его от грехов, и б) в освящении, как искоренении всех

греховных навыков и склонностей, и возведении верующего на высшую ступень нравственного совершенства (Подробнее см. под словом «возрождение»).

«Послание» признает синергизм благодати и свободы, но точно не определяет, как нужно понимать его. Подробного раскрытия и вполне точного определения по этому вопросу не дают и существующие догматич. руководства. Последние обычно ограничиваются формулой отрицательного характера, как бы направленной против воззрения, уничтожающего всякое значение свободы. Признавая необходимость участия свободы, они не определяют, как должно представлять взаимодействие обеих сил, – в смысле ли совместно-одновременного их действия, или последовательно-переменного, и во всех ли без исключения моментах процесса усвоения спасения эти силы действуют в зависимости друг от друга. Признавая вообще зависимость действий благодати от свободы, порой однако допускают, – именно относительно самого начального момента в обращении, – что благодать предваряет свободу и действует в человеке независимо от последней, производя в душевных силах человека такие изменения, в силу которых он и становится только способен к принятию и уразумению еванг. проповеди, а чрез это и к покаянной вере (ср. в «Прав.-Догм. Богосл.» м. Макария начало § 194 и § 187 кон. пнкт. II, а также кон. п. IV. Полнее этот взгляд раскрыт в соч. Протопр. И. Л. Янышева: «Правосл.-христ. учение о нравственности» § 61). Более точным, однако, можно бы считать то решение, что благодать и свобода действуют *всегда* совместно и в зависимости одна от другой. Это вполне справедливо в частности и относительно самого начального момента обращения. Неоспоримо, что возникновение веропокаянных движений не возможно без оживления сил человеческого духа действием благодати. Но едва ли может подлежать сомнению и то, что такое оживление совершается не *до* образования этих движений, а *вместе* с ними, в самый момент их возникновения под впечатлением слышания евангельской проповеди, как орудия действия благодати. В противном случае необходимо пришлось бы или допустить особое магическо-мистическое

воздействие благодати на духовные силы человека, или же, – раз признается, что благодать действует через орудие Слова Божия и, однако, производит изменения в душ. силах независимо и помимо воли человека, – допустить, что при данном действии благодати есть некоторый момент, когда проповедь спасения не воспринимается человеком, поскольку силы его еще не способны к такому восприятию и в этот момент только что подготавливаются к последнему, т. е., допустить нечто немыслимое. Кроме того, допущение помимовольных действий благодати приводит к неразрешимому вопросу, как можно представить состояние оживления душ. сил в тех случаях, когда слово проповеди встречается со стороны слушающего упорным и окончательным неверием и ожесточением, и для чего может совершаться в таких случаях не только уже помимовольное, но и насильственное благодатное оживление духа. Где нет ни малейших проявлений оживления душевных сил, там нет никакого и оживления. Отсюда неизбежный вывод тот: это оживляющее действие благодати возможно только под условием действия свободы самого человека, – иначе причина такого благодатного действия (являющегося, как сказано, необходимым условием возникновения покаянной веры) могла бы лежать только в божествен. предопределении. – Действуя чрез орудие Слова, благодать возбуждает энергию всех душ. сил – просвещает ум познанием истины, углубляет сочувствие и усиливает стремление к опознанному, но все это не иначе, как под условием участия в этом свободы; без свободы не может быть ни самого опознания истины, ни возбуждаемых последним чувств и расположений. «Просвещающая благодать, говорится в «Посл. вост. патр.», споспешествует ищущим ее» (τοὺς θέλοντας ὠφελεῖ). Это не значит, однако, что человек сам, своими свободными усилиями привлекает благодать, а значит лишь то, что благодать в момент действия на человека, находит в нем согласующуюся с ней свободу и действует на почве именно этого согласия; но самое желание свободы согласоваться с благодатью, в свою очередь, возникает именно в тот же самый момент действия благодати. Таким образом, ни свобода не предваряет благодати, ни благодать – свободы; и та и другая

действуют совместно – одновременно, в органическом единстве, находясь в зависимости друг от друга. Благодать действует в свободе и свобода в благодати; они, по выражению преосв. Феофана, «взаимновходны». – Сказанное относительно начального момента вполне применимо и ко всем последующим. Как начало содеяния спасения полагается совместным действием благодати и свободы, так и весь дальнейший процесс его до самого последнего момента совершается неразлучным действием обеих сил, – при господственном, однако, положении благодати (1Кор.15:10).

IV. От действий благодати возрождающей отличаются особые дарования благодати, которым преимущественно усваивается название *каρίσματα*. Под этими дарованиями понимаются особенные силы и способности, представляющие или усиленные и возведенные на особенную высоту естественные предрасположения в человеке, или силы совершенно новые, в самой природе основания для себя не имеющие и сообщаемые Св. Духом непосредственно⁴⁰. Отличительный характер этих дарований в том, что они даются не на личную пользу получающего (как дары благодати оправдывающей и освящающей), а на пользу общую, на служение церкви (1Кор.12:5). Нет ни одного дарования, которое давалось бы не для служения; равным образом, как нет ни одного служения в церкви, для которого не нужно было бы соответствующее особенное дарование. – Сообразно двоякого рода потребностям церкви – постоянным и временным, можно различать и двух родов дарования: неизменно пребывающие в церкви и проявляющиеся только временно. К первым принадлежат те, которые необходимы для всегда пребывающих в церкви служений дела распространения веры и созидания спасения людей, т. е., служений слову проповеди и таинствам (указываемые ап. Павлом дары пастырства и учительства Еф.4:11; 1Кор.12:28; Рим.12:7; 1Тим.4:14–16); ко вторым – дары исключительные и необычайные, каковы, напр., неповторяемый в церкви дар апостольства и другие чрезвычайные дарования первенствующей церкви: дар языков и истолкования языков, дары исцелений, чудотворений, пророчества, различения духов

(1Кор.12:9–10,28–30). Впрочем, справедливее и эти последние (за исключением дара языков и их истолкования), наряду с упоминаемыми Рим.12:7,8, причислять к дарованиям, которые постоянно существуют в церкви. И теперь в таинстве миропомазания «каждому (верующему) дается на пользу (1Кор.12:7), т. е., для служения общему делу, какое-нибудь особенное дарование Духа, подобно тому как в первенствующей церкви оно сообщалось чрез возложение рук апостольских, – только дарования эти теперь не так видны в каждом, как в членах церкви первенствующей... Но, коль скоро кто займется делом спасения, как должно, и потрудится над очищением сердца, особенность дара его тотчас обнаруживается: он начинает действовать сим даром – воочию всех» (Еп. Феофан, «Толкование Послания св. Ап. Павла к Ефесянам» [Москва. 1879] стр. 246).

V. Явлением в мир благодати Христовой положено основание *«царству благодати»*, которое лежит как бы в середине между царством природы и царством славы. Так как Дух Св. обитает в церкви, и в ней совершает спасение людей чрез Слово Божие и свв. таинства, то царство благодати есть то же, что и церковь. Конец этого царства для всего мира – последний суд, когда оно перейдет в царство славы. Что касается каждого человека в частности, то нельзя указывать на смерть, как на общий для всех предел, за которым нет уже места для действия благодати Христовой. Если для праведников по смерти предначинается уже царство славы (церковь торжествующая), то для веровавших во Христа, но не успевших совершить достодолжного покаяния, не заключается еще окончательно царство благодати. Церковные молитвы за усопших не имели бы определенного смысла, если бы церковь признавала смерть таким пределом, за которым невозможны никакие изменения в судьбе человека. Она отвергает молитву только за ожесточившихся в неверии грешников (Мф.12:31,32; 1Ин.5:6), справедливо усматривая в их ожесточении конечный предел их пребывания под временем благодати и признавая частный посмертный суд для них судом последним. – Нельзя высказать с такою же определенностью суждения о загробной

участи не слышавших Евангелия в течении земной своей жизни. Но, если иметь в виду, что как оправдание, так и осуждение не может совершиться окончательно без явления «Мужа», predetermined Богом праведно судить вселенную (Деян.17:31), что именно Христос «лежит» как «на восстание», так и «на падение» людей (Лк.2:34), если принять, далее, во внимание апост. учение, что Христос «и находящимся в темнице духам, сошедши, проповедал» (1Пет.3:19), что «и мертвым было благовествуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу Духом» (там же, 1Пет.4:6), – то едва ли можно решительно ограничивать время возможного для них вступления в царство благодати пределами только земной жизни.

См., помимо трактатов о благодати в догматич. руководствах, Еп. Феофана, «Письма к одному лицу в Петербурге по поводу появления там нового учителя веры» (Спб.1881), особ. письмо 3-е; протопр. И. Л. Янышева, «Православно-христианское учение о нравственности» (Москва, 1887) §§ 52 и сл.; по истории догмата: А. Л. Катанского, «Учение о благодати Божией» (напечат. в «Христ. Чт.» за 1900 и 1901 гг., и отд. изд.) из иностранных: Fr. Worter, «Die christl. Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis auf Augustinus» (Freib. 1856–1860), Chr. Ernst Luthardt, «Die Lehre von freien Willen u. seinem Verhältniss zur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt» (Leipz. 1863).

П. Лепорский

Благословение

Благословение. На языке Св. Писания этот термин имеет значение освящения и благодворения и нередко переносится на самые дары, полученные человеком свыше, на внешнее проявление милости Божией к людям. Являясь со стороны Бога дарованием человеку известных благ, в устах последнего оно становится призыванием милости Божией на того, кто благословляется, а также прославлением, восхвалением Бога. В зависимости от такого значения Б. и вошло в состав богослужения. Так, в качестве особого литургического действия оно было уже известно в В. Завете. Право его совершения было предоставлено как первосвященнику, почему оно и называлось Б. аароновым (Сир.36:18), так и священникам. Но, в то время как первый преподавал Б. народу только в великие праздники (пасху, кушечей и пурим) и при чрезвычайных торжественных случаях (Сир.50:22), последние благословляли его ежедневно два раза при принесении утренней и вечерней жертвы (Лев.9:12–23). Составляя одну из частей ветхозав. богослужения, Б. было строго определено и со стороны своего содержания, и со стороны исполнения. По заповеди Иеговы, оно состояло в произнесении следующей формулы: *«да благословит тя Господь и сохранит тя; да просветит Господь лицо Свое на тя и помилует тя; да воздвигнет Господь лицо Свое на тя и даст ти мир»* (Числ.6:24–26). При произношении этих слов благословляющий обращался к народу и поднимал руки. Так, по свидетельству 21 ст. 9 гл. кн. Левит, Аарон благословил народ, «воздвиг руце». Равным образом, Иисус сын Сирахов, описывая Б. первосвященника Симона, замечает, что он *«воздвиже руки своя на весь собор народ израилевых, дати благословение Господеви»* (Сир.50:22–23). При этом, по свидетельству Талмуда, священники поднимали при Б. руки выше головы, а первосвященники – только до головы, так как имели на ней изображение имени Божия. Из скинии и храма Б. перешло с течением времени в синагоги, составило в них заключительное действие синагогального

богослужения. По указанию Маймонида, оно совершалось здесь следующим образом. «Когда служитель синагоги дойдет, говорит он, до 17-й молитвы *schmoneesre*, то все священники, находящиеся в синагоге, оставляют свои места, восходят на кафедру и становятся там, обратившись своими лицами к ковчегу, а спиною к синагогальному собранию, пригнувши пальцы к ладоням, и стоят так до тех пор, пока служитель синагоги не окончит исповедания. Тогда они обращаются лицами к синагогальному народу, разгибают свои пальцы и поднимают свои руки к плечам и начинают произносить: «да благословит тебя Господь» и т. д., а служитель синагоги предшествует им, произнося слова благословения от слова до слова в соответствие тому, что говорится: «и сказал Господь Моисею, говоря» и пр. (Числ.6:24). Когда же они окончат первый стих, то все собрание отвечает: аминь. Совершив это, служитель синагоги диктует слова второго стиха, а они повторяют за ним, пока не окончат второго стиха, тогда все собрание снова отвечает: аминь; таким же образом они поступают и при чтении третьего стиха». Как видно из приведенного описания, синагогальное Б. представляло некоторые отличия от храмового. Они заключались: 1) в том, что три стиха Б. читались в храме без перерыва, в синагогах же народ на каждую строфу отвечал произнесением слова: аминь; 2) в храме благословляющий священник поднимал руки над головою, а в синагоге их поднимали только до высоты плеч, именно – правую кисть к правому плечу и левую – к левому, затем расширяли пальцы и сводили руки одну с другою.

Вместе с другими обычаями и обрядами ветхоз. обычай Б. перешел и в церковь новозаветную, освящен в ней примером самого И. Христа. Так, Он благословил детей, возложив на них руки (Мф.19:13–15; Мк.10:13–16); неоднократно благословлял апостолов, являясь им по воскресении и преподавая мир (Ин.20:19,21,26; Лк.24:36), и, наконец, воздвигает руки и преподает им торжественное благословение пред вознесением на небо (Лк.24:50). Иисусом Христом положено также начало и литургическому Б. (Мф.26:26). Его примеру следуют апостолы (1Кор.10:16) и передают право и обязанность Б. своим

преемникам. Свидетельства последующего времени убеждают, что Б. сопровождалось совершение таинств, служб, и оно же преподавалось пастырями церкви частно, вне храма, вне совершения богослужения. «Крестным знамением, говорит, напр., блаж. Августин, в 1-ой беседе на Пятидесятницу, освящается тело Господне, освящается купель крещения, поставляются и пресвитеры и все степени церковные, и все освящается благословением и призыванием имени Христова». «Благословляем воду крещения и елей помазания, еще же и самого крещаемого», замечает В. Великий в 27 гл. трактата о Св. Духе. «Молитва и благословение священника, пишет Марк Ефесский, претворяют дары в самое первообразное тело и кровь Господню». Судя по последним словам, а равно, и рассуждениям Тертуллиана о крещении, Б. при совершении таинств было равносильно освящению. Кроме Б. воды для крещения и хлеба и вина в таинстве евхаристии, в древней церкви были известны и другие Б., как то: Б. брачующихся, Б. начатков, соединяемое, по указанию 40 гл. VIII кн. Ап. Постановлений, с произношением особой молитвы, Б. елея на литургии, Б. воды для частных потребностей, Б. или освящение церкви, отмечаемое Климентом Александрийским, Евсевием Кесарийским и Амвросием Медиоланским. Наконец, 10 гл. III кн. и 46 гл. VIII кн. Ап. Постановлений упоминают о каком то великом и малом Б. Помимо, указанных случаев, Б. совершалось также и на всех службах суточного богослужения. Так, 6 гл. VIII кн. Ап. Постановлений говорит о Б. на литургии оглашенных; 8 гл. – о Б. просвещаемых; 15 гл. – о Б. верных в конце литургии; 37 гл. – о Б. в конце вечерни и 39 гл. – о Б. в конце утрени. Преподаваемое предстоятелем церкви, оно состояло в прочтении особых молитв, причем, благословляемые преклоняли свои головы. Что касается Б., совершаемого вне храма, отдельно от богослужения, то Иоанн Златоуст называет его в третьей беседе к антиохийскому народу священным законом древней христианской церкви, учреждением Христовым и апостольским. Имея для себя основание в практике Спасителя и Его апостолов, оно сопровождалось по их примеру возложением рук на голову

благословляемого. Указание на это находим, между прочим, в 12 гл. III кн. «Педагога» Климента Александрийского. Порицая здесь существовавший в его время (III в.) обычай украшать свою голову чужими волосами, он говорит следующее: «на кого возлагает руку пресвитер? И кого благословляет? На женщину украсившуюся, на чужие волосы и чрез них чужую голову». Тот же самый обычай отмечает и Дионисий Ареопагит во II гл. «Церковной Иерархии», прибавляя, что руки благословляющего были возлагаемы на голову благословляемого крестообразно, в знамение силы и тайны креста.

С IV в. Б. стало преподаваться не иначе, как в сопровождении крестного знамения над тем, кому оно подавалось. Так, св. Иларий Пиктавийский говорит императору Констанцию: «ты лобзаешь священников... преклоняешь голову под благословение, осеняемый крестом Христовым». Подобное же указание встречается в жизнеописании Порфирия Газского. По словам его автора, – диакона Марка, св. Порфирий вместе с другими отцами называл ребенка императрицы Евдоксии, супруги Аркадия, знаменем креста. Такие же точно свидетельства находятся в творениях и жизнеописаниях В. Великого, Амвросия Медиоланского, Ефрема Сирина, Григория Нисского, Иоанна Златоуста и др. «Все наше, т. е. христианское, замечает последние в 54 беседе на ев. от Матфея, совершается крестом... всегда и везде предстоит это знамение нашей победы». Как видно, наконец, из слов Дионисия Ареопагита, Б. сопровождалось произнесением имени трех лиц Св. Троицы (о сложении перстов для крестного знамения при Б. см. под словом «Перстосложение»). Совершаемое первоначально чрез возложение рук, а впоследствии чрез изображение крестного знамения, Б. является, по указанию 27 пр. В. Великого и 27 пр. VI вселенского собора, преподанием, сообщением освящения. Подобное значение объясняется тем, что оно имеет свое основание в принадлежащей человеку благодати священства, тесно соединено с правом священно- и тайнодействия. Поэтому, как не имеющий его (диакон – VIII кн. Ап. Постановл. 28 гл.), так и почему-либо утративший, лишается и права Б. «Благословляти других, говорит В. Великий о пресвитере,

обязавшемся по неведению неправильным браком, долженствующему врачевать собственные язвы, не подобает; ибо благословение есть преподание освящения. Но кто сего не имеет, тот как преподаст другому? Посему, да не благословляет ни всенародно, ни особо». В силу указанного значения, Б., особенно епископское, имело в древности чрезвычайную силу и важность, и притом не только в службах и постановлениях церкви, по которым иннок, пренебрегший Б., подвергался отлучению, но и в жизни общества, даже всего государства. Так, уставы императоров Гонория и Валентина говорят о нем, как о деле, чрезвычайно важном для всей земли. Такую же силу и действительность признает за Б. и древнее русское законодательство. По нему, без Б. митрополита князь не вступал во владение уделом, не начинались войны и т. п.; когда митрополит лишал мирянина или князя Б., то это означало отлучение от церкви, даже лишение известных государственных прав. Подобный факт имел место во время борьбы Димитрия Суздальского с братом Борисом за Нижегородский удел. По свидетельству Никоновой летописи под 6873 г., митрополит Алексей лишил тогда нижегородцев своего благословения, и в результате этого «затворены были церкви», т. е., прекратилось богослужение во всей Нижегородской епархии. Сознавая всю силу святительского Б., русские князья дорожили им и сами, завещали и своим детям искать его и не начинать без него никакого важного дела. Такой же взгляд на Б. держался и во всем древнерусском обществе. Подтверждением этого являются постановления Стоглавого собора (гл. 31), рассуждавшего по запросу царя о том, «како подабае давати благословение народу», и советы Домостроя (гл. 17) искать по заповеди и благочестивому обычаю Б. В настоящее время Б. Св. Синода имеет значение награды, вносится в послужной список и сокращает узаконенное время для получения следующей награды.

Кроме православной церкви, Б. существует и преподается также в римско-католической и в обществе протестантов. У римск.-католиков в настоящее время оно принадлежит главным образом папе. Он один в своих буллах, посланиях и даже

частных письмах к членам римской церкви преподает «*Salutem et apostolicam benedictionem*». Благословение этого рода столь важно, что послание с таким приветствием, адресованное отлученному от церкви, означает его прощение. Один также папа произносит полную формулу Б. христианам при богослужении; он же издает формулы для всех видов Б. От папы право Б. передается в виде бенефиции апостольского престола епископам и пресвитерам, так что из приходских священников пользуются правом Б. только те, которые имеют на это папскую буллу. У протестантов Б. допущено только при совершении литургии, крещения, брака и конфирмации. Состоящее в призывании имени и милости Божией, оно лишено крестного знамения и совершается только в кирхе.

А. Петровский

Благотворительность

Благотворительность. Человек живет в обществе других людей. Взаимоотношения между ними постоянны и должны быть как-либо регулируемы. Регулирующим началом в христианстве служит любовь человека к «ближнему», как к «самому себе» (Гал.5:14). Эта любовь проявляется разнообразно, сколь разнообразны и вообще обнаружения человеческой жизнедеятельности. Христианская любовь, между прочим, сказывается и в форме так называемой благотворительности, когда один делает добро, оказывает благодеяния, поддержку нуждающемуся во всем этом человеку. Будет ли это нужда духовная, или телесная, безразлично. Оказывая своему, находящемуся в стеснительном, удрученном положении, ближнему помощь и поддержку, человек дает последнему возможность вести нормальную жизнь, а чрез это – надлежащим образом удовлетворять свои разнообразные не только материальные, но и духовные потребности, желательным образом выполнять свое земное призвание и подготавливаться к будущей жизни за гробом. При отсутствии своевременной и необходимой поддержки, нуждающийся в последней человек выбивается из нормальной колеи, теряет нередко всякую возможность заботиться о своей внутренней, духовной жизни, которая течет, как придется, – и часто гибнет как духовно, так и телесно. Важность и значение подобной помощи, поддержки, короче: благотворительности, отсюда непререкаемы и не требуют дальнейших обоснований. А если так, то уже в силу этого одного мы обязаны помогать, благотворить своим ближним, обязаны тем более, что мы – христиане. Конечно, и нехристианин должен бы сознавать, что он обязан благотворить имеющим материальную или духовную нужду, духовно или материально бедным: ведь они – такие же, как и сам он, люди, с такими же чувствами и потребностями, и, если он стремится к благополучию, то не менее его стремятся к тому же и они; ведь и он может оказаться в их положении (счастье изменчиво: сегодняшний богач завтра может стать

бедняком, сегодняшний счастливец завтра может превратиться в жалкого и пр.), ведь и он поэтому может нуждаться столь же в посторонней помощи, – и если он не благотворит им, имея к тому всю возможность, то не вправе будет рассчитывать на их помощь, когда обстоятельства изменятся для него к худшему, а для них к лучшему... Но в действительности нехристианину далеко до такого сознания, а, если иногда он и приближается к последнему, то не видит для себя достаточных побуждений к тому, чтобы соответственным образом видоизменить и настроить и самую свою жизнь. Зачем ему лишать себя той или другой части своего достояния, чтобы уделять ее окружающим его несчастливцам? Что ему за дело до этих? Не лучше ли, наоборот, употребить эту часть на усиление своих собственных утех и удовольствий? Он сам может оказаться в положении бедняков и нуждающихся? Но окажется ли, это – еще вопрос. Каждый состоятельный человек, напротив, рассчитывает всегда остаться таковым. Может быть, его побудят к благотворению религиозные убеждения? Более, чем сомнительно, если принять во внимание истинный характер последних: если земная жизнь – ничтожество (буддизм), то зачем поддерживать ее Б., и не лучше ли, наоборот, будет содействовать черствостью к нуждам неимущего скорейшему ее прекращению; если все мировоззрение (напр., греко-римское) проникнуто эгоистическим моментом, то где здесь найти устойчивую почву для иных, кроме эгоистических же взаимоотношений и пр. (о других языческих точках зрения не говорим уже здесь, отмечая только те из них, на которые ныне принято указывать известного сорта мыслителями, как на наиболее-де симпатичные...)?! Если иной язычник и благотворит или благотворил, то разве случайно, подобно тому, как случайно падают со стола крошки, которые затем подбираются домашними животными... Наша современная жизнь, поскольку она является языческою, поскольку христианской лишь по имени, служит наиболее блестящим подтверждением сказанного: эгоизм, бессердечие, полное глумление над беспомощностью бедняков – вот отличительная ее черта; все же иные отношения к последним так или иначе, но несомненно, коренятся в христианстве и в его,

иногда вполне незаметном на первый взгляд, влиянии. Это – бесспорный факт, кто бы и что ни вздумал возражать со своей стороны.

Действительно, одно только христианство делает возможной истинную Б., оно только одно с достаточной убедительностью побуждает к ней и человека. В самом деле, по откровенному учению, каждый из нас – носитель образа Божия (Быт.1:27); все мы произошли от одной первозданной четы, в лице которой все одинаково и пали и лишились Божия благоволения; все мы одинаково затем и искуплены кровью Божественного Страдальца и Спасителя – Сына Божия; все, следовательно, одинаково признаны стать участниками в небесном царстве – за гробом. Ясно, таким образом, что если мы – братья друг другу, если участь наша нераздельна, то и относиться – один к другому – должны по-братски же, так как всякие иные отношения были бы неестественны. Впрочем, наше христианское чувство, как именно такое, и без всяких внешних предписаний и узаконений подскажет нам, как относиться к единокровным братьям... Если мы все одинаково дороги в очах Божиих, если Господь ради каждого человека претерпел от иудеев мучения, страдания и даже крестную смерть, распятый среди разбойников, то не обязаны ли мы, считая себя и будучи христианами, подобным же образом относиться к каждому человеку, благотворить нуждающемуся, поддерживать падающих, – не будем ли виновны пред нашим Спасителем, если, отказывая ближнему в помощи и поддержке, тем самым лишим его возможности позаботиться о своем духовном самоусовершенствовании? В христианстве, – коротко выразиться, – Б. не только вполне понятна, но она является здесь, можно сказать, самоочевидным и всецело естественным, не требующим никаких разъяснений и обоснований, моментом. Наша жизнь на земле, с христианской точки зрения, не «ничтожество» (как учит буддизм); она, как служащая для приготовления нас к жизни будущей, загробной и вечной, нечто, напротив, весьма ценное, нечто такое, в заботах о чем мы должны проводить все, имеющееся в нашем распоряжении, время. Следовательно, как самим нам надлежит устраивать ее

так, чтоб она всего более соответствовала истинному ее назначению, так надлежит помогать и другим, устраивать их жизнь таким же образом, если наша помощь в том или другом случае будет уместна и плодотворна. Думать же о насильственном прекращении своей жизни или не благотворить другим в тех видах, чтоб скорее порвалась их жизнь и проч., это и подобное не имеют ничего общего с духом христианства. Но, ценя – каждый – свою жизнь, мы, как христиане, должны помнить великий завет Спасителя нашего о любви к ближним (Мф.22:35–40; Лк.10:27; Иак.2:8; Ин.13:34–35; Ин.15:13 и мн. др.), всего менее должны проводить эгоистический языческий принцип и, во имя его, смотреть на окружающих нас людей, как лишь на средства для достижения нами тех или иных наших личных, наших корыстных целей. Наоборот – наш долг, между прочим, и путем Б. и путем ее именно, прежде всего, проводить в своей жизнедеятельности принцип как раз противоположный, под каковым условием мы только и получим право называться и быть в действительности христианами.

Если будем благотворить нуждающимся и неимущим, тогда услышим в день суда милостивый голос Сына человеческого, к нам обращенный: *«приидите благословеннии Отца Моего, наследуйте уготованное вам царствие от сложения мира. Взалках бо, и дасте Ми ясти, – возжадахся, и напоисте Мя, – странен бех, и введосте Мене, – наг, и одеясте Мя, – болен, и посетисте Мене, – в темнице бех, и приидосте ко Мне»* (Мф.25:31,34–36). Иначе же к нам будет сказано: *«идите от Мене проклятии во огонь вечный, уготованный диаволу и ангелом его»* (Мф.25:41). Спрашивается теперь: как же каждый из нас должен совершать дела своей Б.? Если мы будем оказывать помощь и поддержку первому встречному, кто обратится к нам за ней, и оказывать по мелочам, без всякой системы, то такая Б. наша особой цены иметь не будет или будет иметь ту или другую цену далеко не всегда: в некоторых случаях здесь мы, сами того не подозревая, явимся поощрителями лени, жертвами обмана, в других случаях наша недостаточная помощь, как такая, не поддержит нуждающегося и, в ее обособленности, сколько-нибудь существенных

результатов иметь не будет, – в иных можем затронуть чувство человеческого достоинства просителя... – и вообще, как «случайная», наша «благотворительность» чаще всего может спускаться на «степень простой подачи милостыни» (Мартенсен, «Христианское учение о нравственности», перев. А. П. Лопухина, Спб. 1890 г., т. II, стр. 264). Б., как такая, «должна быть организована» (ibid.), и только в этом случае она становится вполне достойною своего имени и может достигать истинно плодотворных результатов. Но при этом нельзя счесть похвальным делом, если мы, со своей стороны, будем ограничиваться только какими-либо жертвами в организованные благотворительные учреждения, а сами не будем входить «в личные отношения к бедным» (ib., стр. 263). Наше «личное» сношение с последними, сношение не «случайное», а систематическое, даст нам возможность и лучше познакомиться с их нуждами, и легче помочь неимущим, не затрагивая в них самолюбия, и существеннее, а также и в наиболее надлежащий момент предложить им свою поддержку. Близко познакомившись с бедняками, проникнувшись их интересами, научившись становиться в их положение, мы скорее поймем друг друга; стена, нас разделяющая, в этом случае станет тоньше, и мы скорее, при этом условии, осуществим надлежащим образом евангельскую заповедь о любви... В наше время постоянно приходится слышать о Б. и разнообразных формах ее проявления: там устраиваются с благотворительною целью вечера, балы, «концерты», там «базары, лотереи»... При этом, чтоб привлечь больше богатой публики и чтоб сделать ее более щедрой, приглашают в качестве участниц такого рода благотворительных затей (в качестве продавщиц...) каких-либо прославленных артисток, балерин и пр. Имена подобных лиц, красующиеся на афишах, чаще всего и привлекают известного сорта публику, которая идет, совершенно позабывая о какой-то Б., и сгорая желанием послушать знаменитых артистов, или посмотреть на соблазнительных продавщиц. И кто при обыкновенных условиях не дал бы и гроша на дело Б., при указанных становится щедрым, готовый за улыбку певицы бросить сотни рублей. Ужели это – истинная Б.?! Нет и тени

последней. Правда, мы в наши дни привыкли к подобного рода явлениям и даже совершенно равнодушно, пожалуй, читаем о них в газетных листках, но в существе то дела ведь мы здесь подписываемся обеими руками под известным иезуитским принципом о «цели, освящающей средства». Цель, преследуемая нами, это – собрать, по возможности, больше средств на дела благотворительности. Эта цель, конечно, добрая. Но, чтобы осуществить ее нравственным образом, средств на это у нас нет, потому что в нас угасла истинная христианская любовь, в силу которой ближний должен быть нам столь же дорог, как дороги себе и сами мы, – любовь, под влиянием которой мы готовы за *други своя положить даже душу свою* (Ин.15:13), а, между тем, одна христианская любовь только и могла бы подвинуть нас на бескорыстную, на чисто-нравственную помощь ближним. Нас ныне можно подвинуть на дела Б. только путем удовлетворения наших грубых эгоистических стремлений, льстя нашему самолюбию, угождая нашей низменной чувственности и пр. Слова Господни: *«егда убо твориши милостыню, не воструби пред собою, якоже лицемери творят в сонмищах и в стогнах, яко да прославятся от человек: аминь глаголю вам, восприемлют мзду свою. Тебе же творящу милостыню, да не увести шуйца твоя, что творит десница твоя, яко да будет милостыня твоя в тайне: и Отец твой, видяй в тайне, той воздаст тебе яве»* (Мф.6:2–4)... для нашего времени мало понятны или даже и совсем непонятны. Благотворя, каждый почти желает, чтоб об его Б. всюду протрубили, или чтобы из нее можно было извлечь какую-либо большую для себя выгоду, или чтоб вместо жертвуемой им суммы получить соответствующее удовольствие и пр. И вот, вместо того, чтоб нам проникаться высокими христианскими принципами, принципом бескорыстной евангельской любви, – вместо того, чтоб и в других, насколько это от нас зависит, воспитывать подобного же рода настроение, мы поступаем совершенно иначе и в отношении к себе, да, пожалуй, и в отношении к другим. Таков общий строй и смысл, такова истинная подкладка обыкновенной нынешней Б. (об исключениях, как случаях редких, конечно не говорим)... (ср. по

этому вопросу у Мартенсена l. cit., стр. 264, 265), нуждающейся, следовательно, в улучшениях, в урегулировании ее наиболее существенных сторон.

Установив христианское понятие о *сущности Б.*, скажем *несколько слов* о том, как последняя вообще практиковалась в истории христианских и отчасти других народов. Об язычестве говорить здесь много не приходится. Проникавшее весь его строй эгоистическое начало, в обычных случаях делавшее Б. невозможною, в других окрашивало и ее неподобающим ей эгоистическим характером. Если одни даже боялись встречаться с неимущими и бедняками (известно, что «древние греки и римляне старались по возможности избегать самого вида нищеты, внушавшей им одно лишь отвращение и ужас»; «встреча нищего» в их глазах имела значение «даже дурного предзнаменования», А.Я. у Брокг. о Б.), если другие холодно резонировали: «к чему давать что-нибудь бедным? Что отдаешь, того лишаешься сам, а другим помогаешь лишь настолько, чтобы продлить им жалкую жизнь» (Овидий; см. у Мартенс. l. c., стр. 263), то третьи, – разумею некоторых богачей, – правда, по-видимому, совершали дела Б., но в действительности лишь проявляли одну хвастливую «расточительность», жертвуя огромные суммы на «сооружение» каких-либо публичных зданий и пр., имевших служить интересам «не только бедных», неимущих, «но и богатых» (А.Я.). Некоторые единичные намеки или даже полунамеки, встречающиеся напр. у Цицерона, Плиния и др. языческих мыслителей, правда, как будто бы несколько напоминают христианский взгляд на Б., но в действительности лишь по-видимому и тем более, что в основе их коренится обычная языческая точка зрения, своеобразно окрашивающая даже и симпатичные на взгляд поступки (напр., после всех прекрасных рассуждений Цицерона по данному вопросу, что «выкупать пленных, обогащать бедных»... – это – «значит служить государству», основная точка зрения его на сущность дела выражается все-же так: «делись с посторонними лишь тогда, когда сам можешь обойтись без этой милостыни» (Мартенс.

262). Как это красноречиво! Не многим лучше обстоит дело в сущности и у Плиния и у др⁴¹.

Ветхозаветному еврею был присущ «зародыш» новозаветной христианской любви, но, к сожалению, «милосердная любовь» его окрашена «национальным и законническим характером, связанная» предписаниями «закона» (Ульгорн). Если же иметь в виду то «иудейство», какое нам известно в эпоху после вавилонского плена и какое было современно Спасителю, то оно в данном случае стояло от христианской точки зрения еще дальше, обезображенное позднейшими наслоениями. Хотя раздача милостыни во дни Спасителя вообще практиковалась в иудейской среде широко, но это была большей частью «милостыня показная – фарисейская», не имевшая в себе элемента любви (ib. и др.).

Специально христианское явление – Б. распространялась и развивалась в христианском мире – чем дальше, тем больше и шире, соответственно «распространению» самого христианства. Отзывчивость первых христиан на нужды ближних была полная. «У веровавших» все было общее, «и стяжания, и имущества продаяху и раздаяху всем, егоже аще кто требоваше» (Деян.2:44–45). А для того, чтобы «забота о продовольствии пищею бедных и вдов» проявлялась в первенствующей Христовой церкви желательным образом, были «поставлены для этого особые избранные лица, исполнены Духа Свята и премудрости, так как служение бедным не есть исключительно служение их телесным потребностям, а и духовным нуждам» (Деян.6:1–6) (арх. Михаил), в чем, как и было сказано выше, собственно и состоит Б., понимаемая в истинном смысле слова. «Когда в первом же веке новой эры голод дважды посетил Палестину, новообращенные жители Антиохии, Македонии и Греции присылали богатую милостыню» (А.Я. у Брокг. о Б.). «Готовность» первых христиан «к самопожертвованию» заявляла о себе всюду, где только они были, и корень свой имела, – что особенно конечно важно, – не в «избытке» материальных благ жертвователей, а в их внутреннем настроении, влекшем их к жертвованиям даже и самого необходимого, добытого ими с большими усилиями и трудами. –

Б. носила характер и «частный», и «общественный» и, сообразно с особенностями времени, получала тот или иной «отпечаток», преследовала те или иные ближайшие «задачи» (особенно в эпоху «гонений», воздвигавшихся на христиан язычниками). Она была понятна в христианском обществе, благодаря правильных взглядам последнего на «труд и собственность». Что касается, в частности, учреждений благотворительного характера, то их возникновению и расцвету в дальнейшие времена содействовало все большее и большее распространение в пределах римского государства «бедности и нужды» (Ульг.). С течением времени, однако, «любовь», дотоле воспламенявшая сердца христиан, стала понемногу потухать «у массы внешних христиан», в то время, как, с другой стороны, «нужда усиливалась, водворялась бедность»... Это случилось после того, как христианская религия сделалась «господствующей», когда «пурпурный венок мученичества» уже отошел в область воспоминаний. Отныне явились новые «побуждения» к «благотворительности», а также и новые виды ее... Под влиянием известных исторических причин, Римская империя постепенно стала клониться к большему и большему упадку, была разоряема и внешними бедствиями, и внутренними. Варвары, по-видимому, не оставили в ней ни одного «места, в котором не побывали бы в качестве победителей или грабителей»... Воцарилась всюду бедность, с которой оказывалось по силам бороться «только одной церкви», и она боролась энергично, облегчая муки умирающего мира. Вопрос о «милостыне» всего более являлся предметом «проповеди» в «этот» именно «период». Укоряя слушателей в «жестокосердии», проповедники с особенной настойчивостью говорят им «об искупительном действии милостыни», иногда «ставят» ее «рядом с крещением»... Вопрос о «собственности, богатстве и бедности» с его решениями и пониманием в ту эпоху стоял в тесной связи с вопросом о «значении милостыни», поясняя собою последний...

Интересны взгляды на Б., напр., свв. И. Златоуста, Василия Великого и др. «Всякий раз», говорит первый, «когда мы не будем совершать милостыни, мы будем наказываемы, как

грабители»... «Лишний хлеб, сберегаемый тобою», рассуждает второй, «принадлежит голодному, лишнее платье – нагому, а серебро, зарытое тобою, бедному» (А.Я.). Как благотворители и благотворительницы в ту эпоху были известны: Паммахий, Павлин..., Макрина, Олимпиада, Нонна... Марцелла, Фурия, Павла..., Фабиола, «две» Мелании... О подобных лицах – благотворителях – сохранились свидетельства даже на «эпитафиях», где, напр., читаем: «бедные отходили от него» (погребенного) «счастливыми, нагие оставляли его одетыми, пленник радовался, что выкуплен»; или: «посвящая все страннику, вдове, пленнику, он, богатый благочестивой бедностью, отошел к звездам»; или: «он послал свои сокровища на небо пред собою», или: «ради спасения своей души» (т. е., был благотворителем)... Христианская Б., все более и более расширявшаяся, создала сначала на Востоке целую сеть так называемых «странноприимниц», появление которых вызывалось ближайшим образом «все более увеличивавшимся множеством бедных и страждущих, не имевших крова», – а затем и на Западе. Такие странноприимницы стояли в близком соприкосновении с «монашеством». Дело в том, что лица, «поощрявшие» последнее, в то же время являлись и «покровителями, и попечителями» названных учреждений; «служившие» здесь, «как мужчины так и женщины, вели монашескую жизнь» (особенно на Западе) и вообще, «госпитали развивались в близком соотношении с монастырями... На место прежней общинной помощи бедным, теперь уже прекратившейся, все более и более развивалась система госпиталей, а рядом с ними, повсеместных с ними взаимоотношениях, все более и более выступали монастыри». Эти последние были источниками обширной и разнообразнейшей Б.: в них оказывалось гостеприимство нуждавшимся и неимущим, больным как духовными, так и телесными недугами; во время постигавшего окрестные местности голода или в периоды опустошения их варварами и войнами и пр. монастыри щедро делились с несчастливцами своими достатками... Отсюда значение подобной деятельности монастырей в те времена было, бесспорно, огромным. Вообще,

христианская церковь оказала огромную услугу в ту эпоху, когда под напором разнообразных внешних бедствий западные государства представляли собою печальную картину. В периоды политических «смятений» только «она одна все еще протягивала руку помощи бедному – гонимому и уstraшенному люду. Когда над страной проносился ураган народных переселений, города и деревни обращались в пепел, церковь» и она только одна продолжала «стоять непоколебимо и немедленно возобновляла свою работу». Прежде всего, другого «повсюду опять выстраивались церкви, часовни, госпитали, монастыри и дома милосердия». Здесь все неимущие встречали радушный прием и поддержку материальную и духовную. Трудно и представить себе, какую пользу человечеству оказала тогда церковь! В дальнейшую – средневековую – эпоху Б. христианская достигла еще больших размеров и окончательно упорядочилась: «все то, что дотол существовало только в зародыше», отныне «достигло полной зрелости». Воззрения великих отцов и учителей христианской церкви первых веков, содействовавшие в свое время развитию и укреплению Б., «перешли» и в сознание средневековых представителей Христовой церкви, в которой видим «все формы Б., как они уже образовались» раньше, «вместе с госпиталем и монастырем, как центрами благотворения, причем все это развилось с бесконечно более плодотворным разнообразием. Ни в какой период не делалось еще так много для бедных, как в средние века» (Ульг.). Конечно, при наличности столь широкой Б. в рассматриваемый период, были налицо и частые случаи злоупотребления ею: рассчитывая на нее, многие ленились, бездельничали, так что около благотворительных учреждений всегда сосредоточивалось известное количество подобного рода людей. Все это с особенной наглядностью обнаруживалось после, когда в отторгшихся от Рима странах началось там и сям упразднение монастырей, повлекшее за собой конечно и прекращение их благотворительной деятельности. Тогда государствам пришлось серьезно подумать о борьбе с обнаружившимся огромным элементом заселения, дотол жившим исключительно при

посредстве монастырской Б. Принимались всякого рода «меры»: то подобный элемент подвергался строгим взысканиям, то, для пресечения дальнейшего распространения и усиления его, воспрещалась так называемая «частная» Б., то практиковались такие или иные, казавшиеся целесообразными, виды «общественной» Б. (ср. «Эльберфельдскую систему городской Б.»), то устраивались «монашеские ордена» в роде «ордена Меньших сестер бедных»... Словом, как бы там ни было, а Б., несмотря на разнообразие ее форм, не исчезала. Она, разумеется, и не может исчезнуть, именно в странах, проникнутых христианскими взглядами и убеждениями. Здесь различного рода благотворительные учреждения в последнее время все более растут и растут, хотя далеко не все они обращают внимание на поддержку духовной стороны нуждающихся, сосредоточивая его большей частью лишь на материальной, да и в этом случае, как раньше было нами говорено, не всегда прибегая к нравственным и «недвумысленным» средствам, вследствие чего внутренняя их подкладка является далеко не симпатичной иногда, и пр. (ср. цит. т. Брокг.-Ефр., стр. 56–57).

Литература. Ульгорна, «Христианская благотворительность в древней церкви» (изд. А. П. Лопухина. Спб. 1900 г.). Того же автора «Die christliche Liebesthatigkeit in Mittelalter» Stuttgart, 1884); Суворова «Христианская благотворительность в языческой римской империи» (1889 г. Ярославль) и друг. (см. о них в цит. Полутоме Брокг.-Ефр. стр. 58. В этом попут. чит. статью А. Я., «Благотворительность», стр. 55–58); N-а «О странноприимстве, как об одной из важнейших и священнейших обязанностей христианина» (1853 г., Москва); Свящ. Иоанна Лабутина, «Характер христианской благотворительности» (Спб. 1899 г. Здесь по местам – в подстрочных примечаниях – указываются и некоторые сочинения русские и иностранные, относящиеся к данному вопросу); N-а «Сравнительный очерк разных видов христианской благотворительности» (Спб. 1884 г.); Прот. А. Н. Кудрявцева «Исторический очерк христианской благотворительности (две публичные лекции)» (1883 г. Одесса); М. В. Духовского, «О личной деятельности в общественной

благотворительности» (публичная лекция, 1887 г. Москва). П. Дерябиным «издана» книжка: «О христианском милосердии по учению свв. Отцев» (1878 г. Москва). С. Г. Рутевич «Приход. благотвор. в Петербурге». Спб. 1900. «Сборник сведений о благотворительности в России, изданный ведомством учреждений Императрицы Марии (Спб. 1899 г. Для интересующихся данными по настоящему вопросу, касающимися России, здесь имеется обильный и назидательный материал). Ср., между прочим, две наших библиограф. заметки об исследованиях по вопросу о Б., принадлежащих Ульгорну и о. Лабутину («Церк. В-к» 1899 г., №№ 51 и 44). Те или иные сведения по данному вопросу имеются также во многих курсах Нравственного Богословия – как иностранных, так и русских... Здесь, помимо разъяснения вопроса о благотворительности, можно встретить и некоторые указания на литературу предмета, для желающих ознакомиться с нею, в сравнительно полном виде, не излишние (см.. напр., «Православное Нравственное Богословие» еп. Гавриила, изд. 2, 1891 г., Тверь, стр. 752, 759).

А. Бронзов

Благотворительность в России

Благотворительность в России. – Русские всегда были людьми, отзывчивыми на нужды бедных. Образцом в данном случае являлись представители народа – князья и цари. Особенно известны в этом отношении «Владимир Святой, Владимир Мономах, Иоанн Калита» и др. Их Б. естественно подражали прежде всего окружавшие их лица – «бояре», а затем и все вообще, имевшие к тому возможность. Центрами, где Б. в древней Руси сосредоточивалась, служили «церкви и монастыри» (как в указанные периоды и на Западе), пользовавшиеся большими земельными владениями и значительными материальными средствами. Но так как дело велось здесь не всегда с осторожностью и обдуманностью, то получались результаты, с какими мы встречались и на Западе, т. е., крайнее развитие и усиление «нищенского» элемента, чему помогали, в свою очередь, и «обычаи князей и богатых горожан делать пиры и устраивать, по случаям разных семейных торжеств, общие трапезы для нищих и убогих» (Брокг.-Ефр. I. с., стр. 57–58). Некоторое приятное исключение представляли собою «монастыри западной России», где дело Б. было поставлено с некоторой разумной целесообразностью и отсюда достигало недурных успехов, содействуя не только материальному, но и духовно-нравственному улучшению неимущего элемента. Когда зло «нищенства» усилилось до значительных размеров, были приняты и у нас – на Руси против него различные «меры»: напр., «на Стоглавом соборе» (XVI в.), затем, особенно, в конце XVII в., когда «профессиональные нищие» подвергались, по закону, строгим взысканиям до «наказывание кнутом и ссылки в дальние сибирские города» включительно. Петр Великий, «воспретив частную Б.», нарушителей этого распоряжения наказывал взиманием с них денежного «штрафа». Но, так как подобные отрицательные меры и средства, разумеется, не могли уврачевать зла, для искоренения или, по крайней мере, смягчения которого требовалось сделать что-либо положительное, то естественно,

что стали подумывать у нас об открытии и организации различных благотворительных учреждений, что начало сказываться в последние десятилетия XVIII века, и к концу XIX этого рода Б. получила весьма широкое развитие (А.Я.). Интересные данные в этом отношении находим в двух изданиях: «Сборнике сведений о Б. в России», составленном по распоряжению главноуправляющего собственною Его Импер. Величества канцелярией по ведомству Императрицы Марии, по данным к 1896 г., и в изданной министерством финансов книге: «Россия в конце XIX века». Из них видно, что «в настоящее время в России имеется 3,555 благотворительных учреждений (из них 638 в С.-Петербурге и 453 в Москве) и 1,404 благотворительных общества (в С.-Петербурге 334, в Москве 164). Из указанного числа учреждений 179 были основаны в память событий в Царской Семье (35 в С.-Петербурге, 24 в Москве). Из 4,959 благотворительных учреждений и обществ 2,772 находятся в ведении министерства внутренних дел, 90 – министерства народного просвещения, 5 – министерства путей сообщения, 52 – военного министерства, 317 – ведомства учреждений Императрицы Марии, 713 – духовного ведомства, 3 – морского министерства, 23 – министерства юстиции, 2 – министерства земледелия и государственных имуществ, 23 – министерства Императорского двора и 959 являются общественными учреждениями. Общие средства всех этих учреждений и обществ выражаются суммою 326.609,693 рубля, в которую входят: 250.776,370 руб. капиталов, принадлежащих учреждениям и обществам, 1.199,520 руб., состоящих из членских взносов, 7.720,428 руб. пожертвований, 2.089,570 руб. пособий и 65.823,805 руб., являющихся цифрою приблизительной стоимости недвижимости. Число лиц, воспользовавшихся благотворительностью в течение года, достигает 1.164,754: в С.-Петербурге 107,414 (44,589 детей), в Москве 105,158 (32,800 детей). Из них было 668,296 мужчин и 496,458 женщин. Кроме того, насчитывалось 1.928,630 человек, воспользовавшихся благотворительной помощью, пол и возраст которых не были показаны в полученных сведениях: 507,358 в С.-Петербурге и 332,358 – в Москве.

Что касается времени основания благотворительных обществ и учреждений, то из 2,900–2,817 основаны в XIX столетии и только 83 – в предшествующие века, начиная с XIII. 60 из этих последних относятся к губерниям Царства Польского, литовским и прибалтийским, одно учреждение в С.-Петербургской губернии основано в конце XVII века (о находящихся в самом С.-Петербурге и Москве точных сведений не имеется); 22 основаны в XVIII веке, причем первое место занимают губернии Курляндская (8 учреждений) и Эстляндская (3), а за ними идут Лифляндская, Астраханская, Владимирская, Воронежская, Калужская, Орловская, Псковская, Тверская, Тульская, Ярославская и гор. Кронштадт – по одному учреждению. В первом десятилетии текущего столетия было основано в России 28 благотворительных учреждений, во втором – 33, в третьем – 76, в четвертом – 73, в пятом – 138, в шестом – 125, в седьмом – 311, в восьмом – 499, в девятом – 898 и в первой половине десятого – 636. Эти в полном смысле слова живые цифры могут служить лучшим доказательством того, что общественное самосознание развивается у нас с каждым годом все более и более, свидетельствуя одновременно о возрастающей отзывчивости общества на голос вопиющей нужды.

В частности, купеческое сословие тратит на дела Б. ежегодно 1.123,0 р., из которых в Московской и петербургской губерниях расходуется более 950,000 р. Во многих губерниях тратится всего по 500–600 руб., в других же – ничего. Мещанские сословия распределяют свои расходы – 258,673 р. – равномернее: в Московской губ. – 97,753, в с.-петербургской 44,729, саратовской – 25,280, в остальных приблизительно поровну. Ремесленные общества расходуют 170,620, из них в петербургской губ. – 83,000, в Московской – 60,000. И здесь, следовательно, на каждую губернию приходится очень незначительная сумма. Общая цифра расходов крестьянских обществ по 50 губерниям Европейской России выражается в ничтожной сумме – 896,374 руб. Главное место среди способов призрения у крестьян занимает подача милостыни. Этот способ настолько распространен, что по некоторым расчетам каждый

сколько-нибудь зажиточный крестьянин подает нуждающимся не менее 3–4 пудов хлеба в год, т. е. от 3 до 4 рублей. Нищенство не считается предосудительным занятием, и не дать просящему хлеба – считается тяжким грехом. Распространенной формой является также поочередное кормление: призреваемые, по приговору сельских сходов, проводят сутки или неделю на полном содержании у каждого домохозяина. Изредка даются денежные пособия и хлеб из сельских магазинов.

Деятельность церковно-приходских попечительств в отношении Б. выражается слабо. Хотя общее число их в 1897 г. было 17,260, но на школы и дела благотворения они истратили всего 487,834 руб. Монастыри и церкви имеют 198 больниц и 841 богадельню, в которых призревало всего 13,062 человек.

Ведомство учреждений Императрицы Марии (возникло в 1797 г.) находится под покровительством Государыни Императрицы Марии Феодоровны. К нему принадлежат: 1) воспитательные дома в Петербурге (33,366 призреваемых в самом доме и в округах – в крестьянских семьях, при расходе 1.388,914 р.) и в Москве (39,033 призреваемых, 1.200.0 р. расхода), 2) Императорское женское патриотическое общество: в 1897 г. обучало в своих школах – 2,323 девочки; расходовало 214,300 р., 3) попечительство о слепых имеет 23 училища, 3 убежища и 7 больниц и разослало в 1897 г. 33 окулистических отряда; издает журнал «Досуг слепца» (для слепых) и «Слепец»; расходует 203,000 руб., 4) только что основанное попечительство о глухонемых, 5) ведомство детских приютов призревало в 1897 г. 162,395 питомцев, издает журнал «Вестник Благотворительности»; кроме того, оно призревает 7,600 престарелых и имеет 40 лечебных заведений с 400 кроватей; имеет капиталов и недвижимости на 13.310,434 руб.

Императорское человеколюбивое общество, основанное в 1802 г., имеет 210 заведений в 29 пунктах и оказывает помощь в форме учебно-воспитательных заведений, приютов, богаделен, дешевых квартир, ночлежных домов, народных столовых, медицинских учреждений, доставления работ бедным, выдачи вещественных и денежных пособий 160,000 лицам, расходует

ежегодно около 1.050.0 р., имеет собственность в 17.345,749 рублей.

Одним из последних по времени учреждений является попечительство о домах трудолюбия и рабочих домах, состоящее под покровительством Государыни Императрицы Александры Феодоровны. Оно основано в 1895 г. и имеет целью поддержание и дальнейшее развитие особой, новой в России, формы призрения, а именно учреждений трудовой помощи бедным. В настоящее время под наблюдением попечительства состоят: 125 домов трудолюбия для взрослых и 34 – для детей, 102 – попечительных об этих домах общества, 21 учебно-показательных мастерских и несколько десятков яслей. В неурожай 1899 года попечительство предприняло удачную попытку применения трудовой помощи, главным образом, в открытом призрении; специальные уполномоченные попечительства организовали в неурожайных губерниях разнообразные общественные работы, устроили ясли и т. п. Для оказания помощи трудоспособному населению попечительство устраивает выставки и склады кустарных изделий, учебно-трудовые пункты, учреждает ссудные фонды для приобретения инвентаря. Попечительство обладает капиталом в 1.078,317 р., получает ежегодно пособие из государственного казначейства в размере 235,400 р. С 1897 г. попечительство издает журнал «Трудовая Помощь», посвященный разработке вопросов трудовой помощи бедным, а также и вообще вопросов общественного призрения и Б. Частная Б. выражается: 1) пожертвованиями, 2) учреждением заведений для призрения, 3) устройством благотворительных обществ. Общий подсчет пожертвований невозможен: известно лишь о пожертвованиях министерства внутренних дел, где за 1893–1897 годы средним числом было жертвуемо по 1.910,954 руб.; неизвестными остаются пожертвования, делаемые земствам и городам, по ведомству учреждений Императрицы Марии и по частным обществам. Кроме того, громадные суммы раздаются нищим: в одной Москве более 1.000,000 руб.

Благочестие

Благочестие. – Слово «благочестие» заимствовано русским языком из греческого и есть перевод слова ευσέβεια (- поэтич. αὐσεβία). Оно часто употреблялось у греческих писателей классического периода (напр., у Фукидида, Ксенофонта, Платона, Демосфена, Исократы, Софокла и многих других), и обозначало или «вообще благочестие», или, в частности, «богобоязнь, почтение в отношении к родителям и начальникам, любовь к братьям и сестрам и к родственникам, благодарность по отношению к благодетелям, детски-благочестивое чувство, pietas». Коротко сказать: ευσέβεια есть должное, «справедливое» отношение человека к тем объектам, с какими ему приходится в своей жизни иметь дело (Платон и «определяет» ее, как δικαιοσύνη περὶ θεύς, – «праведность в отношении богов») (Равеоли и др.). Перенесенное в русский язык, слово ευσέβεια (εὖ – благо, σεβῶμαι – почитаю) сохранило здесь свое общее содержание. На нашем богословском языке оно и обозначает ближайшим образом «справедливое» отношение человека-христианина прежде всего к Богу, а потом и к остальным объектам, могущим войти с ним в какие-либо столкновения. Такого рода представление дела намечается и тем определением «благочестия», какое, т. е., определение, предлагается и авторитетнейшим православным богословом – покойным еп. Феофаном (бывшим Владимирским). «Истинное благочестие», говорит он, «есть постоянное, искреннее, полное и всестороннее хождение в духе единой истинной и святой веры» (см. его «Начертание христианского нравоучения», Москва, 1891 г., стран. 354). Чтобы Б. было налицо, необходимы, следовательно, моменты: обладание «единой истинной и святой верой», с одной стороны, и, с другой, «постоянное, искреннее, полное и всестороннее» поступание «в» ее «духе», в смысле ее требований. В христианстве *первый момент* налицо: мы обладаем здесь той верой. «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне»... (Евр.1:1–

2). Благодаря этому обстоятельству, мы имеем необходимые и здравые представления о Троицином Боге, о мире и его истории, – в частности, о человеке и его судьбе с момента его создания Творцом, о неразумных тварях и всей вообще неразумной природе. Имея здоровое мировоззрение, мы знаем, во что и как веровать, чтоб вера наша была незыблемой и покоящейся не на фантастических вымыслах, а на действительно истинном основании. Всякую, сколько-нибудь несогласную с нашей, опирающуюся на божественном откровении, веру мы отвергаем, как ложную: истина – только одна. *Второй момент* – поступание в смысле «истинной» и «святой» веры, в «духе» ее требований – может быть и бывает налицо только в христианстве, как и рассмотренный первый. Христианство учит: *вера без дел мертва* (Иак.2:20, см. также под сл. Вера). Так и должно быть уже при первом взгляде на вопрос. В самом деле, если наша вера. – «единая истинная и святая», то уже элементарная справедливость требует, чтоб ее «дух», единственно только и признаваемый нами за нечто незыблемое, проводился нами и в самой жизнедеятельности нашей. Иное поведение наше уже не будет согласным с правдой, будет несправедливо, как опирающееся на лжи и фальши, а не на истинном основании.

В частности, если вера наша говорит, что всесовершенный Бог, создавший нас по Своей благодати, наделивший нас высокими качествами, ввел нас в райское жилище, а изгнанных отсюда за грех не оставил без Своей постоянной промыслительной помощи, пока, наконец, не спас нас от греха и его следствий – проклятия и смерти – искупительными заслугами Сына Своего, ради нас претерпевшего мучительнейшую и постыднейшую крестную смерть..., – то не единственно ли разумным и справедливым с нашей стороны будет поведение, преисполненное самой искренней, самой глубокой, на какую только мы способны, благодарной любви к нашему Богу? Если вера наша учит, что каждый из нас – носитель божественного *образа и подобия* (Быт.1:26,27), то не будет ли справедливо, чтоб мы любили в себе все, что есть в нас небесного, божественного, предпочтительно пред всем

низменным, земным и грубым, каково наше тело, созданное из земного праха (Быт.2:7) и в него разрешающееся (Быт.3:19)? Если вера наша говорит нам, что все мы – люди – братья и телесно, как происшедшие от одной первозданной супружеской четы, и духовно, как сделавшиеся, благодаря искупительным заслугам Спасителя, чадами Божиими (1Ин.3:2), то не справедливо ли будет нам относиться к другим людям, как к братьям, т. е. растворять эти наши отношения любовью (ср. Гал.5:14 и мног. друг. места)? Если вера наша учит, что нас ожидает за гробом бесконечная жизнь, то не справедливо ли будет, чтоб мы здесь к ней всячески готовились и проч.? Коротко сказать: будучи верующими, верующими в истинном смысле слова, мы по справедливости должны доказывать свою веру самой своей жизнедеятельностью, как кто из нас в состоянии достигать этого, соответственно нашим индивидуальным свойствам и особенностям, соответственно занимаемому нами положению в обществе и связанным с тем, т. е., положением, нашим обязанностям и т. д. Поступая подобным образом, мы будем благочестивы.

Отсюда нельзя не согласиться и с тем определением Б., какое делается о. И. Толмачевым (в его «Православном Собеседовательном Богословии или практической Гомилетике», т. II, Спб. 1898г., стр. 54–55): «христианское Б.», говорит он «состоит в» надлежащем «исполнении обязанностей того звания, какое возложено на нас Церковью и обществом», т. е., «исполнении добросовестном, с усердием и любовью, с постоянством и терпением, во славу Божию» или, – если воспользуемся словами преосвящ. Феофана, – в «исполнении постоянном, искреннем, полном и всестороннем» (ср. выше). Почему необходимо проведение в нашей жизни требований веры «постоянное»? Потому что иначе Б. наше окажется случайным и не проникающим нашего существа всецело, – следовательно, призрачным, чем-то по отношению к нашему внутреннему я внешним, а между тем истинное Б. должно быть не таково, оно должно раствориться в нашей духовной сущности. Почему, далее, «искреннее»? Потому что иначе было бы налицо Б. фарисейское, лицемерное и, следовательно,

безусловно фальшивое. Почему, наконец, «полное и всестороннее»? Потому что иначе Б. не достигнет надлежащего и желательного своего развития и осуществления. Таково то должно быть по своему существу наше поступание которое называется благочестивым, а источник его – внутреннее наше настроение – благочестием. Если последнее в сущности совпадает с идеалом христианской жизни, какой только достигим человеком, призванным к нему стремиться, то не удивительно, что, по слову св. Апостола, *быть благочестивым... – великое приобретение (1Тим.6:6), что благочестие, как имеющее обетование жизни настоящей и будущей, на все полезно (1Тим.4:8)*. Но столь важное настроение это и соответствующее ему поведение в тоже время и весьма трудно достижимо для христианина даже, а для нехристиан и совсем недоступно в более или менее надлежащем его виде. Не имея «истинной» и «святой веры», нехристиане уже по этому одному не могут «ходить в духе» ее, без чего о Б. не может быть и речи, по крайней мере, об истинном, о каком говорится в христианстве. А кроме того, у нехристианина, как невозрожденного в божественных христианских таинствах, нет налицо и сил, необходимых для проведения начал «святой веры» в жизнедеятельности, – для «хождения в духе» той «веры», для всецелого проникновения ее началами..., – если бы он как-либо и получил (что, однако, помимо божественного откровения, безусловно невозможно) правильное о ней представление. Другое положение – христианина, получающего в данном случае помощь свыше: «ибо, – говорит Апостол, – явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков, научающая нас, чтобы мы, отвергнув нечестие и мирские похоти, целомудренно, праведно и благочестиво жили в нынешнем веке» (Тит.2:11–12). – Христианское Б., таким образом, со стороны своего понятия и условий его осуществления в жизни, представляет собою явление, характерно отличающее христианина от всякого другого человека – не только язычника, но до известной степени и ветхозаветного иудея, не имевшего ни *такой* веры, какую

имеет христианин, ни помощницы в лице божественной
благодати, даруемой свыше только последнему...

А. Бронзов

Благочинные

Благочинные – помощники епископа в надзоре за церквами и духовенством вверенной ему епархии. Должность эта представляется в следующих видах:

I. *Благочинные приходских церквей.* Благочинные приходских церквей, органы надзора епархиальных архиереев за церквами и духовенством в округах епархии, заменили собою существовавших ранее поповских старост. Последние были, прежде всего, выборные депутаты духовенства для защиты обвиняемых представителей оного от произвола следователей и судей, а затем и надзиратели за церковным благочинием под контролем духовных управителей округов. Обязанность благочинных быть только надзирателями за церквами и духовенством округа и исполнителями непосредственных распоряжений епархиального начальства. Мысль эта, отличающая новую должность от прежней, подчеркнута в первом распоряжении об учреждении должности благочинных в 1721 году, именно в пункте 8 духовного регламента, о епископах. Цель их учреждения по этому пункту, на который ссылались последующие составители частных инструкций благочинным, надсматривать церковные непорядки, как бы духовным фискалам, и доносить епископу. В этом смысле определялись благочинные в последующее время и высшей духовной властью, например, в благочиннической инструкции 1775 года (благочинный есть избранная по изволению и усмотрению архиерейскому особа), в синодальном указе 5 августа 1820 года (благочинный – око архиереев во всех делах, касающихся церковного надзора) и в уставах духовных консисторий 1841 и 1883 года.

Об исполнении 8 пункта регламента последовало синодальное распоряжение 15 марта 1727 года, но новой должности надзирателей благочиния не было учреждено, по-видимому, ни в одной епархии. Существовавшие в С.-Петербургской епархии заказчики духовных дел по своим полномочиям, изложенным в составленной архимандритом

Трифиллием в 1721 году инструкции, имеют более сходства с духовными управителями округов XVII века, чем с последующими благочинными. По означенной инструкции заказчики являются не только надзирателями благочиния, но и следователями и судьями. Второе синодальное распоряжение об учреждении должности благочинных, собственно для петербургской епархии, состоялось 13 ноября 1735 года, причем духовному правлению предписано было составить и инструкцию благочинным, но последней составлено не было.

В 1737 году 14 ноября состоялось общее для всех епархий постановление Св. Синода, коим предписывалось всем епархиальным преосвященным определить, на точном основании п. 8 духовного регламента, к каждому десяти церквям благочинных, «как бы духовных фискалов», и об обязанностях их писать в преподаваемых им при назначении в должность инструкциях. На основании этого синодального распоряжения, во многих епархиях стали учреждаться новые благочиннические должности и составляться для них инструкции. Из таких инструкций известны: Харьковская 1750 года, Московская 1751 года (архиепископа Платона Малиновского), Воронежская 1745 года, тверских три: 1744, 1760 и 1764 года, последняя тверского епископа Гавриила Петрова, впоследствии митрополита Новгородского и С.-Петербургского.

Первая, общая для всех епархий, инструкция благочинному приходских церквей составлена была архиепископом Московским Платоном II (Левшиным). Инструкция эта скорее имеет сходство с инструкцией поповским старостам патриарха Адриана («Церк. Вед.» 1900 г. № 35, стр. 1395), чем с вышеперечисленными инструкциями. Напечатана она была по определению Св. Синода, от 24–28 августа 1775 года, и затем подтверждена к исполнению указами 24 марта 1799 года и 22 марта 1800 года. Вопрос о пересмотре означенной инструкции возбуждался в 1838 году, когда Святейший Синод, имея в виду «составить определительные для благочинных правила», циркулярным указом 2 июня предписал епархиальным архиереям доставить сведения о том, «какие предметы, сверх предписанных уже общих обязанностей для благочинных,

должны обращать на себя преимущественное их внимание по местным обстоятельствам епархий». Митрополит Московский Филарет поручил составить проект новой инструкции двум местным протоиереям, собственноручно исправил его и представил Св. Синоду. Проект этот отличается точностью в перечне главных предметов благочиннического надзора (благоустройство церквей, богослужение, благоповедение и благосостояние причта, церковное хозяйство, церковное письмоводство, надзор, отчетность и правила благочиния) и замечательной ясностью в изложении мыслей. Но в то время распоряжения об изменении инструкции 1775 года не последовало. Исправлена и дополнена была инструкция благочинным приходских церквей, по поручению Святейшего Синода в 1857 г., епископом симбирским Феодотием и в том же году, на основании синодального определения 7 марта, была напечатана и разослана при циркулярных указах епархиальным преосвященным для должного исполнения. Правила этой инструкции исполняются и в настоящее время, за исключением § 51, отмененного по определению Святейшего Синода 17 июля 1896 года.

Круг обязанностей благочинного довольно обширен. Он наблюдает за благоустройством церквей, содержанием в должной чистоте и порядке св. икон и церковных принадлежностей, за приобретением для церквей потребных богослужебных книг, а также книг, полезных для руководства священников и наставления прихожан, за содержанием в чистоте и порядке оград церковных и кладбищ, за построением новых церквей взамен ветхих или сгоревших (§§ 1–6 инстр.); следит за исправностью духовенства при исполнении своих обязанностей (10–14, 24), в частности – при совершении богослужения, крестных ходах, посещении прихожан с животворящим крестом в праздники Рождества Христова и в Светлую седмицу (20–22), при крещении (15), погребении умерших (16), исповеди (17), браках (18 и 19), а также за поведением священно и церковнослужителей, о чем и делает отметки в представляемых епархиальному начальству клировых ведомостях (44); наблюдает за миролюбивым отношением

между духовенством и прихожанами (25–29), ношением духовенством приличной их званию одежды (38), христианским воспитанием детей (37), имеет надзор за вдовыми священно и церковнослужителями, бесместными и заштатными (30, 32), увольняет в отпуск духовенство на короткий срок и в пределах епархии (31), следит за проповеднической деятельностью священников (23), исполняя иногда обязанности цензора проповедей, за совершением треб в чужом приходе в дозволенных случаях (41 и 42), свидетельствует метрические, обыскные и приходо-расходные книги, опись церковному имуществу, братскую тетрадь и состояние церковного архива (40), следит за обучением детей в церковно-приходских школах (48), дважды в год обзрывает церкви и отчеты об обзрении представляет епархиальному начальству (45–47), наблюдает за церковными старостами и правильным ведением церковного хозяйства (43); в случае смерти кого-либо из членов причта, перемещения или отдачи под суд, делает надлежащие распоряжения, присутствует при составлении описи имущества умершего (33–35), вводит в должность вновь назначенного (36), получает указы для объявления духовенству, отсылает в консисторию от церквей деньги и документы, составляет из некоторых приходских документов общие ведомости и доносит епархиальному архиерею о состоянии церквей и духовенства своего округа. Сверх сего, благочинным поручается иногда производство следствий и надзор за прибывающими в города и села монашествующими лицами для сбора пожертвований на монастыри и сборщиками на построение церквей.

По платоновской инструкции 1775 г., благочинным предоставлялось право разбора дел по взаимным жалобам между духовенством и прихожанами. Они могли разбирать маловажные дела, примирять (ссорящихся) и «в чем можно удовлетворить» (обиженных). За проступки благочинный мог налагать следующие взыскания в административном порядке: выговор, поклоны, штраф, удержание дохода и даже временное запрещение священнослужителей, в случае виновности их «в великих соблазнах и преступлениях», с немедленным донесением о сем епархиальному архиерею (§§ 51, 52 и 57).

Феодотиевская инструкция 1857 года ограничивает область административных взысканий, предоставленных благочинному, внушением и поклонами в церкви.

Основываясь на указанных §§ платоновской инструкции, епархиальные начальства предоставляли благочинным право разбирать некоторые дела. Так, по распоряжению преосвященного Московского 13 августа 1803 года, объявлено по епархии, что «благочинные могут принимать всякие представления, особливо в жалобах одних на других, и по оным рассматривая и словесно исследовав, стараться их примирить и тем дело кончить». В Воронежской епархии в 1808 году благочинные разбирали взаимные неудовольствия между членами причтов из-за раздела братских доходов. Духовенству Киевской епархии и благочинным подтверждено было в 1864 году, чтобы первое с своими жалобами по взаимным распрям, обидам и оскорблениям обращалось к благочинным, а последние, по силе данной им инструкции, разбирали и решали оные на законном основании с своими помощниками и депутатами. Недовольные могли жаловаться на решение епархиальному начальству под опасением, однако, в случае несправедливости жалобы, усиленной меры наказания за напрасное утруждение начальства. Оренбургское епархиальное начальство, напоминая в 1874 году духовенству § 57 платоновской инструкции благочинным, перечисляет те тяжёлые дела, которые должны быть разбираемы благочинным и улаживаемы им одним без участия епархиального начальства, а именно: жалобы за небрежность по должности, самовольные непродолжительные отлучки из прихода, неприличие в обращении, грубость, ослушание по должности, за притеснение не относящимися к служебным обязанностям требованиями; споры между членами причтов по разделу братских доходов или штатного жалованья и по неправильному занятию церковной земли или церковного дома, или пользованию недвижимой собственностью; жалобы на соседние причты за вмешательство в требоисправления чужого прихода; жалобы прихожан на неисправность членов причта в совершении богослужения и треб, если эти недостатки начали обнаруживаться в недавнее

время и могут быть исправлены без формального следствия и суда; вообще жалобы на проступки духовных лиц против должности, благочиния и благоповедения, не требующие формального исследования и за которые, по закону, определяются замечания, внушения и выговоры без внесения в послужной список; просьбы о вознаграждении за ущербы и убытки; жалобы о неуплате бесспорных долгов и нарушении бесспорных обязательств на сумму до 100 рублей и иски о личных обидах и оскорблениях, не соединенных с проступками, противными достоинству духовного сана и которые, по закону, могут быть прекращаемы взаимным примирением. И только, в случае недействительности всех усилий благочинного к примирению тяжущихся и в случае обжалования его действий, допускается переносить дело в консисторию.

В доказательство плодотворного значения примирительной деятельности благочинных указывают в печати на случай из сороковых годов. Из округа одного благочинного совсем не доходило до преосвященного ни одного тяжёбного дела. «Отчего у тебя нет никогда дел»? – спрашивал его преосвященный. «Как не быть, есть, владыко святой», отвечал благочинный. «Отчего же ты не доводишь до меня?» – «Зачем же? – Они решаются миром и моей маленькой властью». – «Спасибо тебе», сказал преосвященный и поцеловал о. благочинного.

Вознаграждение за свой нелегкий труд благочинные получают от духовенства своего округа от 5 до 10 рублей с причта или общей суммой от 100 до 300 и даже до 500 рублей: в некоторых же епархиях, не получая определенного вознаграждения, довольствуются добровольными приношениями, что нередко подает повод к злоупотреблениям.

До 60-х годов настоящего столетия должность благочинных, за немногими исключениями, замещалась лицами по непосредственному усмотрению епархиального начальства, после 60-х годов и в эти годы во многих епархиях дозволено было духовенству самому избирать себе благочинных. Но дозволение это, как не соответствующее основной мысли учреждения благочиннической должности и несогласное с

законом, отменено было синодальным указом 5 апреля 1881 года, причем предписано было назначать благочинных по личному внимательному архипастырскому выбору. По мысли, изложенной в записке митрополита Московского Филарета, благочинный есть доверенное лицо епархиального архиерея, и странно было бы начальнику иметь доверенным лицом не того, кому он доверяет, а того, кому доверяют другие. Ссылка на поповских старост в защиту выборов благочинных не может иметь значения, так как старосты были депутатами от духовенства для защиты оного от произвола следователей и судей. В настоящее время поповских старост заменяют выборные депутаты от духовенства, состоящие членами благочиннических советов, в составе коих сказалась древняя мысль Стоглава об устройстве судебных учреждений в округах епархии из представителя епархиальной власти, по назначению оной, и двух или более депутатов, избранных духовенством округа.

Материалами для исследования о благочинных могут быть дела архивов синодального и духовных консисторий, описания епархий, напр., С.-Петербургской, Московской (Н. Розанова), Харьковской и многочисленные заметки в богословских, журналах и епархиальных ведомостях.

II. *Благочинные старшие* – так именовались лица духовного сана, уполномоченные от епархиального начальства для надзора за исполнением благочинными приходских церквей своих служебных обязанностей.

Необходимость такого надзора создавалась еще в 1551 году, когда на поповских старост возложена была обязанность наблюдать за церквами и причтами вверенных им округов. Одновременно с тем, Стоглавом было предписано градским протоиереям, архимандритам и игуменам иметь наблюдение за исполнением поповскими старостами своих обязанностей, а равно за поведением священнослужителей, вверенных надзору старост. Строй, предписанный Стоглавом, первоначально применен был в Москве, где за благочинием при богослужении и поведением духовенства должны были следить поповские старосты под наблюдением протоиереев. В 1594 году и 1604

подтверждено было протоиереям о строгом надзоре за поповскими старостами. Порядок этот сохранялся во все то время, когда светские архиерейские чиновники-десятильники вершили суд на десятильничьих дворах и производили следствия; с заменою же десятильников с 1675 года духовными управителями округов, надзор за церквами и духовенством сосредоточился у них и поповских старост. По всем наказам того времени, включая сюда и инструкцию патриарха Адриана, означенный надзор поручался управителям или заказчикам и поповскими старостам, тем и другим вместе, и первые, помимо общего надзора за духовенством, в частности, наблюдали и за точным исполнением старостами своих обязанностей. Контроль этот облегчался тем, что старосты присутствовали в духовных правлениях и, таким образом, находились под постоянным и непосредственным надзором заказчиков.

Около половины XVIII века, когда стала вводиться новая, по мысли регламента, должность благочинного приходских церквей – ближайших доверенных лиц епархиального архиерея и постепенно стала вытеснять установленную Стоглавом и подтвержденную патриаршими наказами должность поповского старосты, духовные правления потеряли свои права по надзору за духовенством, а вместе с тем и за поповскими старостами и остались собственно судебными учреждениями, хотя их постановления обыкновенно перерешались духовными консисториями. Благочинные стали самостоятельными надзирателями за церквами и духовенством, подчиненными непосредственно епархиальному начальству, в делопроизводстве духовных правлений они никакого участия не принимали. Отдаленность благочинных от епархиального архиерея и отсутствие ближайшего надзора подавали повод к злоупотреблениям со стороны благочинных и вызывали жалобы на неправильные их действия. На этот непорядок обращали внимание епархиальные архиереи и старались его устранить. В Костромской епархии преосвященный Симон в 1774 году сделал распоряжение о подчинении благочинных городским протоиереям или настоятелям монастырей, поименованным в указе консистории «Надзирателями за надзирателями

благочиния». Протоиереи и настоятели имели право делать внушения и наставления благочинным, ревизовать благочиннические округа, в случае полученных сведений о неисправности благочинных, рассматривать и разрешать дела, кои почему-либо не мог разрешить благочинный и ежегодно представляли преосвященному отчет о таком или другом исполнении благочинными уезда своих благочиннических и пастырских обязанностей.

В других епархиях в начале XIX века надзор за благочинными и подведомственным им духовенством иногда поручался членам духовных консисторий, по одному на уезд, с правом производства ревизий в благочиннических округах, иногда членам духовных правлений с теми же полномочиями. В малороссийских епархиях благочинные обыкновенно были подчинены контролю уездных протоиереев. В Кишиневской епархии, со времени учреждения в 1813 г., по всей области назначены были благочинные, находившиеся в непосредственном отношении к епархиальному начальству. Митрополит экзарх Гавриил, обратив внимание на отсутствие за ними надзора, учредил по всем уездным городам должности уездных протоиереев, которым и подчинил благочинных. В 1834 г. этот порядок церковного управления в округах епархии утвержден был Святейшим Синодом, причем было предписано, по несоответствию названия уездных начальников уездными протоиереями с отправляемой ими должностью, впредь именовать их старшими благочинными. В 1836 г. составлена была и утверждена Святейшим Синодом инструкция старшим благочинным.

По правилам этой инструкции епархиальное начальство управляет духовенством чрез местных благочинных, имеющих в ведении своем от 10 до 15 церквей; самые же благочинные подчиняются старшему в уезде благочинному, избираемому консисторией из достойных протоиереев или священников и утверждаемому епархиальным архиереем. Старшие благочинные обязаны были объявлять чрез благочинных духовенству распоряжения епархиального начальства, производить следствия, доставлять месячные ведомости в

консисторию об исполненных и неисполненных указах, свидетельствовать и доставлять в консисторию метрические книги с экстрактом из них, также исповедные росписи, клировые ведомости с отметками поведения благочинных, приходо-расходные книги с генеральной ведомостью о приходе, расходе и остатке церковных сумм, рассылать печатные бланки и доставлять в консисторию полученные за них деньги и особые сборы в той области – поклонные (на архиерейский дом) и школьные. Затем старший благочинный выдает для церквей обыскные и приходо-расходные книги; в случае совершившейся в церкви кражи, доносит о том епархиальному и гражданскому начальству; следит, чтобы получившие книгу для сбора пожертвований на церковь собирали сами, а не передавали другим и в своей только епархии, поверяет собранные суммы; осматривает паспорта у священно- и церковнослужителей и монахов, особенно у прибывших из-за границы и о причинах их прибытия доносит епархиальному начальству.

Должность старших благочинных просуществовала в Кишиневской епархии до 1859 года. В этом году преосвященный Кишиневский в рапорте Святейшему Синоду объяснил, что должность эта, с изданием устава духовных консисторий 1841 года и благочиннической инструкции 1857 года, оказывается излишней, так как дела, подлежащие ведению старших благочинных, по означенным уставу и инструкции, распределены между консисторией и частными благочинными. Ввиду этого Святейший Синод, по определению 14 января – 6 февраля 1859 года, должность старших благочинных в Кишиневской епархии упразднил, предписав епархиальному начальству действовать на духовенство чрез местных, так именуемых, частных благочинных.

Но и после того мысль о необходимости подчинить благочинных надзору особых доверенных от начальства лиц не оставляла епархиальных архиереев. Преосвященный Казанский Антоний в начале 1867 года сделал распоряжение о подчинении сельских благочинных протоиереям уездных городов так, чтобы они, сверх градских церквей, состоящих под их ведением, причислили к себе те из сельских церквей своего уезда, где

священники – благочинные. Преосвященный Владимирский Антоний в том же году, признавая необходимым иметь власть в уезде, соответствующую светским уездным присутственным местам и уездным начальникам, а также для надзора за благочинными и прибывающим в уездные города духовенством, восстановил должность старших благочинных, возложив исполнение оной на уездных протоиереев, а где их нет, – на старших священников. Для руководства старших благочинных составлена была инструкция. По правилам этой инструкции старший благочинный сносится с светскими уездными городскими учреждениями, наблюдает за благочинием при совершении богослужений в городе, за порядком при крестных ходах, производит расследование не порядков в различных благочиннических округах, разъясняет благочинным недоумения по должности, разбирает не удовольствия между благочинными и духовенством, а также дела по взаимным жалобам между членами причтов, почему-либо не разрешенные благочинным, по жалобам прихожан на причты, по долговым претензиям. Разбирательство дел старший благочинный производит при двух или трех священниках, им приглашенных, и имеет право налагать на виновных штраф в дозволенной мере. Недовольные решением старшего благочинного могут подавать жалобу в консисторию не позже, как в шестинедельный срок со дня подписания решения. В случае смерти кого-либо из благочинных, если нет у него помощника, старший благочинный поручает должность другому впредь до распоряжения, доносит епархиальному архиерею об особенно важных случаях в своей деятельности, делает распоряжения об открытии молений в некоторых или во всех церквях уезда при особых обстоятельствах в народной жизни – повальных болезнях, засухе, безведрии и т. п. Для совещания по делам, касающимся пастырского служения, взаимных отношений между членами причтов и отношений между духовенством и прихожанами, старший благочинный может составлять собрания городских и ближайших сельских священников и местного благочинного, на этих собраниях предоставляется решать спорные и тяжёлые дела пожеланию обеих сторон.

После 1867 года контроль за действиями благочинных в различных епархиях поручался или благочинническим съездам (собраниям духовенства благочиннического округа) с правом обсуждать заявления о незаконных действиях благочинного, недоразумениях, возникших между ним и членами причтов, и разрешать недоумения по благочиннической должности, или благочинническим советам с правом поверять аттестации, поставленные благочинным духовенству в клировых ведомостях, или окружным училищным съездам с правом проверки отчетов благочинного в получаемых им денежных суммах. Существенное неудобство такого контроля заключается в том, что своего начальника поверяют подчиненные ему лица, коим он выставляет те или другие отметки по поведению в клировых ведомостях. В некоторых епархиях в настоящее время настоятели соборов в уездных городах, состоя благочинными городских церквей, имеют в то же время надзор и за теми церквами в уезде, настоятелями коих состоят благочинные; в других же епархиях особых надзирателей за благочинными не установлено.

Материалами для составления настоящего очерка служили дела архива Св. Синода, отчеты о состоянии епархий и заметки в епархиальных ведомостях.

III. *Благочинные монастырей.* Для надзора за настоятелями монастырей и вверенною им братией епархиальные архиереи в древнее время пользовались теми же органами церковного управления и суда в округах епархии, какие установлены были и для белого духовенства. В период подчинения округов светским архиерейским чиновникам – десятильникам, последние не только были следователями и судьями виновных в предосудительных поступках монашествующих лиц, но наблюдали и за внутренней жизнью братии в стенах обители. *«И здесе нам сказывали наши устюжские десятинники»*, говорится в одной архиерейской грамоте 1545 года, *«что де и вы, устюжские игумены – о церкви Божии и о церковном пении и о построении и о учреждении св. икон леность и небрежение имеет»*.

По постановлениям Стоглава десятильники остались только судьями монашествующих по гражданским и уголовным делам и следователями по делам духовным, но надзор собственно за жизнь и деятельность братии обителей сосредоточился у поповских старост под контролем протоиереев и архимандритов. Не изменился этот порядок и после 1675 года, когда последние стали управителями духовных дел в округах епархии или заказчиками. В инструкциях заказчикам, включая сюда и инструкцию патриарха Адриана, обыкновенно, обоим вместе, т. е., заказчику и поповскому старосте, предписывалось наблюдать, чтобы монахи и монахини не жили в мирских домах и чтобы при мирских церквях монахи не служили. Разумеется, самое устройство внутренней жизни в обителях и ближайший надзор всегда и всецело принадлежали настоятелю, а внешний надзор за поведением иноков и, главным образом, вне монастырских стен принадлежал старостам и заказчикам или духовным правлениям, в состав которых входили те и другие.

С учреждением по Регламенту в 1721 году должности благочинных приходских церквей, первоначально имелось в виду поручить им и надзор за монашествующими, выходящими из обителей в города и села, о чем упоминается и в одной частной благочиннической инструкции 1744 года, но в печатной инструкции благочинным 1775 года уже ни слова не говорится о монашествующих. Тем не менее, частными распоряжениями епархиальных начальств и до сего времени поручается благочинным приходских церквей иметь надзор за прибывающими в города и села по нуждам обителей для сбора пожертвований монашествующими лицами.

Вопрос об учреждении особой должности благочинных монастырей возбужден был в Святейшем Синоде в 1799 году. В этом году синодальным циркулярным указом 24 марта предписано было епархиальным преосвященным обратить внимание на строгое исполнение настоятелями монастырей своих обязанностей по управлению обителями. Они должны были заботиться об удалении соблазнов, о монастырском хозяйстве, о введении общей трапезы, о чистоте в церквях, братских келлиях, о простоте в одежде иноков и мерах к

исправлению посылаемых в монастырь на епитимию преступников. «Для лучшего же в сем успеха нужно преосвященным определить из настоятелей за монастырями благочинных и снабдить их потребною инструкциею с тем, чтобы они могли разбирать и случающиеся в монастырях распри, поступая на основании 52 п. благочиннической инструкции», изд. 1775 года, т. е., такие дела, которые могли быть прекращены примирением или исправлены домашними мерами. О более важных проступках благочинные обязаны были доносить епархиальному начальству. Из частных инструкций известна, например, «инструкция из Кишиневской Экзаршеской дикастерии благочинному Сорокского цынута (округа) игумену Онисифору», от 30 декабря 1812 года. По правилам этой инструкции благочинный монастырей обязан был следить, чтобы во вверенных его смотрению обителях принимали в послушники лиц, имеющих надлежащие удостоверения об их звании и свободе от податей и повинностей, и с ведома епархиального начальства, постригали в монашество только лиц, признанных достойными настоятелем и собором братии, по истечении установленного срока искуса и с разрешения дикастерии, чтобы монашествующие не скитались в миру без благословной вины и увольнительного свидетельства от начальства, и затем благочинные наблюдали за устройством внутренней жизни в обителях согласно с монастырским уставом.

Первая общая для всех обителей инструкция благочинным монастырей напечатана была по распоряжению Св. Синода 16-23 мая 1828 года и разослана к епархиальным преосвященным при синодальном циркулярном указе от 9 июля того же года для должного исполнения. — По этой инструкции благочинные монастырей избираются епархиальными архиереями по одному и более на каждую епархию из монастырских настоятелей дознанной способности и испытанного поведения для надзора за богослужением, благочинием, нравственностью и хозяйством в обителях. Они наблюдают, чтобы богослужение совершалось по уставу, неспешно, с сохранением простых древних напевов; следят за неопустительным посещением братией богослужений, за благочинием в монастырях, установленным древними

монастырскими правилами, регламентом и уставом обителей, сюда относятся: предписания о послушании настоятелю, руководительстве старцев, простоте в одежде и устройстве жилищ, общей трапезе, монастырском безмолвии, редких отлучках из обители, приеме посторонних, чтении книг, рукоделье, расходовании денег и посещении настоятелем келлий. Благодичный наблюдает за правильным ведением прихода-расходных книг, хранением денег, заготовлением хозяйственных припасов, содержанием зданий и за отдачей оброчных статей. Благодичный посещает монастыри один или два раза в год, по надобности и чаще, в случае неурядиц производит дознания. Монахи и послушники, прибывающие в город, где живет благодичный, обязаны являться к нему и объяснять причину прибытия, где остановились и долго ли пробудут. При обзрении обителей благодичный имеет право все осматривать и во всем требовать отчета и объяснения. Он может делать настоятелю наставления наедине и в присутствии братии, разбирать распри и проступки братии, налагая, с согласия настоятеля, на виновных епитимию.

Надзор за женскими монастырями, на тех же основаниях, поручается или благодичному мужских монастырей, или смотрительнице благочиния из игумений, а также старших сестер монастыря, где он один. При этом особое внимание обращается на учреждение общих трапез, воспрещается носить светскую одежду, иметь прислугу другого пола и требуется, чтобы вступающие в монастырь оставляли все обычаи светской жизни, не сообразные с простотой, безмолвием и смирением, свойственными жизни монастырской.

В 1850 году инструкция эта, вместе с правилами из действующих постановлении относительно отпуска монахов из монастырей и проживания их на подворьях, представлена была, во исполнение Высочайшей воли, Обер-Прокурором Св. Синода Государю Императору, и Его Величеству благоугодно было Высочайше отозваться, что «Правила очень хороши и положительны, но небрежно исполняются», и затем Высочайше повелеть «наистрожайше подтвердить, чтобы отнюдь и нигде не были нарушаемы под ответственностью епархиальных

архиереев». В виду сего, Св. Синод указом 5 июля предписал последним принять меры к усугублению надзора над монашествующими. Инструкция благочинному монастырей напечатана вторым изданием в 1885 году.

Помимо благочинных монастырей, в обителях некоторых епархий назначаются для ближайшего и неусыпного за братией надзора особые благочинные из старшей братии, самые опытные и благоразумные, с правом наблюдать за поведением монашествующих в келлиях, в церкви и во всем монастырском житии и доносить о своих наблюдениях настоятелю.

В. Самуилов

Благочиннические съезды

Благочиннические съезды – собрания духовенства известного благочиннического округа, главным образом, для совещания по делам пастырского служения.

Первые сведения о таковых съездах относятся к Минской епархии. Архиепископ Минский Михаил (1848–1868) в послании духовенству 15 августа 1865 года замечает, что в здешней стране на его памяти существовало общение духовенства под названием благочиннических собраний или собориков. На этих собориках, как видно, напр. из постановлений соборика Брагинского благочиния в 1863 году, духовенство, под председательством местного благочинного, совещалось о мерах к охранению православия от католической пропаганды, о распространении грамотности в народе, о воскресных и праздничных беседах с прихожанами, – словом обо всем том, что должно составлять предмет особых забот пастыря вообще и в частности в данное время, имело также попечение о согласной жизни между: членами причтов и об исправлении их недостатков, примиряя тут же на собрании враждующих и вразумляя неисправных. Несомненная польза подобных совещаний для пастырского дела побудили духовенство просить чрез благочинных преосвященного Минского о дозволении возобновить соборики, существовавшие ранее и затем прекратившиеся. Преосвященный Михаил, вполне сочувствуя желанию духовенства и лично убежденный в важном значении духовного общения между пастырями, благословил в вышеупомянутом послании всех благочинных приступить к учреждению собраний подведомого им духовенства, причем точно указал и программу занятий на этих собраниях.

В Орловской епархии первое собрание духовенства состоялось в уездном городе Карачеве 22 июля 1864 года. Здесь составлены были правила для последующих собраний, названных «духовными собеседованиями». По этим правилам каждый член собрания должен был принимать живое и деятельное участие в собеседованиях, возбуждать и разрешать

вопросы, прямо или косвенно касающиеся церкви, духовенства и прихожан. В самарской епархии правила для съездов утверждены были местным преосвященным 19 сентября 1867 года и затем в следующем году приняты были в руководство по калужской епархии. Известны съезды в Саратовской, Нижегородской, Казанской, Донской, Литовской, Рязанской, Екатеринославской и других епархиях. С изданием духовно-училищных уставов 14 мая 1867 года Побуждением к собраниям духовенства в благочиннических округах стал и выбор депутатов на училищные окружные и епархиальные съезды духовенства.

Многосложная и нелегкая деятельность приходского пастыря всегда вызывала и вызывает множество вопросов и, в большей части случаев, весьма важных, требующих самого тщательного, совместного и дружеского обсуждения. Поэтому и круг предметов для занятий на благочиннических съездах был обширен. Особое внимание на многих благочиннических съездах обращалось на развитие проповеднической деятельности священников. Так, на одном собрании вменено было каждому священнику округа в обязанность произносить поучения в воскресные и праздничные дни на понятном для простолюдина языке, обращать внимание на точное и разумное изучение прихожанами молитв; на собраниях других епархий совещались о выборе слов, бесед и поучений, наиболее доступных пониманию народа и заслушивали отчет цензора проповедей о состоянии проповеднического дела в округе. Немало полезных постановлений съездов сделано относительно усиления пастырской просветительной деятельности духовенства, а именно: об открытии церковно-приходских школ, воскресных школ, об изыскании средств на школьное дело, о способах внятного для народа учительства, об учреждении благочиннических и приходских библиотек, выборе книг для них и порядке раздачи книг для чтения прихожанам. На собраниях обсуждали меры к охранению православия от пропаганды неправославных обществ, к просвещению светом православия раскольников, иноверцев и христиан не православных, живущих в округе, и к искоренению

суеверий, предрассудков и вредных обычаев, существующих в приходах. На одном съезде вологодской епархии положено было всем священникам записывать встречающиеся в народе такие явления и записки свои представлять на обсуждение съезда для изыскания более верных средств к их искоренению. На другом съезде в Казанской епархии принято было заявление о том, чтобы благочинный, при обозрении церквей своего округа, входил с прихожанами в собеседования, которые и прихожанам могли бы доставлять значительную пользу и самим благочинным открывали бы возможность получать верные сведения о нравственном состоянии прихода. – Пастырям церкви уяснялась на собраниях обязанность благоговейного совершения богослужений и святых таинств, доброго христианского поведения и точного исполнения всех постановлений православной церкви, дабы тем самым подать живой пример прихожанам; диаконам и причетникам внушалось, дабы они старались образовать себя чрез чтение книг и занятия в сельской школе, жить миролюбиво с прихожанами и с священниками, не осуждать и не перетолковывать их действий, а также своих товарищей по службе, особенно пред прихожанами, не вдаваться в дела, не относящиеся к прямой их обязанности, и ничего не начинать без совета и руководства своих духовных отцов. Собрания имели попечение о благолепии храмов Божиих, о хранении церковной собственности, сбережении в целости, порядке и чистоте причтовых домов и строений, изыскании местных способов к обеспечению духовенства; заботились о вдовах, сиротах и заштатном духовенстве, избирая первым и вторым опекунов и поверяя опекунские действия; рассматривали списки лиц, нуждающихся в пособии; совещались об усилении средств эмеритальной кассы, об устройстве и должном направлении деятельности церковноприходских попечительств и благотворительных заведений в приходах. – На обязанности съездов было разрешение спорных вопросов, встречающихся в служебной деятельности священников, недоумений по благочиннической должности, суждение о недоразумениях, возникающих между причтами и благочинным, назначение ему и другим

должностным лицам благочиния жалованья или пособия, избрание некоторых должностных лиц округа и депутатов на училищный и общепархиальный съезды.

Кроме духовных совещаний по различным предметам пастырского служения, съезды обязывались иметь особую заботу о христианском поведении пастырей округа и ревностном исполнении ими своих служебных обязанностей. В связи с этим, съездам предоставлены были значительные права и полномочия, а именно: суждение по заявлениям благочинного и других присутствующих на съезде о проступках, опущении но должности и нравственных недостатках замеченных духовных лиц округа, а равно и о лицах, отличающихся примерным исполнением своих обязанностей и нравственною жизнью; руководство неопытных священников; представление лиц, загладивших свои прежние проступки, к награждению нечислительности судимости препятствием к получению наград. Съезды разбирали разные неудовольствия между членами причтов, стараясь примирить враждующих; делали внушения и братские вразумления замечаемым в неисправном поведении и таковом же исполнении своих обязанностей; входили в суждение по жалобам прихожан на причты, священников на причты, и причтов на своих священников. Помимо внушений, замечаний и выговоров, съезды уполномочивались в некоторых епархиях налагать на виновных штраф от 25 коп. до 5 рублей, особенно за проступки духовных лиц, явно нарушающих благочиние во время совершения богослужений и за нетрезвость при отправлении своих обязанностей. Виновных в нарушении благочиния при богослужении во второй раз и в нетрезвости в третий раз собрание просило епархиального архиерея переместить в другой благочиннический округ. – Разбор дел по маловажным проступкам с учреждением благочиннических советов, передан был в сии последние, и предметами занятий на съездах остались духовные совещания по различным вопросам, касающимся быта духовенства и его пастырского служения. Отношение между советами и съездами в некоторых епархиях выразилось в следующем. Благочиннический совет обсуждает донесения благочинного и

его помощника о встречаемых ими при обзоре церквей беспорядках и небрежении в содержании церквей с их принадлежностями в том только случае, если эти беспорядки замечены в одной или немногих церквях, если же эти недостатки – общие в округе, то для принятия общих мер к их устранению дело передавалось на обсуждение благотворительных съездов. В некоторых епархиях съезды рассматривали делопроизводство благотворительных советов, в случае жалоб на неправильное решение или постановление, и, при несогласии с решением совета, представляли о том чрез местного благотворительного епархиального архиерея, также обсуждали отчеты благотворительных советов за истекший год.

Существенным недостатком съездов, на который имеются указания в печати, было допущение на некоторых съездах неуместных словопрений о посторонних, не относящихся к делу предметах, и случай оскорбительных выходок со стороны одних членов съезда по отношению к другим. Но этот недостаток, при предварительном извещении членов причта о тех предметах, о коих предположено рассуждать на съезде, и надлежащем руководстве со стороны местного благотворительного, легко можно устранить; при правильной же постановке съездов, они могут быть весьма полезными органами епархиального архиерея в деле церковного управления в округах епархии.

Материалами для настоящего очерка служили отчеты о состоянии епархий, Епархиальные Ведомости и Отчеты Обер-Прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания.

В. Самуилов

Благочиннические советы

Благочиннические советы – учреждения в округах епархии, в составе двух и более членов, избранных духовенством, и председательствующего местного благочинного, для рассмотрения взаимных неудовольствий между членами причтов, жалоб прихожан на духовенство и некоторых проступков духовных лиц против должности, благочиния и благоповедения.

Учреждения эти обязаны своим возникновением епархиальной власти, а потому существование их, как института, не получившего утверждения в законодательном порядке, не обеспечено твердыми законными основаниями. Единственным основанием нрав и обязанностей благочиннических советов, на которое ссылались первые составители инструкций советам, были правила Платоновской инструкции благочинным, но там имелись в виду лица, а не учреждения. Тем не менее в основе инструкций благочинническим советам несомненно были означенные правила. По §§ 51, 52 и 57 Платоновской инструкции 1775 года, благочинный мог разбирать дела по жалобам прихожан на причты и обратно с правом наложения на виновных духовных лиц взысканий, указанных выше в очерке «благочинные приходских церквей». Право это в последующее время подтверждалось епархиальными начальствами. Впоследствии, напр., в Киевской епархии в 1864 году, дабы придать решениям благочинных большую авторитетность и отнять у спорящих возможность нареканий на эти решения, дозволялось спорящим сторонам избирать своих депутатов для участия в благочинническом суде. Вот собственно история образования благочиннических советов.

Первое предписание епархиального начальства об учреждении советов заключается в послании Минского архиепископа Михаила 15 августа 1865 года, в коем была начертана программа занятий духовенства известного благочиннического округа на собориках. По этой программе на

само духовенство возлагалась обязанность примирять враждующих членов причта между собою и исправлять слабости и пороки сослуживцев. С этою целью духовенство, при открытии соборика, избирало двух всеми уважаемых священников в старейшие, которые, вместе с благочинным, рассматривали дела по жалобам членов причта друг на друга и заявления о проступках духовных лиц. Здесь уже определен состав и круг деятельности последующих благочиннических советов, но не было составлено инструкции и не дано наименования, присвоенного потом советам. Первая инструкция была составлена одним из благочинных Харьковской епархии протоиереем Шероцким, исправлена местной духовной консисторией и утверждена архиепископом Харьковским Макарием 30 октября 1867 года. Сам протоиерей Шероцкий назвал совет комиссией местного окружного благочиннического суда, а консистория переименовала комиссию в окружной благочиннический совет. Затем, 22 января 1868 года утверждены были правила для благочиннических советов Киевской епархии, составленные по мысли и распоряжению митрополита Арсения и согласно с отзывами местных благочинных, для скорого и добросовестного разбирательства спорных дел, возникающих между членами причта известного благочиннического округа и неукоснительного удовлетворения спорящих, для немедленного прекращения злоупотреблений по службе, возникающих между членами причтов, а равно для разбирательства дел по поручениям епархиального начальства. В том же и следующих годах благочиннические советы получили широкое распространение в других епархиях и в 1883 году существовали почти во всех епархиях. В настоящее время советы сохраняются в большей части епархий.

В состав благочиннических советов обыкновенно входили – благочинный в качестве председателя совета и два или более избранных духовенством священника. На случай отвода одного из членов совета какой-либо спорящей стороной или на случай болезни, в некоторых епархиях духовенство избирало особое лицо в звании заместителя члена совета, в других епархиях спорящим сторонам дозволялось избирать своих депутатов,

участвовавших только в разборе их дела. Вообще состав советов из представителя епархиальной власти и депутатов от духовенства напоминает десятильничьи дворы, переименованные потом в духовные правления, в составе представителя епархиальной власти десятильника, а с 1675 года управителя духовных дел или заказчика и выборных депутатов от духовенства – поповских старост. – Избирались члены советов духовенством на срок от трех до пяти лет. Собирались советы по мере действительной надобности, руководствуясь в своей деятельности действующими по духовному ведомству законами и в потребных случаях гражданскими постановлениями, но главным образом внушениями совести и местными обычаями, получившими одобрение епархиального начальства. Правила для советов различных епархий, в большей части оных, имеют в основе правила, составленные литовской духовной консисторией в 1870 году, применительно к составленным ранее Харьковской и Киевской инструкциям, и исправленные в 1874 году. В некоторых епархиях принята была с незначительными изменениями Киевская инструкция.

Главным предметом занятий благочинических советов, по цели их учреждения, было рассмотрение взаимных неудовольствий между членами причтов и жалоб прихожан на местное духовенство. Сюда относятся: жалобы священников на диаконов и причетников за проступки по должности, самовольные отлучки, грубость в обращении, и диаконов и причетников на священника за притеснение не относящимися к служебным обязанностям требованиями; споры между членами причтов по разделу доходов, церковной земли, пользованию церковным домом и вообще движимой и недвижимой собственностью; ссоры и распри, возникающие между семействами причтов; жалобы на соседние причты за вмешательство в требоисправления чужого прихода; жалобы прихожан на неисправность членов причта в совершении богослужения и треб; некоторые проступки духовных лиц против должности, благочиния и благоповедения, которые могли быть разрешены административным порядком; просьбы о

вознаграждении за ущербы и убытки и некоторые иски о личных обидах и оскорблениях.

Помимо исполнения главной обязанности, епархиальные начальства возлагали на советы и другие занятия, а именно: отмечать поведение духовных лиц по клировым ведомостям, или же только поверять отметки, выставленные благочинным, представлять к наградам духовных лиц, церковных старост и жертвователей, разделять труды епархиального попечительства доставлением сведений о неимущих и нуждающихся и раздачей присылаемого из попечительства пособия; наблюдать, чтобы назначенное от церквей и причтов пособие на духовные училища и семинарию доставлялось сполна и своевременно и следить за устройством причтовых помещений, в качестве временных строительных комитетов.

Благочинническим советам предоставлено было право налагать административные взыскания, по существу те же, какие были предоставлены благочинным Платоновской инструкцией, а именно: удовлетворение обиженного восполнением его убытков, замечание, выговор, испрошение обидчиком прощения у обиженного и штраф, в размере от одного до трех рублей, в пользу бедных духовного звания. Все эти взыскания, за исключением штрафа, в сущности сводятся к тем полномочиям, какие даны советам в послании архиепископа Минского Михаила в 1865 году, – «прегрешающим исправление внушить, враждующих примирить». О виновных в известном проступке третий раз советы должны были доносить епархиальному архиерею. – Дела в советах возбуждались по словесным заявлениям благочинного о замеченных им, при обзрении церквей, непорядках и по словесным и письменным жалобам духовенства и прихожан, вносимым в совет. Разбор дел совершался словесно, без всякой формальности, в присутствии сторон, с отобранием, от кого следует, показаний. Дела решались по большинству голосов и потом записывались в особую книгу. – Чтобы устранить возможность пересмотра почти всех дел, решаемых советом, в духовных консисториях, как это было с делами, решаемыми в духовных правлениях, епархиальными начальствами точно был установлен порядок

обжалования советских решений. Решения совета были обязательны для лиц, которые изъявляют довольство решением совета, с подпиской о том. Таковые лица лишались права переносить потом дело в консисторию. Затем лишались права обжаловать решение те из спорящих сторон, которые избрали своих депутатов для участия в разборе их дела. Всем прочим дозволялось обжаловать решение совета в десятидневный, двухнедельный или месячный срок со дня объявления решения. Жалобы пропустивших срок не принимались епархиальным начальством к рассмотрению. Подавшим же заявление в срок объявлялось, что в случае, если их жалоба окажется неосновательной, они будут подвергнуты увеличению взыскания или двойной ответственности. Означенные меры, несомненно, приводили к цели, так как в некоторых епархиях большая часть дел разрешалась благочинническими советами без пересмотра их консисторией.

За весь 35-летний период своего существования (1865–1900) благочиннические советы имеют о себе только одобрительные отзывы. В отчетах о состоянии епархий, спустя незначительное время по учреждении советов, есть уже сведения о пользе приносимой советами, а именно – члены причтов начали лучше и вернее понимать свои взаимные отношения и оберегать себя от жалоб прихожан.

Епархиальные архиереи, по окончании 1868 отчетного года, высказывали надежду, что, с учреждением советов, примирительное и скорое на местах разбирательство спорящих и недовольных, в личном присутствии их самих, будет иметь гораздо более успеха, нежели разбирательство посредством переписки, усложненной большей частью посторонними, со стороны недовольных, обвинениями. В следующем отчетном году преосвященные свидетельствовали, что советы доставляют несомненную пользу примирительным, скорым и беспристрастным разбирательством споров и неудовольствий, способствуя введению и утверждению благоустройства в приходах и в среде причтов, а с другой стороны – облегчая епархиальное начальство разбором и отчасти решением значительного числа дел, неважных по существу, но много

обременяющих это начальство. По отчету о состоянии одной епархии за 1899 год, деятельность советов полезна в том отношении, что она освобождает епархиальное начальство от рассмотрения множества неотложных дел и весьма много содействует благоустройству отношений между членами причтов, а также между причтами и прихожанами, а как коллегиальное собрание придает особый авторитет постановлениям советов. Сходные по существу мысли повторяются во многих отчетах о состоянии епархий за все время существования в них советов.

Материалами для составления настоящего очерка служили отчеты о состоянии епархий, отчеты обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания и Епархиальные Ведомости.

В. Самуилов

Блаженны

Блаженны. – В богослужебных книгах именем «блаженны» называются, с одной стороны, евангельские стихи о блаженствах (Мф.5:3–12), а с другой, те песнопения, тропари, которые присоединяются к ним и поются на литургии во время малого входа. В этом последнем смысле чаще всего и употребляется слово «блаженны». Как часть литургии, они составляют третий из изобразительных антифонов и начинаются словами благоразумного разбойника: *«во царствии Твоем помяни нас, Господи»*. Блаженны в смысле тропарей заимствуются, по преимуществу, из 3 и 6 песни канона, и только в дни по празднист на блаженны поются все его песни по порядку, начиная с первой, так что в день отдания поется девятая песнь. Кроме литургия, блаженны входят еще в состав последования изобразительных. Составление стихов с именем блаженны усвояют песнописцу VIII в. Иоанну Дамаскину; ему принадлежит будто бы восемь таких стихов. Но о пении их на литургии не говорят не только древнейшие списки литургии, вроде Барберинова и Севастьяновского IX–XI в., но даже и такой сравнительно поздний, как Кriptoфeрратский XIII ст. И только в XV в. встречается указание на данный обычай. Так, в уставе божественной службы патриарха Филофея, по Ватиканскому списку XV в. или конца XIV, говорится, что по окончании второго антифона диакон входит в алтарь и стоит там, «певаемым блаженнам». В другом памятнике того же XV в. – «Псалтири с воследованием» по рукописи Московской Синод. Биб. № 408 – упоминаются «блаженны по вся дни 4-го гласа». Что касается обычая петь блаженны на последовании изобразительных, то прямое и ясное указание на него встречается в принадлежащей той же Биб. рукописи студийского устава XII ст. «В пяток первой недели великого поста, говорится в ней, по пении девятого часа и блаженн творят вечерню с литургией полной». Три столетиями позже о том же самом обычае свидетельствует Симеон Солунский.

А. Петровский

Блаженства

Блаженства евангельские, см. Заповеди о Блаженствах.

Блаженство

Блаженство (как «нравственное» понятие). Вопрос о сущности блаженства, рассматриваемого с нравственной стороны, издавна занимал собою умы моралистов-философов и решался ими разнообразно. Некоторым из них удалось в той или иной степени приблизиться к правильному пониманию дела, предлагаемому откровенною христианскою религиею. Однако ж, не озаренный евангельским светом, ум их не мог сам по себе достигнуть истины и в лучшем случае только блуждал около нее. Разумею воззрения Сократа, Платона, Аристотеля и стоиков (о них см. в соответствующих параграфах этого издания). Истина же в настоящем случае состоит в следующем. Назначение христианина, как и всякого человека, это – стремиться к воплощению в своей жизнедеятельности духа требований нравственного закона, – стремиться по мере своих сил к подражанию бесконечным совершенствам Небесного Отца: «будьте совершенны, говорит Господь, как совершен Отец ваш небесный» (Мф.5:48). В земных условиях своего существования человек, – даже и христианин, просвещенный небесной истиной и, следовательно, знающий тот путь, по какому надлежит ему идти, с одной стороны, и, с другой, поддерживаемый божественной благодатью, подкрепляющей его слабые силы, – решительно не в состоянии и приблизиться к этой своей цели; не будет в состоянии достигнуть ее он, конечно, и за гробом, так как конечное никогда не может вместить в себя то, что свойственно лишь бесконечному, ограниченное – того, что свойственно безграничному, несовершенное – того, что свойственно всесовершенному...; для человека и за гробом возможно будет лишь постепенное приближение к его идеалу, приближение, которое будет происходить на пространстве бесконечности. Достигая какой-либо цели в житейском быту, напр., оканчивая известную работу, стоившую нам больших трудов, мы испытываем в той или иной степени счастье, довольство, которое бывает тем большим, чем тяжелее была работа и чем желаннее данная

цель. То же самое надлежит сказать и о нашей нравственной, в частности, деятельности: по мере осуществления своего нравственного долга мы испытываем внутреннее радостное чувство, довольство самими собою, счастье, тем более сильное, чем больше было для нас в настоящем случае на пути препятствий и чем больших успехов мы здесь достигли. Даже более того: стремясь к какой-либо цели в житейском быту и совершая для этого те или другие поступки и чувствуя их целесообразность, мы испытываем известную степень довольства, счастья даже и от самого процесса нашей деятельности, долженствующего вести нас к предположенной нами цели, – и во время этого процесса. То же самое имеет смысл и в отношении к нашему нравственному поступанию: совершая нравственно-добрые поступки, мы испытываем внутреннее равновесие и довольство самими собою уже во время самой своей деятельности от сознания ее истинного смысла и значения: «исполнитель дела блаженн... в своем действовании» (Иак.1:25). Таким образом, из сказанного становится вполне ясным, в чем заключается сущность блаженства с истинно-нравственной точки зрения. С этой последней *«нравственное совершенство и блаженство суть неотделимые одно от другого состояния»* («Правосл.-христ. учение о нравственности» о. И. Л. Янышева; Москва, 1887 г., стр. 832). Параллельно и пропорционально усилению первого растет и второе, которое, помимо первого и безотносительно к нему безусловно немислимо, и наоборот: соответственно усилению первого, т. е., нравственного совершенства, второе, т. е., Б., выступает на сцену само собою с необходимостью, как неизбежно каждому предмету сопутствует его тень. Ведь «нравственное совершенство» (конечно, относительное; о безотносительном, как намечено выше, не может быть речи) состоит в равновесии внутренних – духовных сил и стремлений человека, в гармонии между ними, в соответствии поступания человека его – человека – назначению и пр. При наличности же всех этих моментов налицо и Б., как ими и только ими и создаваемое. Это – единственно правильный взгляд на Б. понимаемое в его нравственном значении и с его нравственной

стороны. О каком-либо корыстном элементе здесь нельзя и думать. Обещаемые в христианстве праведникам награды, а грешникам наказания, одним – блаженство, а другим мучения за гробом (Мф.25) имеют в виду у себя лишь «нравственно-несовершенных» и рассчитаны на то исключительно, чтоб сильнее побудить этих, как еще не сознающих вполне всей высоты и всего значения нравственных заповедей христианских, отклоняться в сторону от соблазнительных греховных влечений и, предпочтительно пред последними, избирать хотя и трудные для их осуществления, но зато плодотворные дела добродетели. Это – «побуждения», понятные в отношении к указанного рода людям, но, однако, с христианской точки зрения, «низшие и не строго нравственные» (о. И. Л. Янышева ор. cit. стр. 332) и в приложении к истинному понятию Б., указанному нами выше, не имеют значения, как чуждые ему, слагающемуся из других моментов.

А. Бронзов

Бландина

Бландина – мученица, потерпевшая мученическую кончину во время гонения на христиан при Марке Аврелие в 177 г. вместе с епископом Пофином и др. Это была молодая служанка у одной христ. госпожи в Лионе и, несмотря на свою телесную слабость, проявила удивительное мужество, так что не только сама твердо переносила всякие истязания, но и в других поддерживала дух (особенно в 15-летнем мальчике Понтике). Когда звери в амфитеатре не тронули ее, ее вновь заключили в тюрьму, где подвергали бичеванию и сажали на раскаленный стул. При следующих играх ее отдали на забодание разъяренному дикому быку и, полуживую, удавили, а тело ее сожгли, чтобы не дать христианам возможности похоронить его. См. Евс. Ц. И. V, 2 и в Acta SS, июнь I, 161.

Блеек Фридрих

Блеек Фридрих, – немецкий богослов-экзегет (род. в Голтштейне 1793 г., ум. в Бонне, 1859 г.), изучал богословие в Киле и Берлине; в 1818 г. начал читать лекции по библейской экзегетике в Берлине и был назначен профессором там – в 1823, и в Бонне – в 1829. Его главные сочинения: «Послание к евреям», изд. в 3 част. (1828, 1836, 1840), и *Beitrage zur Evangelien-Kritik*, Берлин 1846: в последнем содержится блистательная и решительная защита подлинности Евангелия от Иоанна. После его смерти, были изданы его лекции, среди которых были: «Введение в Ветхий Завет», Берлин 1860, и «Введение в Новый Завет», Берлин 1862. Четвертое немецкое издание первого вышло в свет в Берлине в 1878 г. (изд. Веллгаузена), и третье издание последнего в 1875. В том и другом случаях издатели дозволили себе непозволительную вольность в обращении с текстом, чтобы сделать Блеека сторонником «передовых» взглядов самих издателей. Его точка зрения, как библейского критика, по крайней мере по отношению к Новому Завету, весьма консервативна. С громадной эрудицией он соединял большой талант в изложении и замечательную ясность в выражении. Его «Лекции» об Апокалипсисе (1862), о Посланиях к Колоссянам, к Ефесеянам, к Филимону (1865) и к Евреям (1868), вышедшие в свет в Берлине, и его «Синоптическое объяснение трех первых Евангелий», тщательно изданы Гольцманом в Лейпциге, 1862, в 2-х томах.

Блудова А. Д.

Блудова, Антонина Дмитриевна, графиня. Родилась в 1812 г. в Стокгольме, где ее отец был советником посольства. Пробывши в Стокгольме только около одного года, Д. Блудов вернулся в Петербург. Человек весьма образованный и литературный, он здесь примкнул к кругу самых избранных литераторов и был одним из учредителей известного литературного общества «Арзамас», просуществовавшего, впрочем, весьма недолго (1815 – 1818 гг.). Около 1818 г. Блудов назначен был советником посольства в Лондон. Медленное течение его карьеры круто изменилось при императоре Николае I. Перемена началась тем, что Блудов был назначен делопроизводителем комиссии о декабристах, затем скоро назначен был статс-секретарем, товарищем министра народного просвещения, потом главноуправляющим иностранными исповеданиями, управляющим министерством юстиции, с 1832 г. – управляющим министерством внутренних дел, с 1837 г. – опять юстиции до конца 1839 г., когда он назначен был управляющим II отделения собственной Его Императорского Величества канцелярии и членом государственного совета с председательством в департаменте законов. В это время Блудов принимал деятельное участие в многочисленных комитетах и комиссиях, касавшихся почти всех сторон государственной жизни. В 1842 г. возведен в графское достоинство, в 1855 г. назначен президентом академии наук, в 1862 г. председателем государственного совета и комитета министров. Скончался 19 февраля 1864 г.

В доме и под руководством отца А. Д. Блудова получила прекрасное, разностороннее и серьезное образование и воспитание в духе широко-патриотическом и религиозном. «Одною из заветных мыслей графа Блудова было учреждение целого ряда общеобразовательных училищ – в каждой благочинии». На церковное образование обратила свою деятельность и графиня. Она избрала ареной своей почтенной деятельности Волынь, только что и с большими усилиями

начавшую оправляться от окатоличения и ополячения. В гор. Остроге, Волынской губернии, графиня основала в память своего отца кирилло-мефодиевское братство, устав коего утвержден в 1865 г., и высшее женское училище, пользующееся правами женских гимназий, открытое с 1866/7 учебного года. При братстве открыты крестьянский пансион для мальчиков, окончивших начальную школу и желающих продолжать образование в острожской прогимназии, и пансион для учениц блудовского училища, не состоящих пансионерками братства. Кроме того, при братстве открыта лечебница имени в Бозе почивающего наследника цесаревича Николая Александровича и странноприимный дом для богомольцев, направляющихся в Почаевскую лавру. В 1863 г. графиня Блудова была назначена камер-фрейлиной. Скончалась 7 апреля 1891 г. в Петербурге, погребена в Москве в Новодевичьем монастыре. Последний год болезнь удалила графиню от света, но в пору 60-х и 70-х годов в гостиной графини собирались все представители славянофильских кружков. Литературные труды графини выразились в сообщениях в «Известиях» и «Отчетах» братства, и в статьях, помещенных в «Страннике», «Волынских Епархиальных Ведомостях» и др., частью под псевдонимом: «Н. Ребровский». В «Страннике»: «Мысли по возвращении из заграницы» (1863 г.), «Последние дни жизни графа Блудова» (1864 г.), «Отчеты и известия по братству» (1863–1869 гг.), «Сказание о преп. Феодоре Острожском» (1871 г.), «Воспоминания о Почаевский лавре» (1868 г.); в «Волынск. Еп. Вед.»: «Андреево стояние» (1878 г., 14), «Из речи декана Станлея» (1879 г., 22), «Раздумье отсталого человека в 3-м периоде революционной пропаганды в России» (1882 г., 6). Литература о гр. Блудовой и подробный перечень ее трудов – в «Критико-биограф. словаре» Венгерова. См. также о ней «Волын. Еп. Вед.» 1891 г., №№ 15, 12. Портрет в «Волынь», изд. Батюшкова, Спб. 1888.

С. Рункевич

Блюнт

Блюнт, Джон Джемс, – английский богослов (род. в Ньюкестле, в 1794; ум. в Кембридже, 17 июня 1855); получил образование в Кембридже; путешествовал по Италии и Сицилии; был викарным священником в Годнете (1821), настоятелем в Эссексе (1834) и профессором богословия в Кембридже (1839). Его «Очерк реформации в Англии» и «Непреднамеренные совпадения в Писаниях Ветхого и Нового Завета» выдержали много изданий, и последнее его произведение имеет большую ценность. Подобного рода косвенные доказательства для мыслящих умов часто имели более убедительности, чем прямая аргументация. Он издал также проповеди, «Лекции о древних отцах» и проч., и много сотрудничал в духовных периодических изданиях Англии.

Бобровский

Бобровский 1) – Михаил Кириллович, протоиерей. – Сын униатского священника Гродненской губернии, родился в 1785 г., образование получил в клещельском училище пиаров и в белостокской гимназии. По окончании гимназии остался в ней наставником. Соседство Супрасльского монастыря, обладавшего богатыми археографическими сокровищами, и хорошие отношения с проживавшим в монастыре униатским епископом Духновским способствовали тому, что Бобровский занялся изучением старинных рукописей и книг и скоро пристрастился к этого рода занятиям. Когда в 1808 г. при университете в Вильне открыта была главная духовная семинария, Б. поступил в семинарию и в 1812 г. блестяще ее окончил, удостоенный ученых степеней магистра богословия и изящных искусств (словесности). Потом он все-таки продолжал слушать лекции в университете и получил еще степень магистра обоих прав. В 1815 г. рукоположен в сан священника, в 1816 г., с открытием главной семинарии, закрытой было по случаю французского нашествия 1812 г., избран в семинарию доцентом по кафедре экзегетики. Тогда же назначен членом (униатской) Виленской митрополичьей консистории. В 1817 г. возведен в сан каноника Брестского. По выбору университета командирован был за границу для усовершенствования в науках, посетил Вену, Париж, Рим, славянские земли, изучал восточные языки и славянские наречия и рукописи. По возвращении в 1822 г. в университет, занял кафедру Свящ. Писания и арабского языка, в 1823 г. удостоен степени доктора богословия. Своими стремлениями к очищению национальной церкви от римских наслоений возбудил против себя многих врагов. В 1824 г. был удален из университета и поселился в м. Жировицах, где на досуге занялся приведением в порядок своих археографических материалов. В 1826 г. Б. был возвращен в университет на кафедру славянских наречий. Потом преподавал и библейскую археологию. В 1829 г. возведен в звание младшего соборного протоиерея. В 1833 г., с преобразованием главной семинарии в

римско-католическую духовную академию, вышел в отставку и, отказавшись от епископского сана, остался настоятелем церкви в м. Шерешеве. Своей университетской деятельностью он много способствовал развитию и укреплению идеи об освобождении униатской церкви от римского элемента. В 1839 г. воссоединился с православной церковью. В 1841 г. назначен Пружанским благочинным и последние годы своей жизни провел на деревенском приходе, посвящая свои пастырские досуги любимым занятиям среди сокровищ богатой своей библиотеки и рукописей. Скончался в 1848 г. 21 сентября. Состоял членом общества истории и древностей при Московском университете, римской академии древностей, парижского и лондонского ученых обществ, был хорошим ориенталистом, знал почти все европейские языки и славянские наречия. Принадлежал к тем ученым, которые, при огромных познаниях, не успевают поделиться своими знаниями с человечеством. После Б. осталась масса материала, не приведенного в порядок, а после его смерти растерянного. Из его научных заслуг главным считается открытие (в 1823 г.) и описание так называемой супрасльской рукописи (в библиогр. листках Кеппена за 1825 г.). Он же составил каталог славянских рукописей Ватиканской библиотеки, изданный в Риме в 1831 г. Подробный перечень его научных трудов – в «Критико-биограф. словаре русских писателей и ученых», Венгерова, т. IV. О жизни его и деятельности – статьи П. Н. Жуковича в «Христ. Чт.» 1887 г. и П. Бобровского в «Русск. Старине» 1889 г. – с портретом.

2) **Бобровский**, Пав. Осип., сенатор, родился в 1832г., рано остался сиротой, воспитание получил под руководством своего дяди Михаила Кирилловича Бобровского (см. выше). Образование получил первоначальное в пружанском дворянском училище, среднее – в Полоцком кадетском корпусе, высшее – в военной академии (ныне Николаевская академия генерального штаба). Состоя затем на службе в 1-м армейском корпусе в Вильне, составил, по поручению начальства, статистическое описание гродненской губернии, – огромный труд, где немало собрано сведений и для церковной истории того края. В 1875 г. Б. назначен начальником военно--

юридической академии (преобразованной в 1878 г.) Он известен в литературе, как автор множества сочинений по военному праву, военной статистики и истории. Одно время он занимался и церковной историей, имеющею отношения к событиям из жизни и деятельности своего дяди Мих. Кирилл. Бобровского. Его перу принадлежат: «Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I. Историческое исследование по архивным документам. Спб. 1889»; «Противодействие базилианского ордена стремлению белого духовенства к реформам русской греко-униатской церкви», в «Литовских Епарх. Ведом». 1888 г.; «Подготовка реформ в русской греко-униатской церкви», в «Христ. Чт.» 1889 г.; «Мих. Кирилл. Бобровский», в «Русск. Старине» 1889 г.; «К биографии М. К. Бобровского», в «Славянск. Извест.» 1889 г.; «Антоний Юрьевич Сосновский, старший соборный протоиерей» – в «Литовск. Еп. Вед.» 1890 и 1891 гг.; «Упразднение супрасльской греко-униатской церкви и восстановление виленской митрополичьей епархии» – в «Литовских Еп. Вед.» 1890 г.; «Материалы к истории русской греко-униатской церкви» (письма А. Ю. Сосновского) в «Журн. мин. нар. просвещения» 1890 г. и некот. др. Все эти работы в свое время вызвали против себя некоторые возражения, но имеют несомненное значение и ни один историк униатской церкви за первые годы XIX в. без них не обойдется. В настоящее время П. О. Б. состоит сенатором в чине генерала от инфантерии.

С. Рункевич

Богатство и бедность

Богатство и бедность (с их нравственной стороны). Трудясь, мы приобретаем себе такую или иную материальную собственность. Право на владение ею бесспорно принадлежит человеку. Человек, как знаем, создан по образу Божью (Быт.1:27). Нося в себе последний, он чрез то самое имеет и известное право на богоподобное владение внешним миром. Это право человека было подтверждено и Самим Богом, повелевшим ему *обладать* землею и *властвовать* над тем, что на ней находится (Быт.1:28; ср. Быт.9:1 ...). Сам же Бог повелел Адаму, а в его лице и всему человечеству, *в поте лица* добывать себе хлеб... (Быт.3:19). Другими словами: повелев ему трудиться, Он разрешил ему приобретать собственность для поддержания жизни его личной и – его семьи. Вся история отношений Бога к ветхозаветному еврейскому народу, изложенная в библейских книгах, свидетельствует о праве человека на владение собственностью многократно и многообразно... В самом деле, если бы единственным достоянием человека было его тело, тогда область, в пределах которой он мог бы проявлять свое нравственное я, значительно сузилась бы по необходимости: он не имел бы возможности оказывать известную материальную помощь окружающей его среде. Это обстоятельство, между прочим, отмечается и словом Божиим: «*трудись*», говорит св. ап. Павел, «чтоб было из чего уделять нуждающемуся» (Еф.4:28). При отсутствии у человека личной материальной собственности, данный род отношений его к его ближним пришлось бы зачеркнуть. Затем, для того, чтоб ему стать более или менее солидною нравственною единицею, необходима известная самостоятельность его в отношении к окружающим его людям. Не имея же материальной собственности, человек *volens-nolens* должен постоянно чувствовать свою зависимость от других. Какова бы эта зависимость ни была, она, во всяком случае, будет тормозом на пути человека к его нравственным идеалам. «Мы», говорит св. ап. Павел, «ни у кого не ели хлеба даром, но занимались

трудом и работою ночь и день, чтобы не обременить кого из вас» (2Фес.3:8). Опасаясь обременить кого-либо из Солунян, св. апостол несомненно имел в виду пред собою и то обстоятельство, которое только что отмечено выше... (ср. еще ст. 2Фес.3:10,12)... Словом, что человек имеет право на владение собственностью и даже в некотором смысле обязан к этому, то – факт, стоящий вне сомнений.

Но, владея собственностью, он, однако, должен держать себя крайне осмотрительно. Если бедность – явление нежелательное, то не в меньшей, если не в большей, степени нежелательно и излишнее богатство для лиц, не способных к надлежащему пользованию им: вместо выгоды оно может принести один вред нравственному миру последних. Понятно, почему Премудрый между прочим молит Бога о том, чтоб Господь не давал ему ни нищеты, ни богатства, а чтоб только *питал его насущным хлебом* (Притч.30:8 ...). Во всяком случае, каким бы достатком ни обладал кто, он должен держать себя вне влияния на него со стороны этого достатка. «Когда богатство умножается, не прилагайте к нему сердца» (Пс.61:11). Раз сердце прилепляется к богатству, последнее постепенно берет власть над человеком и распоряжается им по своему. Богатство, долженствующее быть лишь простым орудием в руках человека, помогающим и личному усовершенствованию его, его духовной стороны, и его ближним в деле их нравственного поступания, – превращается уже в какую-то самоцель. А раз на него смотрят, как на таковое, оно уже становится для данных людей своего рода «высшим благом» – *summum bonum*, но сравнению с которым все остальное является или малоценным, или совсем бесценным. При таком положении дела вполне обычными явлениями бывают: любостяжание во всех его видах, в существе своем тождественное с идолослужением, по слову св. ап. Павла (Кол.3:5), – сребролюбие, ведущее к уклонению от веры и ко многим скорбям (1Тим.6:10) – этот «корень всех зол», – лихоимство, изгоняющее из царства небесного (1Кор.6:10), – предпочтение мамоны Богу, так как одновременное служение им немыслимо (Мф.6:24) и т. д. Приобретая богатство, люди с

подобного рода настроением и направлением относятся к нему двояко: или не хотят расставаться с ним, как желаннейшим их благом, становятся скупцами... (ср. Мф.6:19 и друг.), или впадают в противоположную крайность, расточая свое имущество, подобно тому, как делал это евангельский блудный сын (Лк.15:13), и не думая о нормальном употреблении его... А раз богатство – *sumtum bonum*, чрез это понятны – надежды и упование богачей на него – как на нечто несокрушимое: «душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись» (Лк.12:19), говорил один из тех. В своем послании к Тимофею св. ап. Павел настойчиво советует ему «увещевать богатых, чтоб они не» возлагали своих упований «*на богатство неверное*», скоропреходящее, непрочное... (1Тим.6:17). Все усилия обладающего каким-либо достатком человека, пока он еще не подпал власти своего богатства, освободиться от давления которой для него уже не всегда бывает возможно, должны быть направлены на создание такого внутреннего настроения, при котором он, – по слову св. апостола, – пользуясь *миром сим*, был бы как не пользующийся им (1Кор.7:31,30). Раз это настроение будет налицо, внутреннее, нравственное чутье подскажет человеку, где ему следует допускать бережливость (ср. Ин.6:12: здесь рассказывается о Господнем повелении *собрать оставшиеся*, после насыщения пятью хлебами и двумя рыбами 5,000 человек, *куски, чтоб ничего не пропало*), где – траты и в какой мере... (о возникающем в настоящем случае вопросе: как смотреть на отдачу денег «в рост» с целью увеличения капитала? см. нашу статью по поводу «Власти тьмы» гр. Л. Толстого, помещенную в «Христ. Чтен.»: 1896 г., май – июнь, стр. 714–716).

Сказанного достаточно для убеждения в том, что человек-христианин имеет право приобретать материальную собственность и владеть ею. Кроме того, выше в совершенно достаточной мере указано также, как он должен пользоваться своим достатком, своим богатством и какие бывают при этом нежелательные ненормальности, отмечаемые действительностью... В известном смысле аналогично следует рассуждать и о лицах, живущих в бедности, и о самой

последней. Если богатый, как говорено, должен стоять вне давления на него со стороны материального богатства, то и бедный должен ставить свое я над бедностью, помня назидание св. ап. Павла: «имея пропитание и одежду, будем довольны тем; ибо мы ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынести из него» (1Тим.6:8,7). Можно быть и нищим, т. е., материально, но, в то же время, быть богатым в ином, духовном отношении, в этом духовном богатстве почерпать все необходимое и для своей счастливой жизни, и для пользы окружающей среды. В этом смысле и говорит св. ап. Павел словами: «мы нищи, по многим обогащаем; мы ничего не имеем, по всем обладаем» (2Кор.6:10). При наличии указанных моментов дело будет обстоять желательным образом. Иначе и здесь получаются ненормальные явления: если стремление к богатству ведет людей «во искушение и сеть, и во многие безрассудные и вредные похоти, погружающие людей в бедствие и пагубу» (1Тим.6:9), то и бедность нередко ведет наиболее слабых духовными силами к воровству, ко всякого рода обманам с целью нажить какие-либо материальные средства; бедняк нередко с затаенной или даже и открытой завистью и недоброжелательством смотрит на более счастливого человека, проявляет недовольство своим жребием, ропщет на правосудного Бога и т. д. Эти явления общеизвестны. Честь бедняку, если последние не станут его уделом!

См. нашу статью: «Христианское самолюбие» («Христ. Чт.» 1897 г., август, стр. 261–264), где имеются данные и по другим, соприкосновенным с рассматриваемым, вопросам.

А. Бронзов

Богацкий К. Г.

Богацкий, Карл Генрих, – немецкий пиетист-богослов (род. в Янкове в Нижней Силезии, 1690, ум. в Галле, 1774); получил воспитание в качестве пажа при герцогском дворе, но, недовольный, оставил двор, и начал изучать сначала законоведение в Иене, а затем, с 1715, богословие в Галле. Среди пиетистов он нашел то, чего искал, и, закончив свое богословское образование, в течение нескольких лет жил среди знати в Силезии, впоследствии, с 1740–46, при герцогском дворе в Заальфельде, и, наконец, в Галле, где всецело отдался литературным произведениям душеспасительного характера. Из его сочинений особенно известно «Золотое сокровище чад Божиих»; впервые изданное в свет в Бреславле, в 1718 г., оно имело множество изданий (55-е изд. появилось в 1878). Также и его «Повседневная книга чад Божиих», в 2 томах, 1748, выдержана много изданий. От него осталось 411 гимнов, из коих многие вошли в книгу гимнов немецкого народа, и сборник их издан был в Галле, в 1749. Его автобиография, изданная Кнаппом в Галле 1801, весьма интересна для изучения пиетизма того времени.

Богдан

Богдан – одно из самых популярных имен у всех славянских племен – у сербов, поляков (Bogdanus), русских и др. (см. у свящ. Морошкина, Славянск. Имяносл., 14), но святого в Месяц. Вост. и Запада с этим именем нет, хотя и указывают память его под 18 нояб. (Косолапов, Месяц. Прав. Кафолич. ц., 694): под 18 нояб. чествуется память св. муч. Романа и пострадавшего с ним отрока Верула, о которых рассказывается в Церк. истор. Евсевия (8, гл. 12). Слово Богдан, как общеупотребительное у нас в старину и доселе известное в народе – или перевод греч. имени Феодор, или одно из наименований той многочисленной группы чисто славянских имянословий, в состав которых входит корень бг, бог: Богобуд, Боговид, Богомил и проч. (см. в указан. Слав. Имян., о. Морошкина): по всей вероятности, имя греческого святого (Феодор) и было заменено одним из таких соответственных славянских имен (Богдан) и существовало, несмотря на то, что было принято и греческое наименование (Феодор), как показывают и другие случаи: *Агния* и – *Честита*, *Чистая*, – *Элпидия* и – *Надежда*, и др. Имя *Богдан*, как личное имя, в церк.-славянских литературных памятниках впервые встречается с XIII в. (в Кормчей кн., сербск., Михановича, – см. Миклошича, *Lexicon Palaeosoven.*, s. n.).

А. Пономарев

Богдашевский

Богдашевский – Дмитрий Иванов., магистр богословия, доц. Киевской дух. академии по кафедре Св. Писания Н. Завета; родом с Волыни, в 1886 г. окончил курс Киевской дух. академии, где оставлен был для приготовления к занятию одной из философских кафедр. 17 августа 1889 года Б. представил свое рукописное сочинение: «Лжеучения, обличаемые в первом послании св. апостола Иоанна», на соискание степени маг. богословия, каковой удостоен был советом академии и утвержден в ней Св. Синодом 17 ноября 1890 г.

По отзыву профессоров Стеф. Мих. Сольского и Ак. Ал. Олесницкого, магистерский труд Богдашевского представляет – опыт определения и уяснения характера ереси обличаемых лжеучителей, времени их появления и отношения к высказанным обличениям, но опыт, достойный одобрения. Предмет сочинения принадлежит к числу еще мало разработанных и весьма нелегких для решения; касательно его существуют самые разноречивые мнения и суждения; но устойчивого и определенного в них пока еще весьма мало. Чтобы ориентироваться среди разнородности мнений и придти к какому-нибудь окончательному выводу, автору необходимо было не только ознакомиться с существующими взглядами, но и установить определенное о них суждение и подготовить почву к твердому и устойчивому своему взгляду в определенном виде; в противном случае исследование не достигло бы своей цели и вывод не соответствовал бы духу и характеру апостольского послания. Эту нелегкую задачу автор выполнил с достаточным умением. С литературой предмета он ознакомился и избег подчинения чуждому влиянию; единственный путь к решению вопроса он избрал путь экзегетико-исторический и от него не уклонялся в течение своего исследования. Сочинение читается с интересом и свидетельствует о научной силе автора; взгляд автора имеет свое научное значение, как одна из попыток срединного решения вопроса о сущности гносиса. Сочинение

будет полезным пособием для изучающих апостольские послания (Проток. Киевск. дух. акад. 1889–90, стр. 97–99). В 1897 г. Б. по собственному желанию перешел с кафедры истории философии на кафедру Св. Писания Н. Завета.

Кроме магистерской диссертации, некоторые отделы которой были помещаемы в журнале «Труды Киевской Дух. Академии», Б. напечатал несколько статей в академ. и других журналах, из коих можно отметить: «Объяснительные замечания к наиболее трудным местам соборного послания св. ап. Иакова» («Труды» 1893); «О взаимном отношении философии и естествознания» («Тр. К. Д. Ак.» 1894 г. № 12); «Об источниках к изучению философии Сократа» (ibid. и 1895 г. и 1896 г.); «Учение Платона о познании» (ibid 1897 г.); «Философия Канта» (ibid. 1897 г.); «Избранные мысли из сочинений св. Исидора Пелусиота в обличение сектантов» («Миссионерск. Обозр.» 1897 г.); «Противосектантское объяснение Иак. 1,1–18» (ibid. 1897 г.); «Закон и Евангелие» («Тр. К. Д. Ак.» 1899 г. № 9); Противосектантское объяснение мест Св. Писания: 1) «о лице И. Христа», 2) «о предопределении» («Миссионерск. Обозр.» 1898 г.); «Послание св. ап. Павла к Ефесеянам» («Тр. К. Д. Ак.» 1900 г.).

Богемия

Богемия см. Чехия.

Боговдохновенность

Боговдохновенность или по другой терминологии: – Богодухновенность (θεοπνευστία, inspiratio). Этим именем означает – 1) особенное воздействие Духа Св. на провозвестников Откровения, руководящее их в понимании и передаче последнего; 2) свойство писаний священ. авторов, по которому они являются не делом личного творчества последних, не простым человеческим произведением, а словом самого Бога. Эти два момента в понятии Б. стоят в теснейшей связи между собою; первым необходимо предполагается уже последний: – раз провозвестники Откровения являются орудиями действующего чрез них Духа Св., то проповедь их, – устная ли, преданная ли письмени, – одинаково является Словом Божиим.

I. Основания для учения о Б. даны в Св. Писании. – Уже в Ветх. Зав. ясно выражается мысль о действии Духа Б. в пророках и других провозвестниках Откровения (Исх.4:12; 2Цар.23:2; Ис.2:1; Иез.1:3; Иез.6:1; Иез.7:1 и др., Мих.1:1 и мн. др.). В Нов. Зав. эта мысль находит себе решительное подтверждение. Относительно пр. Давида Сам Спаситель говорит, что он по вдохновению (ἐν πνεύματι) называет Его Господом (Мф.22:43; Мк.12:36: ἐν τῷ Πνεύματι τῷ Ἀγίῳ). Не менее определенно она выражается ап. Петром, когда он, применяя одно из пророчеств Давида к Иуде, говорит, что это пророчество предрек его устами Дух Св. (Деян.1:6); а равно, в словах молитвы первых верующих: «Владыко Боже... Ты устами отца нашего Давида сказал Духом Святым» (Деян.4:25). Это представление ап. Петр применяет и ко всем вообще в.-з. пророкам: «Бог предвозвестил»... «Бог говорил устами всех своих пророков» (Деян.3:18,21; ср. 1Пет.1:11), и со всею решительностью во 2Пет.1:21 утверждает, что «никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы (φερόμενοι, Vulg. – inspirati, слав. *Просвещаемы*) Духом Святым». Равным образом, и ап. Павел указывает как на

непосредственный источник пророческого слова на Бога, и в этом отношении приравнивает проповедь пророков к откровению, данному в Сыне (Евр.1:1–2), соответственно чему и при цитации в.-з. пророчеств употребляет такие выражения, как: «рече Бог», «глаголет Бог» (Евр.1:5 сл.; см. Евр.4:4), «глаголет Дух Св.» (Евр.3:7), «свидетельствует Дух Св.» (Евр.10:15). Сообразно такому попятю о богодухновенности провозвестников в.-з. откровения, писаниям их усвоется значение единственного источника истины (Мф.22:29) и безусловный авторитет. «Не может разориться Писание» (Ин.10:35); «ни одна черта не прейдет из закона» (Мф.5:18); и Христос пришел, как Сам Он говорит, не для того, чтобы нарушить закон и пророков (Мф.5:17), почему и выражает порицание книжникам и фарисеям, что они устраняют Слово Божие, заменяя его преданием и учением *человеческим* (Мк.7:8,13). «Писание глаголет» (Ин.19:37; Иак.4:5; Рим.9:17 и др.), «писано есть» (Мф.3:4; Мф.7:10; Мф.11:11; Мф.21:13; Ин.8:17; Рим.1:17; Рим.2:10; Рим.4:17 и др.), «несте ли чли» (Мф.12:3,5; Мф.21:16,41; Мк.12:26 и др.) и подобные выражения являются неопровержимым аргументом, исключающим возможность всякого возражения. Вот почему и Христос, в доказательство своего божеств. посольства, ссылается, – наряду с чудесами своими и непосредственным свидетельством Отца, – на Писания, как на свидетельство, не от человек приемлемое (Ин.5:34–39). Непогрешимость Писания Христос многократно подтверждает и в тех случаях, когда говорит, что изречения Писания, относящиеся к Нему, должны непременно исполниться (Мф.26:31,54; Лк.4:21; Лк.18:31; Лк.24:26; Ин.13:18 и др.). Равным образом, и многократное: «да сбудется Писание» в устах апостолов является выражением признания за в.-з. писаниями их непреложной истинности, как Слова Самого Бога. Потому-то слово «Бог» у них нередко заменяется прямо словом «Писание», «Писание говорит Фараону» (Рим.9:17), «Писание, провидя... предвозвестило Аврааму» (Гал.3:8). И этот божественный авторитет признается не за тем или другим свящ. произведением в частности, а за всеми вообще в.-з. писаниями, признанными в то время богодухновенными (геэр.

каноническими). «Все Писание богодухновенно» (2Тим.3:16), говорит ап. Павел, разумея «священные писания» В. Завета, о которых. он упоминает несколько выше, почему и при ссылках на места из В. Завета, как сам он, так и др. апостолы, одинаково употребляют выражение «написано» или «Писание говорит» и под., безотносительно к тому, из какой книги они заимствуются.

Что касается писателей новозаветных, то Б. их яснейшим образом засвидетельствована в словах Христа при посольстве апостолов на проповедь (Мф.10:19,20; Лк.21:15), и еще решительнее в обетовании послания Духа Святого – Утешителя, Который имел наставить их на всякую истину (Ин.16:13), научить всему и напомнить все, что им говорено было Спасителем (Ин.14:26). Отсюда сам собою следует вывод и о Б. апостол. произведений. Если богодухновенно было устное слово их проповеди, то тем более таковым должно быть слово письменное, которое должно было иметь основоположительное значение на все последующие времена.

Однако, такой вывод, имея полное значение, когда вопрос о Б. апост. произведений рассматривается in abstracto, не доказывает еще Б. новозаветных писаний in concreto, – хотя бы потому уже, что среди них есть произведения, принадлежащие не апостолам, а их ученикам (Евв. Марка и Луки), да и относительно остальных нет определенно точных указаний, что все они принадлежат апостолам (посл. к Евр.). Основание для признания Б. н.-з. писаний мы должны искать в силу этого вне самых писаний, – и единственным таким основанием может служить только признание их Б. со стороны церкви. Это в равной мере применимо и в отношении к св. книгам Ветх. Завета, потому что хотя апостол и называет «все писание» ветхозаветное богодухновенным, однако нигде не говорится, из каких именно книг оно состоит, а частнейшие указания на Б. тех или др. книг не настолько полны, чтобы по ним можно было определить Б. всех книг в.-з. канона. Помимо церковного предания, другого критерия для определения Б. свящ. книг быть не может. Внешних признаков, по которым известное произведение можно было бы признать богодухновенным, не

существует. Б. известного свящ. писателя, как факт чисто внутренней жизни, может быть засвидетельствована или самим же писателем, или удостоверена другим таким же писателем. Поэтому, внешним образом определить Б. книг Св. Писания можно было бы только в том разве случае, если бы напр. последний богод. писатель перечислил все книги, которые должны быть признаваемы богодухновенными. Считать признаками Б. апостольское или пророческое происхождение книги нельзя во-1-х, потому уже, что не все авторы свящ. книг были апостолами и пророками; во-2-х, потому, что и относительно остальных книг никогда не может быть окончательно устранено сомнение в таковом их происхождении, и, в-3-х, главным образом, потому, что в таком случае признание Б. принуждено было бы опираться на весьма шатком фундаменте научных изысканий. Не более достаточны и основания внутренние. Если указывают напр. в доказательство Б. новозав. книг на несравнимое превосходство их силы и духа сравнительно со всеми др. произведениями, – даже ближайших к апостолам христ. писателей I в.; если видят признак Б. в чудной гармонии, в полном согласии всех свящ. писаний между собою с первого до последнего, в единстве их цели, мировоззрения, несмотря на происхождение их в разные эпохи, среди разнообразных условий, от самых различных – и по положению и по образованию – писателей, начиная с простого пастуха или рыбака, кончая царем или высокообразованным богословом; если находят свидетельство божеств. происхождения их в высоте содержащегося в них учения, в их чудесной силе покорять сердца и умы, приносить утешение страждущим, возрождать и освящать грешника и т. д.; то все эти доказательства носят слишком субъективный характер и не определяют точно, какие же свящ. книги и что именно в этих книгах нужно считать богодухновенным учением, и, следоват., предоставляют широкий простор личному произволу. В виду недостаточности обоих указанных критериев остается или допустить, что признание Б. Свящ. Писания во всех его частях есть дело уверенности, внушаемой непосредственно Св. Духом каждому читающему Библию (протест. *testimonium Spiritus S.*),

или же совершенно отрицать Б., как то и делают весьма многие из современных протестант. богословов, одни – прямо, другие – под покровом благозвучных фраз.

II. Утверждая факт Б. свящ. писателей и их произведений, Св. Писание не дает точно определенных указаний на то, как нужно понимать эту Б. и как далеко она простирается, вследствие чего главным образом и вопрос этот решался и решается до сих пор весьма различно.

1) Почти вплоть до прошедшего столетия господствующее значение имел тот взгляд, унаследованный от иудео-Александрийского богословия (resp. от древне-языческих представлений об ἐνθουσιασμός, ο μανία, как состоянии бессознательного экстаза), что свящ. писатели были лишь простыми механическими орудиями в руках Бога, Который давал им одинаково как содержание, так и форму, внушал им не только мысли, но диктовал и самые слова, указывал даже знаки вокализации и препинания. Этот чисто механический взгляд был разделяем в древности некоторыми даже учителями церкви, – напр., Иустином, Афиногором, Тертуллианом, которые сравнивали свящ. писателей с музыкальными инструментами, издающими звуки, когда их касается рука или уста музыканта, причем, представляли состояние их в момент боговдохновения как бессознательный экстаз. В новое время то же механическое воззрение с особенной силой возобновлено было протестантскими схоластиками 17 и 18 ст. (Хемпитцем, Гергардом, особ. Квенштедтом, Каловым и др.). По их представлению *единственным* автором свящ. книг может быть назван только сам Бог: Он давал и побуждение к писанию, и диктовал мысли – и не только неизвестные раньше свящ. писателям, но в равной мере и те, которые им могли быть или действительно были известны и естественным путем; Он же, наконец, указывал и самые слова для выражения мыслей. Некоторые простирали Б. даже на вокализацию и акценты еврейской библии (особ. реформ. бог. Буксторф Мл., воззрение которого внесено даже в Form. Cons. Heliet., can. 2). Что касается самих писателей, то, хотя они были и сознательными орудиями, но лишь в том смысле, что сознательно

предоставляли свою руку, как инструмент, в распоряжение Св. Духа; вся их деятельность ограничивалась чисто внешним трудом *scribendi liberos*, они были простыми *amanuenses*, *notarii*, *actuarii* или *salami* Св. Духа. Такое понятие о Б. естественно приводило к отрицанию в Библии каких бы то ни было погрешностей – исторических, географических, хронологических и даже грамматических. И если некоторые допускали еще несовершенства стиля в св. книгах, объясняя их, равно как и вообще разнообразие стиля, аккомодацией Св. Духа к индивидуальным особенностям литературного таланта св. писателей, то другие решительно утверждали абсолютное совершенство внешней формы св. книг, отсутствие в них каких бы то ни было погрешностей против правильности, чистоты речи, и т. п.⁴²

Если подобное воззрение могло уживаться в умах древнеязыческого мира, то в христианстве оно решительно исключается самым понятием о Боге и общих Его отношениях к человеку. Даровав человеку свободную волю, Бог и в своих действиях на него всегда сохраняет этот дар неприкосновенным и воздействует не иначе, как в сочетании с свободой. Если же таков постоянный закон действия Бога на человека, то тем более странным было бы представлять момент наивысшего озарения чело. духа, каковым является вдохновение, состоянием полной подавленности чело. самодеятельности, состоянием чисто-пассивной лишь восприимчивости. Что свящ. писатели чрез божеств. вдохновение действительно не низводились на степень бездушных орудий бож. воли, об этом яснейшим образом свидетельствуют они же сами, когда выставляют свое авторское «я» и указывают на личную свою самодеятельность (см. напр. Лк.1:3; 2Ин.1:12; 3Ин.1:13; Рим.15:15; 1Кор.7:6 сл.). Этой-то активностью свящ. писателей объясняются и литературные особенности их произведений. Для защитников вербального вдохновения эти особенности всегда должны оставаться камнем преткновения, который можно обойти только или крайне странной и лишенной всякого разумного основания гипотезой аккомодации Св. Духа к литерат. способностям писателей, или признанием – вопреки всякой

очевидности – абсолютного совершенства внешней стороны св. книг. – Но и помимо указ. обстоятельства, догматические положения данной теории оказываются в противоречии с фактической действительностью. Присутствие разного рода неточностей – исторических, хронологических, топографических, равно и разногласий у свящ. писателей, является неоспоримым фактом. Так напр., Мф.27:9 вместо пр. Захарии, которому принадлежит приводимое пророчество, называет пр. Иеремию; Ин.19:14 говорит, что был «час шестой», когда Пилат осудил И. Христа на смерть, тогда как Мк.15:25 утверждает, что Христос был уже распят около 3-го часа (ср. также мф.28:2 и Мк.16:5; Лк.24:4; Ин.20:12; еще: Мф.28:8 сл.; Ин.20:11 сл.; Мк.16:9). Как, спрашивается, можно объяснить эти и подобные погрешности и разногласия, раз признается, что каждое слово продиктовано было писателю непосредственно Св. Духом? – Но что окончательно убивает рассматриваемую теорию, так это скрывающееся в ней противоречие между ее целью и результатом. Она старается защитить Б. в самом строгом смысле, и на самом деле в конце концов ставит ее под сомнение. Б. в том смысле, какой придает ей эта теория, может быть применима к свящ. книгам разве лишь в их первоначальном виде, как вышли они из рук самих авторов. Но тысячи текстуальных вариантов ясно говорят, что весьма-весьма многие слова и выражения богодухновенных авторов были впоследствии изменены совсем не богодухновенными переписчиками. И если данная теория не хочет отказать в Б. свящ. книгам в настоящем их виде, то последовательно она должна допустить, что и копиистам, неверно переписывавшим оригинал, новые варианты диктовал Сам же Бог. Потому же самому она должна признать богодухновенными и всех переводчиков, если не хочет выдать привилегии на обладание богодухновенным текстом ветх.-зав. книг – евреям, новозаветных – грекам, поскольку всякий перевод есть лишь комментарий и никогда не может быть абсолютно точным воспроизведением оригинала.

2) Крайности одностороннего супранатурализма устраняются в теориях рационалистического пошиба. Эти

последние представляют два типа. Одни усвояют Б. самым книгам Св. Писания, ограничивая ее только существенными частями их содержания (*inspiratio realis*); другие, не говоря о Б. самих книг, усвояют последнюю лишь их авторам (*inspiratio personalis*).

Первого рода воззрение определено было высказано в 17 стол. арминианами, признававшими необходимость боговдохновения только для пророческих книг и отрицавшими таковую для исторических и учительных частей Св. Писания. Среди протестантских богословов впервые подобный взгляд выражен был в 18 стол. Хр. М. Пфаффом (ум. 1760 г.), который допускал вдохновение (*suggestio divina*) лишь в отношении к тому, чего свящ. писатели не могли знать сами собою; по отношению же к предметам, которые могли быть известны им путем естественным, признавал достаточным лишь *div. directio*, причем в известных случаях находил даже излишним и такое руководство со стороны Бога, ограничиваясь простым признанием *div. permissio*, и таким образом допускал в св. книгах присутствие чисто человеческих представлений. В конце 18 стол., со времени распространения рационализма, такое воззрение на Б. среди протест. богословов стало самым обычным, и еще в более резкой форме разделялось весьма многими богословами – Землером, Толлнером, Гейльманом, особ. Генке, сводившим уже все в Писании к естественным причинам (*ipsas res a scientia copia*).

Выразителями второго рода воззрений были главн. обр. Шлейермахер и Роте. По Шлейермахеру, Б. не преходящее только состояние, а постоянное всегдашнее свойство апостолов, простирающееся на всю их служебную деятельность. Б. не является поэтому чем то, исключительно свойственным только Свящ. Писаниям; последние лишь причастны ей, как и всякая другая деятельность апостолов. Что это за Б., яснее видно из понятия Шлейермахера о Духе. Этот дух, вдохновлявший апостолов, понимается им не как премирный Бож. Дух, а как дух христианской общины, внутренне присущий христианской церкви, одушевляющий верующих и составляющий источник всех духовных дарований. Этому духу

причастен каждый христианин, как член именно христианской общины. С тех пор, как совершилось излияние Духа Св. на всяку плоть, ни один век не лишен был новизны и творческой оригинальности христианских мыслей. Апост. писания поэтому являются не более, как первым членом в цепи последующих изложений христ. учения, хотя и имеющим значение нормы на все последующие времена, как свидетельство первых и непосредственных учеников Христа, стоявших под живым впечатлением Его личности и жизни. Что касается в.-з. книг, то Шлейермахер отказывает им в Б., поскольку они возникли не от духа христ. общины, а от духа израильского, – и лишь поскольку с ним соединено было сознание потребности искупления, следовательно, нечто сродное с духом христианства, им можно приписать в некотором смысле Б.⁴³

Более умеренный взгляд высказывает Р Роте. Он не отрицает Б., как особого воздействия Св. Духа на провозвестников Откровения, но не находит возможным усвоить ее, как специфическое свойство, Свящ. Писаниям. Б., по нему, есть лишь скоро преходящее состояние, всегда в известной мере имеющие характер экстатический, и в силу этих свойств не может иметь места при процессе писания, поскольку последнее требует значительного количества времени и не может быть мыслимо в состоянии экстаза. Книги Св. Писания не были след. непосредственным продуктом вдохновения. Свящ. авторы писали их не в момент вдохновения, а под влиянием лишь того общего воздействия Св. Духа, которое проникало все их служение, – в состоянии именно просвещения, которое, как постоянное состояние, Роте отличает от вдохновения. Поскольку это последнее сообщалось для правильного понимания фактов Откровения, то не все содержание свящ. произведений причастно вдохновению их авторов в равной мере, а имеет различные степени, смотря по тому, насколько близко или далеко стоит оно к существенному содержанию их проповеди. При таком воззрении Роте, естественно, не допускает, чтобы каждый свящ. писатель в отдельности был вполне непогрешим, и признает непогрешимость их только во всей совокупности их проповеди. Свящ. Писание только в своем

целом способно дать безошибочное познание Откровения Божия, поскольку дает полную возможность поправлять одни части другими; в частностях же оно погрешимо.

Главный общий недостаток, которым страдают указ. теории обоих типов, заключается в том, что они не дают точного масштаба для верного определения того, что же именно в книгах Св. Писания следует считать собственно бож. откровением, и что нужно причислять к порождениям лично только свящ. авторов. Критерии, указываемые теориями для разграничения богодухновенного и чисто – человеческого элементов в свящ. книгах, – существенное и не существенное, относящееся к вероучению и не относящееся, неизвестное и известное авторам, – слишком субъективного свойства, чтобы могли служить в данном случае надежным руководителем. Каждому, читающему библию, по ним предоставляется возможность и право суживать и расширять границы одной области насчет другой по собственному своему разумению и без всяких притом оснований для уверенности, что разграничение сделано надлежащим образом. И история данных теорий хорошо показывает, как неустойчивы пределы, которыми можно было бы отделять богодухновенное от чисто человеческого: в то время как одни простирали Б. почти на всю библию (напр. Калликст), другие включали в объем богодухновенного большую часть ее (более умеренные протест. богословы, рационалисты, старые иезуитские богословы), третьи ограничивали его весьма незначительной долей (арминиане). Между тем, раз Бог дал человеку откровение, последний должен иметь и верное ручательство в том, что он действительно обладает этим откровением и не принимает за Слово Божие слова чисто человеческого. Поскольку же свидетельство откровения дано в Священном Писании, то основанием твердой уверенности в действительном обладании Откровением может служить только признание всего Писания непосредственным продуктом бож. вдохновения. Это особенно нужно сказать против теорий личного вдохновения, превращающих все Писание из Слова Божия в слово человеческое и отнимающих у него значение абсолютной нормы

вероучения на все последующие времена. Против Шлейермахера совершенно справедливо возражал в свое время Д. Штраусс, что раз свящ. п. з. писания служат выражением духа христианской общины, не плод непосредственного вдохновения Св. Духа, то нет никакого основания делать для них исключение из общего закона всякого духовного развития, – научного ли, или религиозного, – по которому первый, начальный момент является всегда менее совершенным сравнительно с последующими, и никак не может иметь для них значения нормы. Это замечание применено и к теории Роте, так как и она, – несмотря на свой супранатуралистический, по-видимому, характер, – заменяя понятие боговдохновения понятием просвещения, низводит Св. Писания на один уровень с произведениями всех других христианских писателей, просвещенных точно также светом Бож. Откровения. Если даже и признать свящ. авторов особенными органами Бож. Откровения и их религиозное сознание, как непосредственных восприемников Откровения, специфически отличным от сознания всех остальных верующих, то все же их произведения, – раз боговдохновение не было постоянным спутником их писательской деятельности, – будут различаться от произведений последующих верующих только разве по степени чистоты изложения и верности понимания откровения, безусловного же нормативного значения (относительное допустимо), как абсолютно непогрешимые памятники Бож. Откровения, для всех последующих времен иметь не могут.

3) Теория личной Б. в существенно измененном виде сравнительно с тем, какой она имеет у Шлейермахера и Роте, принимается большинством новейших протест. богословов и положительного направления. Б. понимается ими как состояние наивысшего просвещения человеческого духа, представляющее особый благодатный дар (χάρισμα), соответствующий особому служению провозвестников Откровения, именно – дар верного познания и понимания Откровения, в равной мере присущий им как при устной проповеди, так и при письменной деятельности, в силу какового дара они, несмотря на личные свои недостатки

и несовершенства, являются абсолютно непогрешимыми свидетелями Откровения, а их произведения имеют значение единственного источника и нормы вероучения на все последующие времена.

Данная теория, хотя и выражает мысль саму по себе верную, не может быть признана, однако, вполне достаточной. Для Б. эта теория намечает более узкие границы, чем они есть на самом деле. Понимая боговдохновение только как высшую степень бож. *просвещения*, она тем самым решительно устраняет присутствие бессознательного элемента в произведениях свящ. писателей, – присутствие всего того, что могло бы оставаться вне поля их ясного сознания. Между тем последние, и при ясном сознании всего излагаемого в своих произведениях, тем не менее могли не постигать всего значения действия Духа Божия в их слове, могли говорить в нем больше того, чем усматривали сами. Направляемые Духом Св., их мысль и слово поставлялись на службу таким отдаленным бож. целям, которых сами авторы в момент писания могли совсем не сознавать, ограничиваясь сознанием лишь целей ближайших, по отношению же к тем – отдаленнейшим, оставаясь лишь «тростью в руках книжника» (см. ниже приводимый пример – Быт.14:18 сл.).

III. На основании только что сказанного можно общее, но вернее, определить Б. как *особое воздействие Духа Божия на дух человеческий, чрез каковое последний, при полной сохранности всех своих сил и деятельном их проявлении, становится органом сообщения Бож. Откровения, соответственно целям домостроительства.*

Нимало не отрицая участия человеческих сил, а со всею решительностью лишь отмечая преобладание божеств. начала, такое понимание одинаково свободно как от крайностей одностороннего супранатурализма, устраняющего элемент человеческий, так и от крайностей рационализма, ограничивающего до последней степени элемент божественный, гармонически сочетая тот и другой. Частнее, сочетание божественного и человеческого в данном случае мы можем представлять по аналогии взаимоотношения благодати и

свободы в деле созидания спасения, или – еще лучше, – взаимоотношения двух естеств во Христе (каковое служит прототипом первого). Подобно тому, как во Христе бож. и челов. естество находятся в органическом единстве и каждое совершает свое действие с участием другого, и как в деле спасения ни благодать ничего не производит без участия свободы, ни свобода – без благодати, так точно и в деле возвещения Откровения все исходит от Бога и, вместе с тем, во всем проявляется свободная деятельность самого человека. При этом, однако, нет никакой нужды представлять участие того и другого фактора всегда равномерным. Подобно опять тому, как в двух указанных аналогичных случаях то выступает на вид более сторона божественная, то человеческая, так и здесь: в одних случаях действующим является по преимуществу Бог, так что на долю человека остается только рецептивная деятельность, в других – выступает на первое место самодеятельность человеческая, а участие Бога выражается лишь в действии, направляющем и вспомоществующем эту самодеятельность; – причем, однако, мера достоинства свящ. произведений, или их различных частей, – обнаруживается ли в них более элемент божественный или элемент человеческий, – остается всегда неизменно равной.

При таком понимании легко объясняются и все те частности в вопросе о Б., вполне удовлетворительного разрешения которых не дает ни одна из вышеозначенных теорий.

Указанное взаимоотношение двух элементов мы можем видеть и в самом содержании священных произведений, и во внешнем выражении, и, наконец, в побуждениях к их написанию.

Что касается содержания, то здесь естественно обнаруживается преобладание фактора божественного. Вдохновение весьма часто совпадает здесь с самым откровением, когда именно уму человеческому сообщаются истины совершенно новые, самому по себе ему недоступные. Участие человеческого фактора в этих случаях выражается лишь тем, что данные истины проходят чрез человеческое сознание, свободно усваются им, становятся мыслями истинно

человеческими и выражаются в соответствующей уму человеческому форме. – Большое место самостоятельности человеческой предоставляется там, где предметом вдохновения являются истины и мысли, уже известные человеку, – данные, напр., уже в предшествующем откровении, или приобретенные из собственного опыта, добытые путем исторического изучения, логического рассуждения и т. п. Ев. Лука в начале своего Евангелия, наприм., сообщает, что он имел в виду описать, на основании тщательного исследования, события жизни Спасителя по порядку (Лк.1:4). При написании Евангелия он должен был следовательно выполнить все обязанности историка: собрать исторический материал, проверить его по первоисточникам, избрать соответствовавшее поставленной им цели, надлежащим образом упорядочить его и т. д. Исторические сведения он получил, следовательно, не по вдохновению, а добыл путем собственного тщательного исследования. Но вся эта деятельность евангелиста стояла в то же время под руководством Духа Божия: Он направлял апостола и на верный путь исторического исследования, Он же руководил выбором материала, освещал добытые истины пред его сознанием и возводил их на высшую степень достоверности. В каком смысле нужно понимать руководство Божие в данном случае, ясно показывает следующий пример. Бытописатель, повествуя об Аврааме, упоминает, между прочим, и о встрече его с Мелхиседеком (Быт.14:18–20). Ограничить свой рассказ о последнем указанием только этого именно единственного момента он мог, руководствуясь ближайшими задачами и целями своего произведения. Между тем, ап. Павел умолчанию о происхождении и прежней жизни Мелхиседека придает особенное значение, поскольку оно дает ему основание видеть в Мелхиседеке прообраз Христа; следовательно, он признает руководство Божие не только в отношении к тому, что священные писатели говорили, но и в отношении к тому, о чем они умалчивали. Сочетание, следовательно, божественного и человеческого факторов и в рассматриваемых случаях настолько тесно, что разграничить область действия того и

другого безусловно невозможно, так что и чисто, по-видимому, человеческое является в полном смысле слова, вместе с тем, и богодухновенным. Б. Писания не устраняется, наконец, и в том случае, если мы встречаем у священных писателей мысли и чувства чисто человеческие (напр. 1Тим.5:23; 2Тим.4:13), представления, не соответствующие действительности, неточности, разногласия и т. п. Подобно тому, как и не совершенно доброе дело облагодатствованного человека мы приписываем действию божественной благодати, так точно признаем и Писание всецело богодухновенным, несмотря на то, что со стороны человеческого элемента попускается привнесение некоторых несовершенств. Произведения священных писателей совершенны настолько, насколько они соответствуют целям божественным; а эти последние не необходимо требуют совершенства во всех отношениях. Водительство Божие не допускало несовершенств в той лишь мере, в какой они могли вредить делу человеческого спасения. Там же, где для этой цели вполне достаточно было и несовершенного человеческого познания, Бог оставлял писателя с его несовершенствами⁴⁴.

Если, таким образом, человеческому элементу дается место и в отношении к содержанию Священного Писания, то тем более – в отношении к внешней форме. Самодеятельность священных писателей проявляется здесь не только в выборе слов и выражений для мысли, но и в определении общего плана произведений, в распорядке частностей, в приемах изложения и раскрытия мыслей, – словом, во всем том, что составляет внешнюю, литературную сторону произведения. Отсюда-то именно и получается та печать индивидуальности, которая лежит на произведениях каждого свящ. автора. Если, например, мы замечаем значительное различие в стиле книг пр. Амоса и пр. Исаии, если литературные особенности произведений ап. Иоанна представляются совершенно иными, чем в произведениях ап. Павла, то мы должны искать причину этих отличий не в аккомодации Духа Божия к способностям того или другого автора, а в их индивидуальных особенностях. Здесь же находят свое объяснение и все литературные недостатки –

неправильность в построении фраз, погрешности против чистоты речи, нарушение грамматических форм и т. п. И при всем том Писание остается богодухновенным и со стороны выражения. И здесь, как и в отношении к содержанию, деятельность человеческого духа всецело проникнута Духом Божиим, и здесь нельзя указать пограничной черты, где кончалось бы действие Божие и начиналась бы деятельность человеческая. Если ев. Иоанн относительно первосвящ. Каиафы замечает, что он произнес пророчество о смерти Христовой «не от себя» (Ин.11:51), то тем более мы должны признать такое воздействие Духа Св. на верных Его служителей, которое направляло бы их слово сообразно божественным целям и делало бы его вполне достаточным для выражения божественных мыслей. Поэтому-то, несмотря на все несовершенства внешней стороны священных произведений, в них нет все-таки ни одного слова, которое не было бы запечатлено Духом Божиим.

Взаимодействие двух факторов остается тем же самым и в отношении к побуждениям, руководившим священных писателей в их деятельности. И здесь они сопребывают неразлучной, хотя выступают не всегда в одной и той же мере. В одних случаях побуждение непосредственно дается Богом (Откр.1:11); в других – оно может быть вызываемо внешними условиями и обстоятельствами, так что виднее выступает самодеятельность человеческая. Послание к Галатам, например, написано ап. Павлом по поводу появившихся заблуждений, послания к Коринфянам по случаю беспорядков, возникших в коринфской церкви. Побуждение к написанию посланий в этих случаях исходило из сознания апостолом долга своего служения, не позволявшего оставить верующих без соответствующих наставлений и вразумлений. Но это сознание просветлялось и направлялось, однако, Св. Духом, вследствие чего внутренняя потребность самого апостола получала для него значение и силу непосредственного божественного повеления.

Литература: Проф. Н. П. Рождественский, Христ. Апологетика, т. II , стр. 114–139; свящ. П. Я. Светлов, Опыт

апологетического изложения православно-христианск. вероучения, т. I, стр. 50–59; Д. Леонардов, Учение о боговдохновенности Св. Писания в средние века со времени реформации,... среди католич. богословов XVI ст., в журн. «Вера и Разум» 1899 г. №№ 5, 16, 17, 19. Из новейших иностранных, более выдающиеся: Beck, Einleitung in das System d. chr. Lehre, §§ 88–1 01; Philippi, Kirchl. Glaubenslehre, I, 150 ff. 2-te Aufl, 205 ff ; вышеназванные труды Koelling 'а и Ganssen'а; из католических: Franzelin, De divina traditione et Scriptura; Fr. Schmid, De inspirationis Bibliorum vi et ratione.

П. Лепорский

Боголюбов

Боголюбов, Константин Иоаннович, протоиерей – магистр XI курса (1831–1835 г.). Сын священника Новгор. епархии, о. Б. родился в 1811 г. и воспитывался в Новг. дух. семинарии; по окончании акад. курса назначен профессором в Твер. дух. семинарию, в 1836 г. переведен в С-Пб. д. сем. на класс гражд. истории, а в 1838 г. определен комиссией дух. уч. бакалавром русской гражд. истории в С-Пб. дух. академию, в 1842 г. поступил священником к церкви св. благов. кн. Александра Невского при минист. ин. дел; в 1851 г. оставил службу при академии; в 1853 г. возведен в сан протоиерея, в 1864 г. награжден палицей, в 1885 г. в юбилей 50-летней службы награжден орденом св. Анны 1-й степ., в 1886 г. избран в звание почетного члена спб. дух. академии. Сконч. 22 июня 1888 г. 77 лет от роду и погребен в Александро-Нев. лавре, в Федоровской церкви. Некролог в «Церк. Вестнике» за 1888 г., № 27.

Прот. Б. принимал участие в богословской литературе и обогатил ее своими трудами, хотя имя его малоизвестно в духовной литературе. Это объясняется тем, что в прежние времена авторы разных журналов, в том числе и «Христианского Чтения», своей фамилии не подписывали. Между прочим, еще в продолжение своей службы при академии прот. Б. поместил в академическом журнале «Христианское Чтение» немало статей догматического, нравственного и исторического содержания, разбор некоторых апологий христианства, переводы бесед св. Иоанна Златоуста и преп. Ефрема Сирина. Кроме того, в 1861 г. и в следующих годах, по просьбе уже больного тогда прот. Герасима Петровича Павского, издавал перевод его с евр. истор. книг ветх. завета и книгу Притчей.

А. Р

Боголюбов Н. М.

Боголюбов, Николай Мих. – магистр богословия. Сын священника Нижегород. епархии, родился в 1872 г.; среднее образование получил в Нижегород. дух. семинарии, по окончании курса в которой в 1892 году поступил в Московскую духовную академию, где окончил курс в 1896 г. со степенью кандидата богословия и с правом получения магистра без нового устного испытания. В 1897 г. 27 августа Нижегородским епископом определен на должность преподавателя нижегородского епархиального женского училища по Закону Божию, русскому языку и географии. За это время он приготовил к печати свою кандидатскую диссертацию в значительно дополненном и измененном виде: «Теизм и пантеизм» и представил ее на соискание степени магистра богословия, каковую и получил 31 марта 1900 года, с 10 августа 1900 г. Б. состоит преподавателем по философии в нижегор. дух. семинарии. По отзыву профессора А. Введенского, «понятие о пантеизме, его видах и подвигах, Боголюбовым установлено тщательно, так что может войти в современное философско-богословское сознание в качестве одного из прочных приобретений; а равно и возражения, высказанные против пантеизма, поставлены веско и основательно, – по существу вопроса, а не по его случайным историческим формам, – чем в свою очередь с достаточной ясностью определяется и логическое взаимоотношение пантеизма и теизма (задача исследования). Обращает на себя внимание также огромный и притом самостоятельный и методически выполненный труд автора: он проштудировал и пересмотрел массу книг, имеющих не только прямое, но и косвенное отношение к предмету его темы, и знакомит с ними читателя в объективной и точной передаче. Следует, наконец, отметить разносторонность и широту сведений автора: по пути он затрагивает множество различных философских вопросов и говорит о них с достаточным знанием и пониманием сущности дела. Вследствие этого, исследование г. Б., ценное в *ученом* отношении, может быть полезно и в *учебном*, как справочное

пособие по различным вопросам, соприкасающимся с областью взятой им темы» (Проток. Моск. дух. акад. 1899, стр. 224–5). Из других учено-литературных трудов г. Б. отметим следующие статьи: 1) «*Понятие о религии*» – признаки истинного и неистинного религиозного сознания («Богослов. Вестник», 1900 г. № 2); 2) «Несостоятельность понимания нравственного учения Христа вне связи с учением о Нем, как о Богочеловеке и Искупителе мира» («Вера и Церковь», 1899 г., кн. 10); 3) «Из истории души ищущего истины человека» («В. и Ц.» 1900 г. кн. V и VI).

Боголюбский Н. И.

Боголюбский Николай Иван. – протоиерей, ректор Самарской дух. семинарии, магистр богословия. Среднее образование получил в Самарской дух. семинарии, по окончании которой поступил в Московскую духовную академию, где окончил курс в 1880 году и утвержден в степени кандидата богословия. В том же году Н. Б. представил диссертацию на степень магистра богословия. 30-го июля 1880 г. Б. указом Св. Синода определен в Подольскую семинарию по греч. языку. С 10-го марта 1883 года Б. принят в самарское епархиальное ведомство и 10-го апреля того же года рукоположен во священники к тюремной церкви г. Самары, в каковой должности защищал представленную им на степень магистра богословия диссертацию, под заглавием: «Ислам, его происхождение и сущность по сравнению с христианством», Самара 1885 г., был удостоен степени магистра богословия и утвержден в ней Св. Синодом (Журн. Сов. М. Д. Ак. 1886, стр. 111; 1887 г. стр. 24). 24-го мая 1883 года о. Б. одновременно исполнял обязанности преподавателя греческого языка в Самарской дух. семинарии и законоучителя Самарской жен. гимназии 1884 г. 24 окт. С 5-го июня о. Б. по возведении в сан протоиерея, состоял настоятелем Казанского собора г. Самары, исполняя вместе с тем обязанности законоучителя женской гимназии. С 16-го июля 1897 г. до настоящего время Б. состоит ректором Самарской духовной семинарии и редактором местных «Епархиальных ведомостей».

На магистерскую диссертацию о. Б. (до отзыву одного критика) можно смотреть как на сокращенный свод того, что подробно разработано в специальных исследованиях по этому вопросу – Воронцова, Саблукова, Ильина, Машанова (ученых специалистов Казанск. дух. акад.), – как на популяризацию тех научных результатов, которые в этих специальных исследованиях изложены не всегда и не для всех доступно. Смотря на книгу о. Б. именно с этой стороны, мы должны отдать ей полную справедливость. Если читатель не задается

особенными научными претензиями, если он ищет лишь общего знакомства с предметом, то он найдет в этой книге полное для себя удовлетворение. Предмет рассмотрен в ней с достаточной подробностью и обстоятельностью, изложен легко и интересно, а в последней части даже с чувством и увлечением, производящим на читателя заметное впечатление («Моск. Цер. Вед.» 1886, с. 160). Кроме магистерской диссертации, перу о. Б. принадлежат еще статьи: «Влияние христианства на нравственную и социальную жизнь народов» («Чтен. Общ. Любит. духовн. Просвещ.» 1883 г.) и «Разделяла ли когда-нибудь православная церковь верование в Непорочное Зачатие Пресвятой Девы Марии» – («Подольск. Епарх. Ведом.» 1882 г.). Кроме того, о. Б. помещено много слов, бесед и поучений на страницах «Сам. Епарх. Ведомостей».

Богомильство

Богомильство – болгарско-византийская ересь дуалистического направления, имеющая генетическую связь с другим еретическим движением на востоке – павликианством, также дуалистического характера. Происхождение богомильства относится к X веку. Еще в 752 году византийский император Константин Копроним переселил из Сирии и Армении во Фракию многочисленные колонии павликиан, с целью заселить эту провинцию после ее запустения от моровой язвы и образовать из отличавшихся храбростью и воинственностью колонистов пограничную охранную стражу, для защиты империи от частых варварских набегов. В 972 году, при императоре Иоанне Цимисхие, в Филиппополе и его окрестностях были поселены новые партии павликиан. Колонии этих еретиков сделались очагом пропаганды, которая постепенно стала распространяться в пределах и Византии, и Болгарии. При болгарском царе Петре (927–969 г.), в пределах Болгарии появилось уже новое еретическое движение, с определенными характерными признаками, получившей наименование богомильства, по имени попа Богомила, который, по словам болгарского пресвитера X века Косьмы, *«первые нача учити ереси в земле болгарстей»*. Исторические сведения о попе Богомиле очень скудны. Известно лишь, что он жил в царствование Петра, в крещении, по мнению некоторых, получил имя Иеремии, был священником *«в навех на Верзиулове колу»* и был первым распространителем среди болгар еретического учения. Его дело продолжали некоторые из учеников, среди коих по именам известны: Михаил, Феодор, Добря, Стефан и другие. Распространение нового лжеучения шло весьма быстро и в Болгарии, и в соседней Византии: *«оно рекою разлилось по окрестностям Филиппополя, пишет византийская писательница XI века Анна Комнина, а его последователи энергично распространяли свое еретичество среди православных»*. В Болгарии успеху лжеучения содействовали различные нестроения в жизни церковной и

гражданско-политической, обуславливавшиеся постоянными войнами этой страны с Византией, высокомерным отношением духовенства к народу и его тяготением то к Риму, то к Константинополю, упадком нравственности в духовенстве, невежеством народа, деспотизмом властей и т. н. И в Византии богомилство встретило благоприятную для своего распространения почву в тяжелых материально-экономических условиях страны и в склонности византийского общества к занятию религиозными вопросами.

В начале XII века богомилство проникло уже в столицу византийской империи – Константинополь. Здесь в 1111 году распространился, сообщает Анна Комнина, слух, что еретики богомилы приобрели в столичном обществе многочисленных последователей и последовательниц. Современный византийский император Алексей Комнин (1081–1118), любивший заниматься богословскими науками и дороживший своей славой глубокого теолога не менее, чем славой мудрого правителя, приказал открыть приверженцев нового лжеучения. Среди них скоро разыскан был и главный ересиарх, по имени Василий, монах по одежде, врач по ремеслу, человек преклонных лет, проповедовавший богомилскую ересь в течение 52 лет и наполнивший ядом своего лжеучения «почти всю вселенную». Заявив притворно Василию о своей принадлежности к богомилству, император не только вырвал у ересиарха сознание в его преступной деятельности, но и подробно ознакомился со всем лжеучением. Василий, его «двенадцать апостолов» и другие последователи были сперва заключены в темницу, где их убеждали раскаяться и возвратиться в лоно православной церкви, а потом и сожжены. Однако, после жестокой казни ересиарха и его учеников, «зло еще с большею силою разлилось по всем городам, областям и по всем странам византийской империи». На смену ересиарху Василию явился некто Петр, называвший себя Христом имевший двенадцать апостолов. Император Иоанн Комнин (1118–1143 г.) осудил его на побиение камнями. После Петра распространением ереси в пределах Византии занимались – Тихик, Никита и другие. Византийская церковная и гражданская

власть XII века энергично боролась с новыми еретиками и подвергала их соборному осуждению, но все меры оказались бессильными прекратить «горький поток» ереси. Богомилство не только распространилось по всей Византии, проникнув и на святую Гору Афон, но и перешло через Балканы в северную Болгарию, утвердилось в Сербии, Боснии и на всем славянско-адриатическом побережье и даже проникло на европейский запад.

В XIII веке вся южная Европа, от Пиринеев и Океана до Босфора и Олимпа, была окружена почти непрерывной цепью богомилских поселений. Сотни тысяч людей всякого звания и состояния открыто или тайно исповедовали учение византийских и болгарских еретиков. Еретики Ломбардии и южной Франции имели оживленное сношение с единоверцами в византийской империи, Болгарии и Боснии, и таким образом между востоком и западом происходил обширный, хотя и тайный обмен мыслей и верований еще до завоевания Константинополя латинянами в 1204 году и задолго до бегства греков на запад во время турецкого завоевания. Еретики носили различные названия. Получивши в Болгарии наименование от попа Богомила (а не от слов – «Бог – милуй»), они в греческих и славянских памятниках называются также манихеями, мессалианами, евхитами, армянами и павликианами; некоторые писатели именовали их – $\phi\omicron\upsilon\nu\delta\alpha\iota\tau\alpha\iota$ и $\phi\omicron\upsilon\nu\delta\alpha\upsilon\iota\alpha\upsilon\iota\tau\alpha\iota$ за то, что, подобно русским каликам переходим, они скитались с мешками ($\phi\omicron\upsilon\nu\delta\alpha$) для сбора милостыни. Еретики назывались также бабунами по имени горного хребта и реки Бабунам во Фракии, где были раскинута поселения сектантов. В Боснии и в Италии их называли патаренами по имени одного из мест их жительства, в Германии – катарами (от Ketzer, еретик), в южной Франции – альбигойцами (от города Альби) и тиссерантами (tisserands – ткачи, по ремеслу). Кроме того, на западе еретики именовались публиканами (павликианами)), bulgari, bugri, катарами ($\kappa\alpha\theta\alpha\rho\iota$), а их учение – bulgarorum haeresis. Под тем или иным наименованием еретики были известны в Европе в течение всех средних веков. В частности, в Византии богомилство существовало вплоть до падения ее в 1453 году,

хотя уже во второй половине XIV века, после прекращения споров паламитов с варлаамитами, в которых принимали участие и богомилы, оно значительно здесь ослабело, а что касается южной Болгарии, особенно Филиппополя и его окрестностей, то богомилы были известны здесь до половины XVIII века, когда они латинскими миссионерами и были обращены в католичество. Такова *внешняя история* богомилства в Византии и Болгарии.

Учение богомилов византийско-болгарской ветви, в догматическом отношении представляется в следующем виде. Они признавали верховное доброе Божество, которое имеет человекообразный вид и тело, созданное из тонкого вещества. Бог не от вечности троичен в лицах, Сын и Дух произошли от Отца, подобно лучам от глаз Его, и опять возвратились к Нему. Таким образом, Сын и Дух, по учению богомилов, суть только различные, сделавшиеся личностями, проявления Отца. У Бога, однако, есть и перворожденный сын, по имени Сатанаил, во всем подобный Отцу, восседающий по правую его сторону и имеющий власть над всем миром. Но Сатанаил, надмеваясь властью и высоким положением, задумал отпадение и старался увлечь за собою часть служебных духов. Некоторые ангелы, обманутые его обещаниями, перешли на его сторону и за это все подверглись изгнанию с неба. Сверженный на землю, которая была еще не устроена, Сатанаил держал совет с ангелами, участвовавшими с ним в возмущении, и внушил им энергию и мужество. Сохранив еще небольшую часть творческой силы, он решился, как второй бог, создать новое небо и дать устройство земле. Украсив свою землю растениями и животными, Сатанаил образовал из глины и воды тело человека, причем влага, стекавшая на землю чрез большой палец ноги, приняла на земле вид змеи. Затем, желая оживить человеческое тело, Сатанаил вдохнул в него свой дух, но рыхлое тело не задержало в себе дыхания, которое и сообщилось образу змеи, вследствие чего змея, восприняв дух Сатанаила, сделалась умным животным. Демиург – Сатанаил должен был признать свою неспособность дать жизнь образованному им телу. Он обратился с просьбой о помощи к

Доброму Духу, который и послал из плиромы искру жизни, одухотворившую созданную Сатанаилом форму. Таким же образом получила жизнь и первая жена, созданная из мужа. Человек оказался двояким по своему происхождению и природе, так как тело свое получил от злого существа, а душу от доброго. Сатанаил обещал человеку, что он будет принадлежать одинаково тому и другому миру, и потомство его наполнит место низверженных с неба ангелов. Но потом он проникся завистью к преимуществам человека и задумал погубить его. Приняв образ змеи и обманув Еву, он соединился с ней телесно, дабы семя его возобладало над семенем Адама. Зачав от него, Ева родила Каина и Каломону. От Адама же она имела Авеля, которого убил Каин. За это добрый Бог лишил Сатанаила божественного образа, отнял у него творческую силу и божественное имя.

С того времени Сатанаил, мрачный и злобный, властвует, по Божью попущению, над своим миром и созданными им существами. Когда же ангелы Сатанаила узнали, что их места на небе предназначены для сынов человеческих, то они соединились с дочерьми людей, взяв их себе в жены, дабы семя их возвратилось на небо и сыны заняли место отцов. От этих браков произошел род гигантов, которые восстали против Сатанаила и стали защищать человеческий род. Разгневанный Сатанаил навел на землю потоп, который истребил людей и все живые существа. Спасся только один Ной в ковчеге, потому что у него не было дочери и он оставался верен Сатанаилу. Из зависти к человеку Сатанаил потом обманул Моисея, давши ему на Синае закон, который погубил бесчисленное количество людей. И не только закон Моисеев, но и весь Ветхий Завет, полученный от лукавого, содержит, по взгляду богомилов, зловерное учение. Итак, над всем человеческим родом тяготеет иго Сатанаила, который стремится отчуждать людей от благого Бога. Наконец, Бог сжалился над человеческим родом: в 5500 году он послал божественный Логос или Своего Сына, который называется также архангелом Михаилом, или ангелом высшего совета. Божественное Слово сошло с неба, прошло чрез правое ухо Девы и приняло видимую форму, подобную

человеческому телу, хотя по существу оно принесло тонкое духовное тело, достойное Божества, и в нем вышло из Девы. Исполняя возложенную на него миссию, Слово творило и учило по изложенному в евангелии, призрачно участвовало в человеческих страданиях и страстях, призрачно умерло и воскресло. Сатанаил был побежден и закован в тартар, его имя изменено и он стал называться просто – сатана.

Возвратившись к Отцу, Слово заняло место по правую Его сторону, принадлежавшее прежде Сатанаилу, и хотело уничтожить падших духов в мире, но Бог не допустил этого. Он оставил демонам созданные человеческими руками храмы, в которых воздается им поклонение. Демоны имеют также сильную власть творить зло, и ни Слово или Христос, ни Святой Дух не могут противостоять им. Демоны живут в каждом человеке, и, собственно, они суть виновники всех преступных деяний, совершаемых человеком; даже по смерти человека они остаются в его теле, или в гробу, в ожидании воскресения, так как они должны участвовать и в наказании вместе с телом, в котором жили. Демоны избегают только богомилов, держась от них на расстоянии пущенной из лука стрелы, потому что только богомилы суть истинно-верующие, в коих живет не демон, но Святой Дух, рожденный Сыном, и поэтому каждый богомил по праву называется Θεοτόκος. Этим объясняется и то, что богомилы, не умирают подобно всем прочим людям, но лишь изменяются, как бы во сне сбрасывая без болезней телесное одеяние и облакаясь во Христа, или принимая то эфирное тело, в котором Он жил на земле. Таким образом, богомилы подобны Христу по телу и по виду (σύσσωμοι, σύμμορφοι). В силу изложенных теоретических воззрений, богомилы отвергали таинства крещения, причащения и брака, не признавали поклонение кресту, который считали измышлением демонов, не почитали св. икон и мощей, из книг Священного Писания принимали только Евангелие и Апостол, св. храмы признавали жилищами демонов, так как Бог живет на небе, а не в созданных на земле храмах, отвергали христианское богослужение и праздники.

С другой стороны, богомилы делились на общины или частные церкви, во главе каждой из коих находился учитель, с двенадцатью апостолами или учениками. Впрочем, богомилы всех вообще последователей своей секты называли священниками и диаконами, исповедовали друг друга и разрешали от грехов, не только мужчины, но и женщины. Молитву они совершали у себя дома и очень часто – от четырех до пятнадцати раз днем и ночью, причем употребляли преимущественно молитву «Отче наш»; они соблюдали и посты – в понедельник, среду и пятницу. *Нравственное* учение богомилов отличалось сурово-аскетическим характером. Так как весь видимый мир и самое тело человека произошли, по их воззрению, от дьявола, то они учили избегать мира и его благ, побеждать плоть духом посредством подвигов самоотвержения. Отсюда – посты, продолжительные моления, воздержания от мяса и вина, монашеская одежда и образ жизни. Заповедуя своим последователям все вообще христианские добродетели, богомилы особенно проповедовали нестяжательность и добровольную нищету, – не заботились о завтрашнем дне, питались милостыней и т. п. Признавая учреждение брака делом дьявола, богомилы были безбрачны и питали величайшее отвращение к детям, даже родившимся от законного брака, а иные проповедовали и осуществляли в своей жизни учение скопчества. Вообще, по взгляду богомилов, и в человеческом микрокосме происходит настоящая борьба двух противоположных начал – духа и материи, и душа неустанно стремится превозмочь связующие ее телесные узы, чтобы соединиться с своим божественным началом. Средства к освобождению души от тела в чистоте сохранила только богомильская церковь. Человека, не пожелавшего вступить в нее, ожидала впереди длинная лестница превращений (метемпсихоза); его душа переходила из тела одного животного в другое, пока, очистившись покаянием, снова не вселялась в тело человека, более открытого богомильской проповеди и строгому искусству, который она считала средством спасения. Надо было, значит, покорить плоть, противодействовать захватам материи и грешным требованиям естества. Для

достижения этой цели, от богомилов, стремившихся к высшему совершенству, кроме осуществления вышеуказанных предписаний, требовалось не убивать животных, особенно людей, даже на войне, не допускать никакого насилия, даже в случае обороны, отказаться от людей, не принадлежащих к секте и привязанных к миру и его благам, и иметь с ними общение лишь с намерением привлечь их в секту. Смертным грехом считались у богомилов ложь вообще, и выход из секты, требовалось всегда говорить правду, безусловно запрещалась клятва, божба и показание на суде и т. п. Но из богомилов лишь немногие достигали степени совершенства. Во время наибольшего процветания их учения в начале XIII века, из миллионов богомилов считали совершенными около четырех тысяч.

Рассматривая учение богомилов в его целом составе, нельзя не видеть, что оно представляет смесь лжеучений. В своей основе богомильство имеет дуализм павликианства, который оно дополнило элементами мессалианства, иконоборства и других ересей, с коими оно не без основания отождествляется у славянских и греческих писателей. В частности, с иконоборством богомильство имеет не только то сходство, что отрицательно относится к св. иконам и мощам, но, подобно иконоборству, оно было реформаторским движением, создавшимся на почве различных нестроений в церковно-общественной жизни Византии и Болгарии и имевшим целью преобразовать современный строй. Богомильство было не только церковною ересью, но и цельным религиозно-общественным движением, корни которого глубоко лежали в недрах народного сознания. Этим, между прочим, и объясняется громадный успех богомильства в среде народных масс. Народ, как болгарский, так и византийский, в X–XII веках имел много причин быть недовольным современным положением. Тяжелое экономическое состояние, постоянные войны, дворцовые смуты и интриги, упадок церковной жизни, уклонение нравственного строя от христианского идеала – вот некоторые из печальных явлений в церковно-общественной жизни православного востока указанного времени. Основная

тенденция богомилства в том и заключалась, чтобы усовершенствовать современную жизнь и преобразовать ее сообразно идеалу апостольского христианства, который будто бы утратил в церкви своей чистый характер и затемнился ложными традициями, особенно в практическом своем осуществлении. Значит, болгарский поп Богомил до известной степени напоминает Лютера по своим реформаторским стремлениям. Но богомилство, в самом основании своего учения и практического его осуществления, оказалось сплошной ошибкой.

Прежде всего, богомилский дуализм был, по удачному выражению пресвитера Косьмы, гнилой ветошью, а теософические раскрытия богомилами этого основного тезиса напоминали пустые мечтания гностиков, уже давно осужденные церковью. Затем, ложным нужно признать и то воззрение богомилов, будто идеал христианства был искажен господствующей церковью. Ставши на эту пагубную точку зрения, богомилы отвергли вселенское христианство с его богослужением и таинствами, иерархией, преданием и церковными установлениями. Взамен этого они создали свое христианство, несколько не похожее на истинную религию Христа, из которой еретики заимствовали лишь внешнюю форму, но не сущность. Вместо Единого Бога Творца, Промыслителя и Спасителя, они признавали двух богов, отвергли весь Ветхий Завет, а Евангелие понимали совершенно своеобразно, считая евангельскую историю за мифологию; Христос для них – обманчивый призрак, тень, а их строгая нравственность – не христианского характера, потому что христианство не требует уничтожения телесной природы, презрения твари, отрицания всех отношений между людьми; богомилы были так высокомерные, что надеялись силою одной своей воли достигнуть идеального совершенства на земле, и не признавали благодатной помощи свыше, необходимой для поврежденной человеческой природы, и т. д. Таким образом, богомилы, вопреки их собственному мнению, вовсе не были «истинными христианами» и представителями чистого евангельского учения. Задавшись целью одухотворить

христианскую религию, богослужение и жизнь общества, они взамен того создали секту, опасную не только для церкви, но и для государства. Отвергнув вселенское христианство и церковь, богомилы, по свидетельству пресвитера Косьмы, «учили своих последователей не повиноваться властям своим, хулили богатых, ненавидели царей, ругались старейшинам, укоряли боляры, меряки Богу творили работающих царю и всякому рабу не велели работать господину своему». Конечно, народ сочувственно относился к проповеди богомилов, так как, по неразвитости своей, считал их представителями истинной нравственности, образцами воздержания, аскетизма и богоугодной жизни, видел в них провозвестников новой благополучной жизни у строителей общественного порядка, спасителей от разбоев, притеснений и поборов власти, от террора и церковных нестроений. Однако церковная и гражданская власть Византии и Болгарии скоро заметила противоцерковный и противогосударственный характер ереси и подвергла ее запрещению и гонению.

Борьба с богомилами велась и литературным путем. Из полемических произведений, направленных против богомилства, известна, прежде всего, «Беседа на новоявившуюся ересь Богумилу» болгарского пресвитера Косьмы X века, современника наибольшего развития ереси в Болгарии при царе Петре. В этой беседе излагается внешняя история секты и критически обзореваются ее догматические положения и практические из них выводы. Беседа принадлежит к числу замечательнейших самостоятельных сочинений во всей старославянской литературе и свидетельствует не только о хорошем знакомстве автора с богомилским учением, но и с лучшими приемами полемики; она имела большое значение не только в южнославянской письменности, но и у нас на Руси, во время полемики со стригольниками. Второй полемический трактат против богомилов принадлежит византийскому писателю, монаху Евфимию Зигавину, и находится в его сочинении «Догматическое всеоружие православной веры Πανοπλία δογματική τῆς ὀρθοδόξου πίστεως» (гл. 23). Зигавин написал это сочинение по поручению императора Алексея

Комнина, при котором ересь проникла и была обнаружена в Константинополе. Сведения Евфимия вполне достоверны, так как составлены на основании надежных источников. Автор также сообщает исторические данные о богомилстве и оценивает их теоретическое и практическое учение. Третьим историко-полемическим памятником, касающимся богомилства, нужно считать «Синодик» царя болгарского Бориса (1207–1218 г.); здесь содержатся определения против еретиков, составленные бывшим при Борисе собором в Тернове. Таким образом, богомилство, в первое же время после своего возникновения и распространения, было опровергнуто и осуждено в своем учении и в Византии, и в Болгарии.

О первых проповедниках богомилства сохранилось известие, что они свое вероучение излагали в литературных произведениях. Но до настоящего времени не дошли такие памятники богомилской письменности, которым можно было бы придавать значение символических книг. Зато теперь существует немало апокрифических произведений с богомилскими тенденциями, в коих с точки зрения богомилского учения даются ответы на пытливые запросы ума о начале мира и его конце, о загробной судьбе человека и т. д., прикровенно раскрытые в библейских и евангельских сказаниях. Главным богомилским апокрифом нужно признать *Liber Sancti Ioannis* или *Interrogationes S. Ioannis et responsiones Christi Domini*, на одной из рукописей которого сохранилась приписка, что он принесен к итальянским катарам из Болгарин «богомилским епископом Назарием». Содержание апокрифа составляют вопросы апостола Иоанна, обращенные к Спасителю, о том, в какой славе был сатана прежде своего падения, как он пал вследствие своей гордыни, как сотворил мир и человека; вопросы касаются и первого грехопадения, воцарения сатаны на этом свете: его царство продолжалось семь веков и выразилось в ветхом завете; Энох, Моисей и Илия, названный Иоанном Крестителем, – посланники сатаны, а Богородица названа ангелом; в конце апокрифа говорится о последних судьбах мира и о страшном суде. На все эти вопросы

ученика Спаситель отвечает в смысле богомильского вероучения. Таким образом, указанный апокриф был кратким изложением богомильской космогонии и эсхатологии в катехизической форме и представляет нечто вроде еретического катихизиса. Самое происхождение апокрифа принадлежит не богомилам: они только воспользовались более древним сказанием, относящимся к V–IX векам и известным под именем отреченного апокалипсиса Иоанна, изменили подлинник в своем духе и придали ему еретический оттенок. – Несомненно богомильским апокрифом нужно считать и *Сказание о крестном древе*, которое прямо приписывается самому основателю ереси попу Иеремии – Богомилу. Значение этого сказания у богомилов было так велико, что оно целиком привнесено в состав богомильского катихизиса *Liber Ioannus*. – Апокриф *Видение Исаии* (ὁρασις Ἰσαΐου), в позднейшей своей редакции, также несомненно принадлежал богомилам, но происхождение его относится к III веку. Он сначала был распространен среди египетских гностиков, от которых перешел к манихеям и павликианам, а затем и к богомилам. Греческий текст апокрифа еще не найден, известны лишь латинская и славянская его редакции. В апокрифе, в форме видения пророка Исаии, изложена сущность богомильского учения о происхождении неба и земли, о рае и аде, о жизни и смерти. Вместе с видением Исаии, богомилы заимствовали от гностиков и манихеев и другие апокрифы, например, *Evangelium Thomae Isralitae*, Παράδοσεις Ματθαίου. Богомилы принимали и апокриф *Contradictio Solomonis*, который академик А. Н. Веселовский сближает с нашим сказанием о Соломоне и Китоврасе и который, подобно вышеупомянутым апокрифам, отличается дуалистическим характером. Но рядом с апокрифами, отвечавшими коренному учению секты, богомилами принимались и другие, вовсе не дуалистического характера. Они служили объяснением и дополнением священных книг, признанных богомилами, или отвечали целям проповеди и наставлений. Таковы были, например, апокрифическое – «Слово Иеремии», «Легенда об игроке», «Притча о корыстолюбце» и др.

Апокрифические произведения богомилов распространялись, вместе с их учением, богомильскими странниками, которых академик А. Н. Веселовский уподобляет нашим каликам перехожим. Богомильские странники всегда ходили вдвоем, а иногда и в большем числе, имея во главе старшину или апостола; на плече у странника висела кожаная сумка (ψούνδα, torba), в которой хранилось евангелие и которая служила для сбора подаяний. Во время своих путешествий богомильские странники занимались распространением ереси, причем они действовали при помощи самых популярных и рассчитанных на верный успех средств, – рассказывали притчи, иносказания, повести, апокрифы, сказки, вообще, так называемые болгарские, т. е. богомильские, басни. Эти басни проникли из южных славянских стран и к нам в Россию, где они вполне отвечали фантастическому складу народа, и продолжали здесь развиваться путем устного слова. Под влиянием богомильства на Руси возникли сказки с дуалистическим оттенком, распространился богомильско-апокрифический материал в заговорах, суевериях и нравоучительных трактатах, вроде «Слова о злых женах» и сказания о происхождении винокурения, наконец, возникли наши духовные стихи. Главный и основной из последних – стих о *Глубинной* (не голубиной) *книге* не только имеет своим источником богомильские апокрифы «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской», «Сказание о крестном древе», «О Соломоне и Китоврасе», «Видение Исаии» и т. п., но и во всем своем замысле и расположении частей отразил на себе древнюю книгу Иоанна, столь любимую богомилами. Таким образом, древне-русская народная литература создавалась под влиянием богомильской ереси. Но вопрос о литературном влиянии богомильства еще мало разработан в науке и недавно лишь выдвинут некоторыми русскими учеными.

Влияние богомильства на Русь выразилось и в другом отношении. Надо полагать, что и сами болгарские сектаторы проникали в наше отечество из славянских земель и с Афона, этого рассадника просвещения и монашеской жизни, и распространяли свое учение посредством проповеди. По

крайней мере, еретик Дмитр, появившийся на Руси в 1123 году, был, вероятно, из секты богомилов. А затем, есть серьезные основания утверждать, что русская ересь *стригольников*, появившаяся в XIV веке, представляет собою отпрыск болгарско-византийского богомилства. Стригольники, подобно богомилам, отрицали церковную иерархию, усвоили право учительства всякому посвященному в их учение, уклонялись от евхаристии или понимали ее не в смысле причащения Тела и Крови Христовой, отрицали храмы и совершали молитву под открытым небом, отрицали воскресение из мертвых и будущее воздаяние, допускали публичную исповедь, держались дуалистического взгляда на мироздание и для посвящения в свою веру употребляли обряды стрижения, иначе – богомилского обрезания. Вообще, есть много сходных черт между псковскими и новгородскими стригольниками с одной стороны и болгарско-византийскими богомилами с другой, которые дают основание смотреть на наших стригольников, как на богомилскую секту, занесенную в Россию при посредстве южных славян.

Литература: 1) Пресвитер болгарский Косьма, Беседа на новоявившуюся ересь Богумилу («Православный Собеседник», 1864, кн. 4–8); 2) Евфимий Зигавин, *Narratio de Bogomilis, seu Panopliae dogmaticae titulus XXIII. Editio Gieseler's. Gottingae. 1842*; 3) Анна Ломнина, Царствование императора Алексея Комнина. Русский перевод. Спб. 1862; 4) I. Chr. Wolf, *Historia bogomilorum. Wurtemberg. 1712*; 5) Engelhardt, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Erlangen, 1872*; 6) Ф. Рачкий, *Bogomili i Patareni (Rad, VI)*; 7) М. Попруженко. Синодик царя Бориса. Одесса. 1899. 8) Е. И. Успенский Очерки по истории византийской образованности. Спб. 1891; 9) Его же, Синодик в неделю православия, Одесса, 1893; 10) Епископ Порфирий Успенский, История Афона, часть III, отд. 2, Спб. 1892; 11) Е. Е. Голубинский Краткий очерк истории православных церквей, Москва, 1871; 12) Кипрганович, Жизнь и учение богомилов, «Православное Обозрение», 1875 г., июль и август; 13) В. Левицкий, Богомилство – болгарская ересь X–XIV веков («Христианское Чтение», 1870 г., январь, март и апрель); 14)

Истомин, Историческое исследование о богомилах, Харьков, 1876; 15) А. Веселовский, Калики переходящие и богомильские странники («Вестник Европы», 1872, апрель); 16) М. С. Дринову Исторически прегледъ на болгарска-та църква от само-то начало и до днесъ, Вена, 1869; 17) Его же. Южные славяне и Византия в X веке. Москва, 1875; 18) Lombard, Pauliciens bulgares et bons-hommes en orient et en Occident. Geneve; 19) Общие сочинения Неандера, Иречка, Гильфердинга, Крумбахера, Папарригопула, А. П. Лебедева, Осокина и других; 20) П. Лавров, К вопросу о Синодике царя Бориса (Летопись Историко-Филологического Общества при Новороссийском Университете. Византийско-славянское отделение. V. Одесса. 1900).

И. Соколов

Богоносец

Богоносец – см. Игнатий Богоносец.

Богоотцы

Богоотцы – титул родителей пресв. Девы Марии – Иоакима и Анны.

Богопознание

Богопознание. Два рода возражений направляются против возможности Б. Говорят, что мы можем познавать только конечное и условное, и что наши познания имеют только символический характер. Мы познаем не мир, а символ мира. Это символическое познание дает нам возможность предугадывать явления и приспособляться к среде, но вопрос об отношении символов к вещам для нас безусловно неразрешим. Таким образом, о конечном мы имеем только условное познание, а о бесконечном не можем иметь никакого. Но нельзя согласиться с этими положениями. Оставляя в стороне вопрос о нашем познании внешнего мира, можно указать громадную и важную область явлений, относительно которой наше сознание говорит, что мы ее познаем не символически, а представляем таковую, какая она есть в действительности. Это – психические состояния собственные и других людей. Свою душевную жизнь мы переживаем непосредственно и душевные состояния других истолковываем по аналогии с собственными. Можно говорить, что бытие внешнего мира и других людей недоказуемо, что тезис солипсизма: «существую только я» не опровергнут. Можно утверждать и обратное, что тезис бытия «я» не доказан, что «я», может быть, представляет собою феномен – неустойчивую сумму зыбучих и постоянно сменяющихся элементов. Но логический анализ формул того и другого миропонимания показывает, что каждая из них заключает в себе признание бытия и «я», как некоего устойчивого начала, «к которому все ставится в соотношения, и мира, соотносимого к этому «я». Таким образом, мы необходимо мыслим бытие собственное и внешнего мира. Определяя себя, как элемент последнего, мы находим в нем другие элементы, подобные нам и истолковываем их душу, как и свою собственную. Что-нибудь из двух: или эти наши заключения дают нам действительное познание, или они представляют собою прямую ложь. Для нас логически невозможно мыслить последнее, и мы принимаем

первое. Возражение, что из субъективной необходимости мысли не следует объективная действительность вещи, не может иметь значения. Субъективная необходимость (если она только необходимость действительно, а не все то, чему Кант усвоил это имя, на самом деле заслуживает его) имеет принудительную силу для нашего мышления и является нравственно-обязательной нормой для нашего поведения. Таким образом, мы обязательно признаем, что мы способны познавать истину и действовать по истине. В этом признании уже заключается признание возможности Б. Бог мыслится нами, как истина, и каждое движение вперед в познании истины и в ее осуществлении в жизни есть движение к Богу (см. Бог). Напрасно говорят, что в представление этой истины человек вносит субъективные черты и создает Бога по собственному образу и подобию. Во всех философских системах и религиозных учениях, где говорится о едином Боге – абсолютном, причине всего существующего, всегда подразумевается, что Он превышает всех определений, и высшее достоинство человека полагается в том, что идеальные стороны и свойства его души подобны божественным. Таким образом, здесь является теоморфизация человечества, а не антропоморфизация Божества.

Задача человека заключается в повышении своего богоподобия, что вместе с тем есть и, повышение Б. и обуславливается непременно божественною помощью, следовательно, богообщением. Размышление открывает, что по существу общение человека с Богом возможно более, чем какое-либо иное общение. Внешний мир всегда находится *вне* человека, даже тело и душа непроницаемы взаимно, внешний мир является средоточием между человеком и человечеством. Но Бог есть «недалеко от каждого из нас: ибо мы им живем, движемся и существуем» (Деян.17:27–28), в Его свете мы видим свет, и наше бытие есть лишь реализация божественной мысли. Идея божественного всеприсутствия говорит, что Бог находится и может находиться особым образом и в сердце человека. Если между прочими духовными существами и нами стоит физическая природа, то между Богом и нами стоят наши

неразумие и грех. Для ослабления и устранения этих преград указываются два метода: теоретический – размышление и практический – упражнение. В неоплатонической философии возникла и Проклом (410–485 гг. по Р. Х.) была разработана теория особого высшего органа души (ἄνθος τῆς οὐσίας ημῶν или τὸ ἐαυτῆς ἔν, ὃ ἐστὶ καὶ τοῦ ἐν αὐτῇ νοῦ κρεῖττον), которым воспринимается Божество. Эта теория некоторыми мыслителями поддерживалась до последнего времени. Но нельзя делить души, как нельзя делить Бога. Нельзя и к Богу направляться каким-либо одним органом. К Нему или от Него можно двигаться лишь всеми силами души. Вот почему там, где хотели познать и представить Бога одним размышлением вместо живого Бога Отца, являлись или безжизненная абстракция пантеистов или деистический образ Бога-механика. Напротив, те, которые хотели, оставив в стороне размышление, следовать исключительно второму методу так, как, напим., он изложен в греческой философии Платином (205–269 гг. по Р. Х.) или в арабской философии Альгацали (1038–1111), приходили к болезненному экстазу, к безумию, которое конечно в действительности никогда не может соединить человека с высшим Умом. Правильный путь к познанию Бога есть искание откровения о Нем. Такое откровение всегда содержалось в роде человеческом, и видимый мир, природа собственного духа, размышление о природе и смысле существующего всегда направляли человечество к принятию и усвоению Откровения.

Откровенное Богопознание. Широко распространено воззрение, что будто по представлению Библии ветхоз. Откровение было дано в удел одному евр. народу. Это воззрение должно быть безусловно отвергнуто. Божественное Откровение, т. е., сообщение Богом знания о Его существе, Его определениях или о том, что происходит согласно или несогласно с божественной волей, всегда подавалось немногим, но для всех. История Откровения должна быть подразделена на три периода: дозаконный, подзаконный и благодатный. В период дозаконный, хотя племя Авраама выдвигается как богоизбранное, которому вверены божественные слова и божественные определения, однако

откровения подаются и вне этого племени. Носителем полной религиозной истины является Мельхиседек (Быт.14). Откровения получает фараон (Быт.12), Авимелехи (Быт.20 и 26), Лаван (Быт.31). Иофор Хенейнин (Исх.3:15 и след.) оказывается хранящим истинное богопочитание. История Иова говорит об истинном богопочитании вне ветви авраамитов. Валаам (Числ.22 и след.) возвестил мессианские пророчества. Замечательно содержание откровений, возвещавшихся вне избранного народа: истинный Бог у иудеев и спасение у и от иудеев. Библия показывает, что эти откровения не оставались безрезультатными. В состав еврейского народа, вышедшего из Египта, вошло множество разноплеменных людей (Исх.12:38). Во второй период закон как бы обособляет народ, хранящий откровение от других народов. Даются повеления держаться особо от соседних народов, даже истреблять их. Но вместе с этим дается повеление: «один закон да будет и для природного жителя, и для пришельца, поселившегося между нами» (Исх.12:49; Лев.24:22). В четвертой заповеди повелевается освобождать пришельца от работ в день субботний (Исх.20:10; Втор.5:14). Закон не повелевает непременно приобщать пришельца к завету чрез обрезание, он представляет чужеземцу свободу в этом отношении (Исх.12:43 и след.). В законе есть ряд постановлений, призывающих к доброму отношению к иноплеменникам (Исх.23:9; Лев.19:33–34; Втор.10:19). Закон запрещал Израилю общение с народами, которые были для израильтян петлею и сетью, но, что было доброго в этих народах, то приобщалось к Израилю. Раав со всем своим домом вступила в израильскую общину (Нав.2 и 6). Евеи (Нав.9) даже были приурочены к церковному служению. Руфь не только вошла в израильскую общину, но и удостоилась, как и Раав, стать праматерью Господа. При Давиде мы видим Урию – хеттеянина, Орну – иевусеянина, Аведдара – гефянина, людей благочестивых, и филистимскую охрану до шестисот человек, которая клянется Господом служить верно Давиду (2Цар.15). При Давиде и Соломоне устанавливаются сношения с финикиянами. Финикияне принимают участие в построении храма истинному Богу и, может быть, сведения об этом Боге

развозят по всему миру. Соломон молился при освящении храма: «если и иноплеменник, который не от Твоего народа Израиля, придет из земли далекой ради имени Твоего – ибо они услышат о Твоем имени великом и о Твоей руке сильной и о Твоей мышце простертой, и придет он и помолится у храма сего, услышь с неба, с места обитания Твоего, и сделай все, о чем будет взывать к Тебе иноплеменник, чтобы все народы земли знали имя Твое, чтобы боялись Тебя, как народ Твой Израиль, чтобы знали, что именем Твоим называется храм сей, который я построил» (3Цар.8:41–43; ср. 2Пар.6:32–33, далее цитир. 3Цар.8:59–61). И Библия повествует, что различные цари земли приходили послушать мудрости Соломона (3Цар.10). К нему приезжала издалека царица Савская (ibid). Он имел усиленные сношения с Финикией и Египтом (3Цар.9). Иноплеменников среди Израиля жило при Соломоне 153 600 (2Пар.2:17).

При последующих царях Илия и Елисей выступают из пределов земли обетованной. Мы видим их порою живущих среди иноплеменников, оказывающих иноплеменникам великие блага и наставляющими их. Иона был послан в Ассирию проповедовать покаяние язычникам. Исаия пророчествовал об обращении всех народов к Иегове. Подобные пророчества повторялись и другими пророками. Уже в псалмах можно найти указания и на широкое распространение прозелитизма и на то, что уже определилась постепенность ступеней, по которым иноплеменники могли входить в ветхозаветную церковь. В псалмах содержатся призывания к «боящимся Бога» (напр. Пс.65:16), но боящиеся Бога, это – пришельцы врат, иноплеменники, принявшие закон Моисеев, но не принявшие обрезания. Принявшие обрезание назывались пришельцами правды. Может быть от Елисея ведет начало обряд крещения иноплеменников (история Неемана), и с именем Иезекииля, у которого был собственный дом (Иез.8:1) и к которому собирались с религиозными целями (Иез.33:30–33), связывают возникновение синагог, доступ в которые был открыт и неевреям. Провиденциальная деятельность Даниила вся протекла около языческих царей. Со времени Александра

Македонского евреи рассеиваются по всему миру, и об их миссионерской деятельности говорят многочисленные свидетельства во внебиблейских источниках. Период благодатный открывается повелением Господа, данным ученикам: видите по всему миру, и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк.16:15; Мф.28:19–20).

В источниках вне-библейских относительно древнейшего периода нельзя найти прямых и ясных указаний, что какие-либо народы, кроме евреев, знали откровенное учение о Боге. Встречаются гимны, надписи, повествования, выражения, как бы наводящие на мысль о почитании Единого Бога, но, одновременно, и рядом с ними стоят документы, свидетельствующие о несомненном и широком развитии политеизма. Два несомненные факта представляются исследователю древнейшей истории рода человеческого: отсутствие политеистической проповеди у евреев и отсутствие монотеистической проповеди у язычников. Однако, несомненно, что древнейшие культурные народы – ассири-вавилоняне, египтяне, хеттеи, финикияне, вообще жители Сирии и Малой Азии – знали евреев и не могли не знать их верований. Ассири-вавилонские предания представляют несомненный отзвук библейских. Что их сходство свидетельствует о родстве, это считается бесспорным, спорят только об их источнике и их взаимоотношении: рационалисты в халдейских сагах хотят видеть первооснову библейских повествований, ученые христианских воззрений видят общий источник и для халдейских поэм, и для первых глав книги Бытия в предании первочеловечества. Но за всем тем в ассири-вавилонской религии, видно мало следов влияния духа откровения. Такое проникновение духа и воззрений откровения замечается в персидской религии, ее многих сказаниях и моральных постановлениях (см. Авеста, маздеизм). Со времени Александра Македонского евреи, рассеянные по миру, видно, деятельно занимаются прозелитизмом. Нельзя принимать буквально повествования Флавия о поведении Александра Мак. в Иерусалиме (Antiquit. 11, 8), но можно думать, что своей космополитической политикой Александр много способствовал

развитию еврейской колонии в Александрии. Приводятся от этого периода благосклонные свидетельства язычников (Гекатея Абдерита, Клеарха) о верованиях иудеев. Ветхий Завет переводится на греческий язык и становится доступным всему культурному миру. Являются сивиллины книги, из которых третья прямо призывает смертных к почитанию Бога иудеев. Несомненно, что под влиянием сивиллиных книг Вергилий написал свою четвертую эклогу. Свидетельства Страбона, Персея, Ювенала, Овидия, Горация, Сенеки говорят о широком распространении еврейского прозелитизма. Надписи показывают, что прозелиты и прозелитки принадлежали иногда к очень знатным римским фамилиям. Если сопоставить эти свидетельства с многочисленными указаниями Нового Завета относительно прозелитов, то станет несомненным факт, что к эпохе Р. Хр. не только знание истинного Бога, но и вера в Него была распространена уже довольно широко. Филон и Флавий были евреями и уже влиятельными писателями.

Если сопоставить свидетельства Откровения и данные древней истории, то во всей несомненности выяснится истина, что ложные представления о Божестве существовали среди народов не потому, что Бог скрывался от них, но потому, что они – подобно первому сыну первого человека – сами спешили уходить от лица Божия, и их потомки в течение столетий умирали, не зная ничего о проповеди пророков и о Мессии, как умирают многие миллионы и теперь, не зная ничего о Его учении. Почему так? Людей по их отношению к принятию откровения можно разделить на три очень неравные класса: люди, непосредственно принимавшие откровение от Бога, т. е. такие, для которых откровение было вместе и богоявлением; люди, получающие откровение от других, наставляемые в его истинах церковью; наконец, третий многочисленный класс, до слуха которого совсем не доходит учение церкви. Нельзя думать, чтобы последние были самыми грешными и самыми преступными. Восемнадцать жертв, погибших под развалинами силоамской башни, не были, по слову Христа, виновнее всех живущих в Иерусалиме (Лк.13:4). Так и те, которым не дано слышать и разуметь слово Божие, вовсе не самые виновные из

всех человек. Непосредственного откровения иногда удостаивались не наилучшие и для них оно могло быть и в осуждение. Часто говорили и выражали недоумения, почему Бог не открыл Своей воли и не явил Себя таким великим мужам древности, как Пифагор, Сократ или Платон? Мы не знаем – может быть, оно и было им возвещено в той мере, в которой они могли его вместить. Но если учение откровения и совсем не коснулось их слуха, то это значит, что для них было лучше, чтобы истина не была возвещена им. Простые истины веры могли быть камнем преткновения и соблазна для этих людей мысли и знания. Поучительна в этом отношении притча Господа о богатом и Лазаре. Богач, находящийся в аду в мучениях за то, что не слушал повелений Моисея и пророков, просит Авраама, чтобы он послал на землю находившегося на лоне авраамовом некогда презренного им несчастного бедняка. Авраам сказал ему: «если Моисея и пророков не слушают, то, если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят» (Лк.16:27–32). Но, если не поверят воскресшему из мертвых, то тем более не поверят слову того, кто уже давно умер. Спиноза сказал о себе, что если бы чудо воскрешения Лазаря было истиной, то он разбил бы всю свою систему. Но он не разбил своей системы, по которой в мире нет места никакому чуду, и в древности, как и во дни Спинозы, находились люди, для которых Слово Божие и повествование о делах Божиих являлось юродством, безумием и, следовательно, соблазном. Таковым, для которых оно могло явиться особенно тяжким соблазном и повести их к горшему осуждению, оно, может быть, и не возвещалось. Затем, в вопросе о сообщении и распространении откровения всегда нужно помнить, что люди – необособленные единицы, но всегда – семья, племя, народ, что в деле спасения и богообщения имеет место неиндивидуальность, а соборность. Отсюда призвание Авраама и выделение еврейского народа из среды всех народов земли, отсюда же пребывание целых народов в тени и сени смертной. Близкие между собою по происхождению люди близки между собою и по духовным качествам. Вот почему и общие правила, и законы для народов, и общие блага, и общие наказания. Вот почему и дарование, и лишение

откровения. Религиозные истины всегда возвещались большему числу лиц, чем сколько принимало их. Разве в дни Моисея моавитяне, аммонитяне, эдомляне не должны были знать, что Бог евреев есть истинный Бог и что данный Им закон есть спасительный закон? Однако они не пожелали знать этого. И Бог оставил их ходить путями своими, как оставил ходить таковыми путями и другие народы. Но это «оставил» не нужно понимать в грубо буквальном смысле (см. Втор.2:9; Втор.23:7). Они были отлучены от церкви и истины лишь в той мере, в какой это было полезно для них. Церковь налагает анафему для блага анафематствуемого. Бог скрывает Себя от человека для блага человека.

Естественное Богопознание. Но, однако, если ветхозаветному или новозаветному язычнику не сообщалось откровения, то это не значит, что ему не делалось никаких указаний, как искать истину и в чем заключается истина. Нет, кроме сверхъестественного откровения в прошлом, как и теперь, было естественное Б. Путь к истине указывался всякому, и чувство истины подавалось всем. «Был свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин.1:9). Этот свет освещал и освещает всем путь и смысл жизни, и тот, кто не хочет видеть и отрицает его, прет против рожна. Душе человека по мере того, как она развивается, все ее силы, все, что открывается ее знанию, все указывает на высочайшую Истину. У человека есть естественное тяготение к сверхъестественному, прирожденное стремление к Богу. Человек создан по образу Божию, и он тем счастливее, тем более отвечает своему назначению, чем полнее и больше раскрывается в нем этот образ. Из узкой ограниченности, в которую человек замкнут физической природой и греховными пожеланиями духа, он должен стремиться к безграничности познания и любви. Есть у человека инстинкт духовной жажды, который побуждает его всегда обращаться к бесконечному подобно тому, как чашечка цветка обращается к солнцу или стрелка магнита к северу. У человека, как и у всякого существа, есть мечта и забота счастливо устроиться на земле – ему хочется иметь все хорошее, что только может дать наша

планета и что можно получить от людей. Но в глубине своего существа человек чувствует и сознает, что все земное не может удовлетворить его. То, что испытал и возвестил миру великий Царь Израилев, в некоторой мере испытывает каждый человек. «Все суета и произволение духа». Самые роскошные картины природы, самые тонкие яства, самые сильные наслаждения, самые великие удачи не дают полного удовлетворения человеку. Воображение человека не может создать из земного материала такого положения вещей, при котором он мог бы воскликнуть: «Счастливый миг! продлись ты вечно». Отсюда следует вывод, что, если человека и ждет удовлетворение, если ему и суждено испытать счастье, то не здесь, не в этом мире, не на этой земле и не под этим небом. Должны быть уделом блаженного человека новое небо и новая земля. За много веков до того, как человек так формулировал свои надежды и желания, он их чувствовал и под влиянием их у него слагались верования и сказания о том, что, кроме этого мира, видимого, есть мир невидимый, кроме мира человеческого, есть мир духов. Человек, конечно, мог изображать этот предполагаемый мир только теми красками, которые ему давала наблюдаемая природа, но он все-таки настойчиво подчеркивал, что это мир иной, что там иные законы пространства и времени, иначе действует сила, и материя является с иными свойствами.

Анимизм, говорят, широко распространен среди некультурных народов древнего и нового мира. Но анимизм и есть вера в невидимый мир, вера в мир идеальный. Какая причина заставляла и заставляет людей населять этот видимый мир невидимыми богами? Несомненно, прежде всего присущая человеку идея причины. Причина есть то, что дает бытие явлению или вещи. Древний человек, не заходивший далеко в своих изысканиях и размышлениях, мог представлять, что материя – этот субстрат, видоизменения которого представляют жизнь мира – есть бытие изначальное. Он мог, затем, мыслить мир, как бытие множественное и разрозненное, т. е., таким, каким он является непосредственному взору, но он не мог мыслить, чтобы перемены в мире могли происходить сами собою. Человек видел, что неодушевленная вещь обыкновенно

остается в неизменном положении и никогда не начинает двигаться, если на нее не воздействует одушевленное существо. Отсюда его вывод, что причина движения материи есть дух. Но мало того, что движение вещей не возникает само собою. Древние постоянно видели еще, что всякое движение стремится прекратиться; отсюда – формула древней физики: все тела стремятся к покою (эта формула, в сущности, справедлива: явления с точки зрения современного естествознания суть результат нарушения равновесия и состоят в постепенном восстановлении нарушенного равновесия). Но, если тела стремятся к покою, если, следовательно, видимый мир стремится к тому, чтобы заснуть сном неподвижности, то спрашивается: почему же он не погружается в этот сон смерти? Очевидно, должно предполагать, что за этим миром стоят существа, которые двигают его элементы и стихии, производят мировые явления, дают жизнь вселенной. Последовательное изучение мира и размышление о невещественных причинах вещественных явлений должно было в общем вести людей по мере того, как они выясняли себе единство мира, к признанию единства его трансцендентной духовной причины. К обращению от видимого к невидимому, от естественного к сверхъестественному всегда должна была побуждать человека его собственная духовная природа. Издревле у людей была мысль, что они – род Божий (Деян.17:28), и лучшей похвалой для героев было утверждение, что они подобны богам.

Расширяя идеальные стороны своей природы до бесконечности, человек думал, что действительно есть существо с такими свойствами, что только такое существо может иметь достаточно сил для создания человека и в себе самом может найти прототип, по которому образованы смертные разумные существа. В причине не может быть меньше, чем в следствии, и разум жизни предполагает, как свое необходимое обуславливающее, существование разума высшего. В приближении к этому высшему разуму человек всегда полагал высшую цель своей деятельности. Искание истины, добра и красоты всегда были его идеальными задачами. Истина обуславливает собою возможность согласия

между познающим и познаваемым. Зная истину, человек может действовать добрым образом, т. е., согласно с идеальными нормами, которые он знает. В результате такой деятельности должна явиться гармония, красота. Но эта постепенная и относительная реализация истины, добра и красоты возможна лишь под предварительным условием действительного существования абсолютной истины, идеального добра, безусловной красоты, т. е., Бога. В приближении к Нему и заключается процесс этой реализации; таким образом, служение истине, добру и красоте на земле есть приближение к небу. Приближение к Богу, как истине, естественным путем совершается прежде всего чрез самопознание и познание природы; приближение к Богу, как к добру, совершается прежде всего чрез возбуждение в себе любви к ближним и чрез деятельность, соответствующую этой любви. В результате этой деятельности должно явиться гармоничное сочетание человека с высшею красотой, т. е., с Богом, и с тем, что из сотворенного наиболее близко к Богу. У Сократа имеется рассуждение, что человек создан приспособленным к такой деятельности, и что высшие существа помогают ему и руководствуют его в ней (у Ксенофонта в его Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους 1, 4).

У Платона есть прямое рассуждение о том, что созерцание Божественной красоты есть блаженный удел того, кто может творить дела истинной добродетели. В его диалоге «Пир» Диотема, чужестранка из Мантинеи, наставив Сократа, что есть красота абсолютная, не заключающая в себе ничего чувственного и телесного, красота сама в себе, от которой происходит все прекрасное, причем возникновение и уничтожение всех новых видов прекрасного не увеличивает, не уменьшает и ни в чем не изменяет ее, наставив Сократа в этом, говорит ему: «только созерцание абсолютной красоты сообщает цену жизни человека... Что мы должны предполагать о том смертном, который получил бы в удел созерцание чистой, простой и беспримесной красоты, не облеченной в человеческие тело и краски, не имеющей в себе ничего изменчивого и исчезающего, божественной, однородной и абсолютной? Думаешь ли ты, что человек, созерцающий такую красоту и

услаждающийся ее созерцанием, будет несчастлив? Не представляется ли, напротив, тебе, что такой человек – единственный на земле, воспринимающий прекрасное органом, которому доступно это прекрасное – может рождать не образы (εἰδῶλα) добродетели, так как он воспринимает не образы, но истинную добродетель, так как он приобщился к самой истине? Производящий же и питающий истинную добродетель должен быть любим Богом и, если кто, то, конечно, он должен быть бессмертным». То, что Платон выразил в поэтической, Аристотель выразил в строго философской форме в своем учении о форме, как движущем, и материи, как движимом, началах (см. Бог, доказательства бытия Божия). В своем учении о причине Аристотель дал, можно сказать, гениальную схему, в которую можно заключить естественное Богопознание всех времен и народов. Причинами образования каждого предмета Аристотель называет (см. 1 кн. метафизики): 1) материал (ύλη), из которого он образован (causa materialis); 2) образец (εἶδος, μορφή), по которому он образован (causa formalis); 3) действующее начало, сила, которою он образован (ύφ οὔ, ἀρχή τῆς κινήσεως, causa efficiens); 4) цель (τέλος, οὔ ἔνεκα), для которой он образован (causa finalis). Первая и третья причина в отношении к миру должны быть признаны в сущности одной: то, что произвело законы бытия, произвело и бытие. Таким образом, число причин сводится к трем, и все они, по Аристотелю являются Богом. Они суть: Божественная мысль, создавшая первообразы вещей, Божественная сила, реализировавшая эти первообразы, Божественная благодать, назначившая целью бытия разумных существ, – блаженство. Относительно достижения этой последней цели разум и опыт с самых древних времен выяснили человеку, что ее можно достигнуть лишь в союзе с Божеством. Только ограниченные и вследствие этого самонадеянные умы могли пытаться устроить самодельное счастье.

Но великие мыслители, ставя счастье человека в зависимость от Божества. или служили религии своего народа. или, если они приходили к заключению о ее неистинности, не заменяли ее самоизмышленной философией, а отправлялись к

другим народам искать – не находится ли истина у них. Ими, таким образом, руководило смутное, а порою и довольно ясное сознание, что человек не может найти истины собственными силами, и что Бог по своей благодати открыл эту истину избранным, от которых ее может получать все человечество. Указание на это убеждение можно видеть в сказаниях о путешествиях Солона, Фалеса, Пифагора, искавших мудрости. Факт существования такого убеждения доказывают нам дела Константина В., Хлодвиг, Этельберта, Эриха II, Владимира. Эти властители народов, убедившись в ложности своих верований, заменили их не самоизмышленными, а нашли, где хранилась откровенная истина. Таким образом, естественное Б. есть совокупность логических и этических стимулов, побуждающих человека искать, где находится откровение истины, но естественное Б. само не может дать человеку религиозной истины. История показывает, что естественный разум людей, отвергавших религию, в которой они были воспитаны, приводил к таким следствиям. Одни приходили к убеждению, что через них Бог возвестит откровение истины миру. Это – многие религиозные законодатели. Другие религиозные верования пытались заменять философскими учениями. Это – творцы бесплодных метафизических доктрин о Боге. Третьи приходили совсем к отрицанию Бога. Между этими тремя классами существуют многие переходы и они допускают многочисленные подразделения. Названные выше имена показывают, что были еще люди, которые считали Божественное Откровение необходимым для человечества, но вместе, несмотря на свое величие, по своей нравственной скромности считали себя недостойными получать откровения и искали тех, которым оно было вверено. Они были подобны купцу, «ищущему хороших жемчужин, который, нашедши одну драгоценную жемчужину, пошел, и продал все, что имел, и купил ее» (Мф.13:45–46). Эта жемчужина – царство небесное.

См. С. Глаголева. «Сверхъестественное откровение и естественное Богопознание вне истинной церкви». Харьков. 1900 г.

С. Глаголев

Богоприимец

Богоприимец – прав. Симеон (см.).

Богородица

Богородица – почетное имя Пресв. Девы Марии, как родившей Бога-Слова. См. под сл. Богочеловек.

Богородичен

Богородичен. Богородичнами называются песнопения, – стихиры, тропари и кондаки, в честь Божией Матери. Они входят в состав всех ежедневных служб, – вечерни, утрени, литургии, великого повечерия, полунощницы вседневной и субботней, а также часов. На вечерни Б. полагаются после стихир на «Господи воззвах», после стихир на стиховне и после «Ныне отпускаеши» и «Отче наш»; на утрени – после тропарей на «Бог Господь», после седальнов, после каждой песни канона, после светильна и после стихир на стиховне; на литургии – по малом входе и т. п. В богослужебных книгах Б. подразделяются на Б. праздников в честь Божией Матери; Б. дней памяти известных святых, из них Б. среды и пятка называются крестобогородичнами; Б., имеющие отношение к воспоминаниям дней седмицы, – Б. восьми гласов, и Б. догматики, – восемь песнопений, составленных Иоанном Дамаскиным и излагающих учение о лице И. Христа. Что касается времени появления Б. в составе богослужения, то для различных служб оно, несомненно, различно. В состав богослужения воскресного дня они вошли в VIII в., так как только в этом столетии была составлена Иоанном Дамаскиным полная воскресная служба. Немного ранее его богородичны тропари писал Герман, патриарх Константинопольский. В состав богослужения остальных дней седмицы Б. появились в IX ст., ибо седмичные службы принадлежат песнописцам этого века, – Феофану, митрополиту Никейскому и Иосифу. Из позднейших памятников о Б. упоминают греческие минеи XII в. и полные русские студийские уставы, полагающие их только на великие праздники, вроде Благовещения и Р. Христова. В XIII в. Б. входят в состав вечерни нашей церкви, а от XV в. имеется точное указание на их пение во время вечерни у Симеона Солунского. Сказав о пении «Господи воззвах», он продолжает: «потом поются тропари и самогласны.... затем «слава и ныне», напоследок же величают еще Богоматерь Деву». Равным образом, отметив пение стихир на стиховне, прибавляет:

«потом поются самогласны на «слава и ныне». Первая заимствуется от праздника или от некоего из святых, а последнею бывает богородичен».

А. Петровский

Богородский

Богородский, Неофит Мих., магистр богословия, род. 16 января 1853 года в селе Новом, что в Помве, Даниловского уезда, Яросл. губернии. По окончании курса в Спб. дух. акад. в 1878 г. с степ. кандидата богословия назначен был с 7 августа 1878 года на преподавательскую должность в Вильну, в литовскую духовную семинарию, в которой и состоял более восьми лет преподавателем Св. Писания, Библейской истории, а также древне-еврейского языка. В 1879 году советом С.-Пет. дух. академии удостоен был степени магистра богословия и утвержден в этой степени после удовлетворительной защиты представленной им печатной диссертации: «Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа, изложенное в связи с тезисами боннской конференции 1875 года. С.-Петербург 1879 г. Стр. 186». С ноября 1886 г. в течение трех лет состоял наставником несвижской учительской семинарии Минской губернии, где преподавал русский яз., церковно-славянский яз., теорию словесности и историю русской литературы (новый период до Гоголя включительно), а также методику преподавания в народных училищах языков русского и церковно-славянского. С 1 ноября 1889 г. перемещен в Гродно на должность инспектора народных училищ гродн. губернии, в каковой должности состоит и в настоящее время.

Магистерская диссертация Б. «Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа» осветила вопрос об исхождении Св. Духа с новой стороны, весьма мало раскрытой до того времени в русской богословской литературе. Автор занялся в ней документальным и обстоятельным исследованием вопроса о том, что разумели отцы древней восточной неразделенной церкви и ее писатели, когда говорили об исхождении Св. Духа от Отца чрез Сына. До того времени русские богословы проводили в своих сочинениях главным образом ту мысль, что выражение «чрез Сына» в отеческой литературе относится только к временному посланию Св. Духа

в мир, которое, по учению Слова Божия, совершается Отцом при участии Сына⁴⁵.

Б. же, после тщательного пересмотра, сличения и сравнения соответствующих изречений и мест в творениях отеческой литературы, пришел к следующим выводам касательно этого предмета. Восточные писатели употребляли формулу «чрез Сына» не об одном только временном послании в мир Св. Духа. Они допускали ее иногда и в рассуждениях о предвечном исхождении Св. Духа от Отца. Формула «чрез Сына» у сих писателей в последнем случае служит выражением мысли о совокупности вечного происхождения Сына и Св. Духа от Отца, и вместе с тем служит отрицанием мысли о какой-либо последовательности рождения Сына и исхождения Св. Духа. В основу такого комментария этой формулы автор положил древнейшее толкование ее, сделанное еще св. Максимом Исповедником в послании его к Марину, и, можно сказать, только развил, обстоятельно раскрыл и обосновал это толкование, поставив самое происхождение этой формулы в прямую и необходимую связь с историческими событиями церковной жизни на востоке во времена арианских и духовборческих споров. Такое толкование формулы «чрез Сына» весьма неблагоприятно для римско-католич. учения об исхождении Св. Духа от Отца и Сына, так как оно и с церковно-исторической, и с логической точки зрения подрывает учение римских богословов о последовательном чередовании рождения Сына и исхождении Святого Духа, а, вместе с тем, колеблет и основное учение католиков о причинной зависимости Св. Духа от Сына. – Вследствие этого один из современных римско-католических богословов, некто г. Василий Ливанский, спустя 8 лет по выходе в свет диссертации Б., сделал попытку опровергнуть это сочинение, как в главных его выводах, так и в деталях его аргументации. Книга г. Ливанского вышла за границей на русском языке в 1888 г. под сенсационным заглавием: «Протопресвитер Янышев и новый доктринальный кризис в русской церкви. Ответ г-ну Богородскому Василия Ливанского. Фрейбург в Бризгаве. У книгопродавца Гердера. 1888 года. Стр. I–VI + 92». Заглавие этой книги не вполне

соответствует ее содержанию, так как автор ее, истый латинянин, филиоквист, и, по-видимому, иезуит, почти ничего не говорит в ней о достопочтенном протопресвитере Янышеве и занимается в ней исключительно полемикой против диссертации Б.

Сочинение Б. не прошло бесследно в отечественной богословской литературе, и им пользовались различные писатели, занимавшиеся вопросом об исхождении Св. Духа.

Кроме магист. диссертации Б-му принадлежат еще статьи: «О подлинности второй части (гл.9–14) книги св. пророка Захарии», Вильна, 1886, стр. 46; «Еврейский идеал по 60-й главе книги св. пророка Исаии» («Лит. Еп. Вед.» 1886, 6); «Забытый трехсотлетний юбилей со времени издания первой печатной славянской Библии» («Вилensk. Вестн.» 1881, №№ 238 и 243); «О значении деятельности графа М. Н. Муравьева для школы и жизни Северо-Западного Края» (речь, произнесенная в гор. Брест-Литовске в день открытия в Вильне памятника М. Н. Муравьеву – «Гродн. Губ. Вед.» 1898. № 89); «О пользе распространения книг Священного Писания в народе» («Лит. Еп. Вед.» 1883 г. № 1) и др.

Богородский Я. А.

Богородский Як. Алексеевич – з. профессор Казанской дух академии по кафедре Библейской истории В. и Н. Завета, доктор богословия; родом из Нижегород. губ., окончил курс в Казанской академии в 1868 г. со ст. магистра богословия, состоял преподавателем словесности в Казанской дух. семинарии с 25 августа 1868 г. по 16 декабря 1870 г., когда был утвержден в должности инспектора семинарии. В том же году, согласно заявленному им желанию, по прочтении в академии двух пробных лекций: «Об Аврааме» и «Об идолослужении евреев в период судей», а также представлении рукописной статьи под заглавием: О фарисеях», – 3 октября единогласно был избран Советом академии в звание доцента по кафедре Библейской истории, в 1882 г. был избран в звание экстраорд. профессора; за сочинение под заглавием: «Еврейские цари» после публичной защиты его 12 июня 1884 года был удостоен степени доктора богословия; с 30 января 1885 года состоит в звании ординарного профессора (Проток. 1883 г., стр. 354; 1884 г., стр. 91–96, 277; 1885 г., стр. 8–10 и 39). В том же 1885 году за сочинение «Еврейские цари» удостоен был советом академии премии митрополита Макария. В 1873 году Б. временно преподавал в академии гражданскую историю, а с 1874 по 1881 год состоял преподавателем русского языка в Родионовском институте благородных девиц.

По отзыву профессора протоиерея Е. Малова, докторская диссертация проф. Б. представляет самую полную историю трех первых еврейских царей (Саула, Давида и Соломона). Несмотря на то, что эпоха, взятая автором для исследования уже и прежде его обозревалась некоторыми учеными, напр. митропол. Московск. Филаретом и протоиереем И. Богословским в их историях, но труд Б. пополняет все предшествующие труды в весьма значительной степени с разных сторон, а преимущественно со стороны апологетической. Его история о трех царях библейских не только библейские история, но и во многих местах отличный комментарий

библейского текста; в нем масса прекрасных объяснений этого текста, множество вопросов, решенных вполне удовлетворительно, – словом история еврейских царей рассмотрена полно, и можно «сказать, всесторонне, строго научным образом» (Проток. Каз. Ак. 1884, стр. 92–95).

Кроме докторской диссертации, которая была печатаема первоначально на страницах журнала «Правосл. Собеседник», перу проф. Б. принадлежат в том же журнале статья: «Об идолопоклонстве евреев в период судей» (1871 г., II, 330); «К вопросу об ессеях» (1873 г., III, 158 и 492); «Соломон внебиблейский» (1884, III, 243); «К вопросу о библейской истории миротворения» (1890 г., I, 21). «Что такое Библейская история» (по поводу сочинения проф. А. П. Лопухина «Библейская история при свете новейших исследований и открытий»); две публичные лекции: «Об Иосифе, библейском патриархе» (1891, II, 34) и «Об Ироде Великом» (1896). Все эти статьи носят печать значительного историко-литературного дарования, отличаются хорошим литературным изложением и даже своего рода художественностью. В статье: «Что такое Библейская история», автор пытался защитить старый тип Библейской истории против попытки нового метода; но защита оказалась неудачной, как можно видеть из отповеди ему со стороны проф. А. П. Лопухина: «К вопросу о том, что такое Библейская история» (Церк. Вестн. №№ 39 и 40, за 1890 г. Эта отповедь помещена и в прилож. к III т. Библ. истории). Немалой эрудицией отличаются критические отзывы Б. на сочинения, представленные на соискание макарьевской премии, каковы отзывы о сочинениях: Ф. Покровского «Разделение еврейского царства», А. Олесницкого «Ветхозаветный храм в Иерусалиме», Кл. Чемены «Происхождение и сущность ессыства» и др. Вообще от проф. Б. наша библейская наука еще вправе ожидать дальнейших трудов, и особенную услугу он оказал бы ей, если бы, пользуясь досугом, издал полный курс научно-обработанной «Библейской истории», отсутствие которого доселе составляет чувствительный пробел в нашей богословской литературе.

Богословие

Богословие. Понятие о Б. В древней Греции называли богословами (θεολόγοι)⁴⁶ тех, которые говорили и учили о богах. Богословами являются там сначала поэты, затем философы. Термин богословской науки или богословской философии (ἡ φιλοσοφία θεολογική) введен Аристотелем (Metaph. Lib. XI, cap. 6), признавшим Б. высочайшею из наук, потому что оно исследует высочайшее из существующего. Религия в древности была тесно связана с поэзией, философией и законодательством, поэтому в языческом мире признавали три вида Б.: поэтическое, физическое (то же, что и метафизическое) и политическое (так делил Б. Варрон по свидетельству бл. Августина. De civit. Dei. Lib. VI, cap. 1). Отцы и учителя церкви взяли этот термин из языческого употребления, но сообщили ему иной смысл. Под ним разумели не вообще учение о Божестве, а только учение о единстве существа Божия и о различии Божественных лиц, т. е., о тайне Троичности. Так, ап. Иоанн и св. Григорий Назианзин были названы богословами: первый, потому что раскрыл более ясно и подробно, чем другие богодухновенные писатели, догмат о троичности лиц и божестве Сына; второй, потому что победоносно защищал в борьбе с арианами православное учение о совечности и единстве существа Сына с Отцом. Те части вероучения, которые рассуждают о воплощении Слова, об искуплении человека Иис. Христом, говорят о благодати, таинствах, богоучрежденном культе, вообще обо всех догматических и нравственных истинах, относящихся к спасению, были названы св. отцами домостроительством (οἰκονομία). Но впоследствии установился обычай под словом Б. понимать все то, что имеет прямое и непосредственное отношение или к Богу или к людям в их отношениях к Богу. Было много попыток в немногих словах определить содержание Б. Фома Аквинский определял Б. так: a Deo docetur, Deum docet, ad Deum ducit. Принимая во внимание человеческую сторону Б., многие протестантские богословы определяют его так: Б. есть научное самосознание церкви о ее

развитии под воздействием Св. Духа, или самосознание церкви о своем самоустроении. В настоящее время Б. раздробилось на многие отдельные дисциплины, в своей совокупности они представляют систему наук о Божестве и о взаимоотношении Божества с человечеством. Все, что мы можем знать о Б., входит в состав Б., но человека Б. рассматривает лишь в его отношениях к Богу, как творение Божие, как предмет божественных попечений. Б. определяет и выясняет, как идти человеку к Богу, исследует, как устроилось и устроится на земле царство Божие, рассматривает мир небесный и земной в их отношениях к делу устроения этого царствия на земле, но Б. оставляет человека, когда он удаляется от царствия Божия, оно оставляет его во всех сферах его деятельности, не имеющих прямого отношения к этому царству. Предмет православного Б. есть религиозная истина, содержащаяся православною церковью, и ее судьбы в роде человеческом. Понятие науки в приложении к Б. имеет несколько другой смысл, чем в приложении к дисциплинам, исследующим другие явления и предметы. Наука, понимаемая в строгом и собственном смысле, имеет своей задачей истолковывать явления и предметы из законов необходимости. Мы говорим, что данное явление объяснено научно, когда нам выяснят, что этого явления не могло не быть, и когда для нас станет очевидным, что оно не могло произойти иначе, чем произошло. От этого обычного понимания науки Б. отличается следующими особенностями: во-1) оно подходит к исследуемым явлениям с верой религиозной. У православных с верой православной. Мы имеем внутреннее непосредственное заверение в истинности и святости некоторых положений и в истинности и святости преподавшей нам эти положения церкви; во-2) Б. не допускает, чтобы исследуемое им могло быть вполне истолковываемо из законов необходимости (Божественное провидение, человеческая свобода); в-3) Б., полагая, как и другие науки, своей идеальной целью, утверждение раскрываемых истин на возможно сильных доказательствах, не имеет целью утверждения их на доказательствах безусловно принудительных: его задача осветить человеку путь к Богу, но обрести Бога в собственном сердце человек может лишь путем

собственной нравственной самодеятельности. Вера приобретается лишь свободными усилиями духа.

Состав Б. Имея своим предметом богосл. истину, совокупность богосл. наук должна ответить на следующие вопросы: 1) как должно верить? 2) как верили и верят? 3) что нужно делать для того, чтобы жить по вере и других приводить к вере? Поэтому Б. можно разделить на три вида: на Б. теоретическое, Б. историческое и Б. практическое. Все эти три вида Б., конечно, должны быть изучаемы и исследуемы совместно, все они соприкасаются между собою, и часто случается, что один и тот же предмет входит в различные богословские науки. Центральное ядро наук, входящих в состав теоретического Б., представляет Б. догматическое, собственно и учащее о том, как должно верить. Ответ на этот вопрос может быть выражен в различных формах. В существующих системах православного догматического Б. ответ этот излагается в форме учения о Боге, сначала в Самом Себе, затем в отношении к миру – о Боге Творце, Промыслителе и Спасителе. Возможны иные системы Б. в форме учения о церкви, о царстве Божиим. Учение о том, как должно верить, конечно должно заключать в себе преподание веры в обязательность религиозно-нравственных заповедей и необходимо предполагает раскрытие религиозно-нравственных истин. Поэтому нравственное Б. (православное учение о нравственности) должно рассматривать, как ветвь Б. догматического, разросшуюся до размеров целой самостоятельной науки. Оно должно содержать в себе раскрытие нравственно-христианских норм внутреннего и внешнего поведения, основания для какового раскрытия дает догматика. Здесь является случай, когда теоретическое Б. приходит в соприкосновение с Б. практическим. Раскрывая, как должно верить, догматическое Б. должно утверждаться на руководительных началах веры – символических книгах церкви, которые в свою очередь утверждаются на Св. Писании и Св. Предании. Последние являются руководительным первоначалом. Наука о Св. Писании разделяется на исагогику и экзегетику. Исагогика, трактующая о времени, обстоятельствах и писателях св. книг, в настоящее время по особым причинам

приняла чрезвычайно широкие размеры и у православных богословов имеет апологетический характер. На западе теперь чрезвычайно развита критика священного текста. Обыкновенно, не только отрицают принадлежность св. книг тем эпохам и лицам, которым они ранее приписывались, но отрицают и цельность, и неповрежденность книг. Стараются доказать, что та или иная книга представляет собою сборник разных записей, сшитых белыми нитками и соединенных в одно целое какой-либо неумелой редакторской рукой. Лицу, занимающемуся Св. Писанием, постоянно приходится считаться с подобными теориями и подвергать их разбору. Они, в связи с данными исагогики, должны быть принимаемы во внимание и в экзегетике – при последовательном чтении и объяснении текста. Другим источником догматики после Св. Писания является Св. Предание, т. е., тоже учение Господа и апостолов только не записанное ими, а переданное устно преемникам по управлению церковью, которые затем и записали переданное им учение. Схоластики часто ставили такой вопрос: «что важнее – Св. Писание или Св. Предание?» – Им, обыкновенно, отвечали: «Св. Писание» – тогда схоластики ставили новый вопрос: «почему мы те или иные книги называем Св. Писанием? не по Преданию ли? А, если Преданием решается вопрос о Писании, то значит первое важнее второго. – Им возражали, что, без сомнения, промыслу Божию угодно было, чтоб было записано наиболее важное, а менее важное передано устно. Представлялись новые возражения и т. д. Но, оставляя в стороне вопрос о преимущественной важности Писания или Предания, должно утвердить, что то и другое представляет необходимый источник православно-христианского вероучения. Необдуманное отречение Лютера от Предания, вызванное злоупотреблениями Преданием в Римской церкви, создало на западе образование множества религиозных общин, т. е., разложение христианства, которое частью привело, частью ведет к рационализму. С другой стороны, Писание, прямо заключающее в себе глаголы вечной жизни, есть тот голос Божий, без которого человеческие призывы ко спасению были бы тщетными. И Писание, и Предание необходимы, но, если

относительно Писания трудно выяснить, как его понимать, то относительно Предания часто трудно решить, что под ним понимать. То, что в древности одними предлагалось, как апостольское предание, другими отвергалось, как близкое к баснословию. Под именем апостольского предания в первые века, ведь предлагалось учение, что Господь совершил свое служение в один год, или что Господь дожил до 50-ти летнего возраста. Правда, и споры о подлинности важных догматических текстов возникали уже в первые века, как, например, спор о тексте: 1Ин.5:7–8, возникли споры и о целых книгах – об авторе Послания к Евреям, о богодухновенности Апокалипсиса (Дионисий Александр.). Но эти споры захватывали несравненно меньший круг богословских идей (утверждающиеся на спорных текстах и книгах догматы находят для себя твердое основание и в прочем писании), чем споры о предании. На последнем утверждается очень многое, им освещается понимание Писания. Но где и как его искать? Хранительницей Св. Писания и Св. Предания является церковь и только то, что общим церковным сознанием признано преданием и должно быть считаемо действительно апостольским преданием. В вопросе о нем важны не сомнительные исторические ссылки и доказательства, но общий голос и сознание церкви. В вопросе о предании теоретическое Б. соприкасается с историческим, так как предание раскрывалось в истории. Теоретическое Б., раскрывая, как должно верить и где должно искать хранилище истинной веры, должно приводить и основания, почему так должно верить, должно и устранять возражения, идущие против веры вообще, т. е., в состав теоретического Б. должно входить Б., основное или апологетика (в русских духовных академиях основное Б. соединенное с энциклопедией Б., носит имя Введения в круг богословских наук). В области этой науки теоретическое Б. соприкасается уже не только с другими видами Б., но и с другими циклами наук – философскими, естественными.

Задача второго вида Б. – исторического представить, как истинная вера усвоялась или искажалась различными лицами и общинами в истории. Оно должно нам дать историю веры от

Адама до наших дней. Науки об этом прежде всего суть библейская и церковная истории. Первая следит за судьбами веры, пока они излагаются в откровении, вторая начинает там, где кончает первая. Изложение история церкви должно быть освещено богословскою идеею, иначе эта история легко может утратить свой богословский характер и принять вид ветви истории гражданской. Вот – одно из богословских определений истории церкви (Неандера): «история церкви есть история проникновения жизни человеческой принципом жизни божественной, который сообщен ей Богом в Иисусе Христе в удивительной притче о закваске, мало-помалу проникающей во все тесто. Христианство, формируясь в неопределенном разнообразии природы человеческой, принимает формы неопределенно разнообразные. Особенности, свойственные каждому индивидууму, не уничтожаются в христианстве, но освящаются и как бы одухотворяются Евангелием, каждая христианская жизнь воспроизводит жизнь Иисуса Христа под особенною формой». Имея в своей основе руководящую идею, история церкви самыми историческими данными должна показать ошибочность и ложность неправославных верований, должно показать, что причину образования иносл. общин всегда были самомнение, страсти и заблуждения человеческие, а вовсе не неуклонное следование учению божественному. Прямая полемика с религиозными заблуждениями не дело церковной истории (это – дело догматики или ее ветви – сравнительного Б.), но то, что они – заблуждения, должно быть показано ею из самого их исторического генезиса. Ветвью церковной истории, разросшейся до размеров целой науки, является патристика или – еще шире – история духовной литературы. Вспомогательными науками и отчасти источниками для библейской и церковной историй являются библейская и церковная археология, которые в исследуемых ими памятниках находят отражение веро- и нравосознания различных религиозных обществ в различные эпохи.

Историческое Б. во многом служит фундаментом для Б. практического. Как свои части, история церкви включает в себе историю богослужения, историю церковного права.

Действующий богослужебный устав и действующее право суть отрасли практического Б., но все их правила и постановления возникли в различные моменты истории. Соприкасаясь с Б. практическим, историческое Б. соприкасается и с циклом наук не богословских, именно исторических. В действительной жизни религиозные явления перемешаны с явлениями политическими, экономическими и с трудом и только искусственным образом могут быть разделяемы. Поэтому историк гражданский религиозную жизнь по необходимости рассматривает лишь, как одну из сторон жизни, но не может игнорировать ее. Так и историк церковный не может игнорировать вне-религиозных причин религиозных явлений. Б. историческое имеет своим предметом и судьбу общин, уклонившихся от исповедания вселенской истины – инославных. Но некоторые хотят отнести к Б. и историю естественных религий, отвечающую на вопрос, как и во что верило и верит все человечество. Этой истории усвоят имя Б. этнического. Но такое расширение понятия Б. несправедливо. Б. имеет своим предметом человека в его отношении к Богу. Эти отношения определяются Богом. Религиозные заблуждения, представляющие собою попытки откровенные истины о Боге заменить самоизмышленными представлениями и божественные заповеди самовольными определениями, удаляют человека от Бога, но пока и поскольку он еще стремится исполнять действительные веления Божия, у него не уничтожается совершенно связь с Богом. Но, когда человек на место истинной веры поставляет вполне самоизмышленную ложь, общение с Богом прерывается совсем. Нет здесь места и Б. История религий может и должна служить для богослова полемическим и апологетическим материалом, но сама она не есть ветвь Б., потому что эти религии суть создание человеческого духа, а не божественное. Третий вид Б., есть Б. практическое, учащее о том, как жить по вере и других приводить к вере. Как было показано, оно неразрывно связывается и с теоретическим и историческим Б. О религиозно-нравственных заповедях говорит – Б. теоретическое, но тому, как осуществлять их, учит Б. практическое. Первое дает общие формулы, второе показывает способы применения их к частным

случаям. Заповедь «люби ближнего, как самого себя» есть теоретическая формула, но совокупность правил, как наставлять русского крестьянина истинам веры и нравственности, т. е., как выражать свою любовь к нему наилучшим образом, есть практическое руководство. Любовь к Богу выражается в молитве, в религиозном обществе эта любовь должна выражаться в общественной молитве. Правила о том, как устроить эти молитвенные или богослужебные собрания, составлявшиеся под влиянием исторических обстоятельств, и суть правила практические. Прикладных практических наук может быть много.

Между важнейшими из них являются литургика и церковное право. И та, и другая наука включает в себе многое, относящееся к теоретическому и историческому Б. Литургика должна не только дать правила совершения богослужений, но должна дать, так сказать, и философию богослужения, в котором религиозные элементы облекаются в художественную форму. Церковное право должно не только представить правила, которые должны осуществлять в своем поведении различные чины иерархии и мирян, правила церковного устройства и правила пенитенциальные, но кроме всего этого оно должно подыскать и основания для своих правил, дать им богословско-философскую подкладку. Наука о церковном праве может ведь и критически относиться к тем или иным статьям действующего права, обязательным основанием для нее служат каноны (исследуемые нравом каноническим), принимаемые церковью вселенскою. И литургика, и право должны дать генезис: 1-я своего устава, 2-е своих правил. В церковном праве практическое Б., соприкасается не только с другими видами Б., но и с циклом наук небогословских, именно юридических. Церковное право связано с этими науками и по своему происхождению, и по своему содержанию. Право есть совокупность правил, устраняющих возможность беспорядков в личной и путаницу в общественной жизни. При самой идеальной нравственности, если бы люди не установили заранее правил относительно какого-либо общего дела (или нужного всем предмета, как им пользоваться), когда и как его начинать, кто и

какою частью его должен заведовать, дело не было бы доведено до конца. При идеальной нравственности не было бы только уложения о наказаниях. Возникшее, вследствие причин аналогичных тем, которые вызвали к существованию гражданское, государственное и т. д. право, церковное право – действовавшее и действующее – по своему историческому развитию стоит в сильной зависимости от этих видов светского права. Кодификация церковного права происходила тогда, когда *corpus juris civilis Romani* достигло уже окончательного развития и без ущерба для христианского духа многие правила практической римской мудрости с соответствующими изменениями могла принять и христианская церковь. Церковное право поместных церквей постоянно приспособлялось и приспособляется к обычному праву. Понятно, что это приспособление простирается не на сущность права, а на его нравственно-безразличные правила. К наукам практического Б. относится пастырское Б., определяющее образ поведения и деятельности пастыря. Некоторые обязанности пастыря, наприм. учительство, могут быть выполняемы и мирянами. Руководством для них в этом деле может служить катехетика – наука о том, как учить вере желающих стать членами церкви или хотя уже и пребывающих в церкви, но не наставленных в ее учении (наприм. детей). Это так сказать методика для преподавания вероучения. Близко с нею соприкасается гомилетика – наука о церковном проповедничестве. Настроение верующих в церкви наиболее благоприятствует для того, чтобы им воспринимать учение веры, но и высота этого настроения и святость обстановки требуют от проповедующего особых условий и приемов. Гомилетика должна иметь для себя исторический базис. Кроме перечисленных, существуют и еще науки, принадлежащие к области практического Б. Такова – аскетика, наука руководящая к преуспеванию в благочестивой жизни. Все практические науки свои исходные начала находят в Б. теоретическом, а руководственный опыт в данных Б. исторического.

О составе и классификации Б. см. Hagenbach'a *Encyklopadie und Methodologie der theologischen Wissenschaften*; Drumond'a

Introduction to the study of Theology; арх. Макария, Введ. в правосл. Богословие; арх. Бориса, Общее введ. в круг богосл. наук.

История Богословия. Из определения Б. следует, что его возникновение современно христианству, но первоначально оно не носило этого имени, не было предано письмени, не заключенное в систему преподавалось устно и в своем содержании представляло только основы веро-нравоучения, богослужения и дисциплины, из которых вся полнота Б. должна была раскрыться с необходимостью, но для раскрытия чего потребовались столетия. Ученики и апостолы Христовы первые предали письмени жизнь, учение и дела Господа, присоединив к этому написанные по откровению свыше свои наставления. Эти писания составили Новый Завет, который в соединении с Ветхим стал незыблемым основанием христианства. Ученики апостольские, так называемые мужи апостольские в своих писаниях развили учение о церкви и подчинении ей и ее представителям, о путях жизни, об отношении христианства к иудейству и язычеству. Возникновение еретического христианства (гностицизм), гонений на христианство и недоразумений у самых христиан дали дальнейший толчок развитию Б.; причем сообразно с тем, что на востоке процветало философия (тогда главным образом неоплатонизм), а на западе – право, богословская наука приняла там и здесь различные направления. На востоке христианство исследовалось преимущественно как учение, и его стремились тщательно исследовать и философски обосновать (Климент ал., Ориген, особенно Περὶ ἀρχῶν последнего); на западе христианство преимущественно рассматривалось, как церковь, и богословы запада стремились утвердить истины о подчинении церкви и ее единстве (Тертуллиан, Киприан). В эпоху вселенских соборов (325–787 гг.) совершилось великое дело полного раскрытия христианской догмы и утверждения христианских канонов. Великие отцы и учителя церкви эпохи в своих бессмертных творениях дали драгоценное руководство к усвоению вселенского учения. Умерший не задолго перед седьмым вселенским собором Иоанн Дамаскин в своем

сочинении Πηγή γνώσεως (3 книги) первый подвел богословский итог этой эпохе. В первой книге он обозревает науки своего времени и устанавливает положение, которое потом схоластика формулировала в словах *philisorgia-theologiae ancilla*. Во второй – о ересь он дает историю развития догматики в борьбе с лжеучениями и в третьей – точное изложение православной веры (ἔκθεσις ἀκτιβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως), которое последующие богословы, как восточные, так и западные, обыкновенно полагали в основу своих систем. Столетие спустя после Дамаскина, Фотий своими библиологическими трудами оставил для православной церкви великое наследие по догматике, канонике, истории, церковной литературе. Но все еще не было представления о Б., как системе богословских наук.

Термин «христианское Б.» (*theologia christiana*) в теперешнем смысле первый употребил Абельяр (1079–1142). У него уже заметно выступает различие Б. естественного (*theol. naturalis*), строяемого исключительно на основании света разума (учение о троичности он находил у Платона и видел Св. Духа в мировой душе «Тимея»), и Б. откровенного (*theol. revelata*), строяемого на основании Откровения, истолковываемого церковью. Ученик Абельяра, Петр Ломбард (ум. 1160 г.) в своей книге *sententiarum libri quator* дал первый опыт того, что потом получило название богословской суммы (*summa theologica*). Первый такую *summam univesae theologiae* начал писать Александр Галес (ум. 1245), его труд был окончен его учениками. Затем «сумма» была написана Альбертом Великим (ум. 1280). Ученик Альберта, умерший ранее своего учителя (ум. 1274), Фома Аквинат является величайшим богословом запада в средние века. Его «сумма», получившая у католиков теперь опять руководительное значение, истолковывает все бытие с церковной точки зрения. У него есть логика, физика, трактаты о праве, в которых он утверждает, что церкви принадлежит право освобождать подданных от верности князьям, изменившим вере. Противником Фомы в понимании многих положений веры явился Иоанн Дунс Скот (1274–1308). У Фомы принципом бытия является божественный разум,

действующий в сущности по законам необходимости, Дунс Скот в понятии о Боге мыслит прежде всего безграничную волю, абсолютную свободу. Последним замечательным богословом схоластиком был Оккам (первая половина XIV в.). Великая заслуга схоластики это – выяснение всех понятий, относящихся к Б. Вопросы Б. церковно-правовые они стремились возможно точнее ставить и возможно полнее и тщательнее выяснять. Их учителя в области философии религии (Платон и главным образом Аристотель) и в области церковной-правовой (римские юристы) в связи с тенденциями католической церкви ко всемирному господству над совестью и даже над благополучием людей во многом сбивали их. Они еще не успели разобраться в отношениях философских теорий (наприм., борьба у них номинализма, утверждавшего, что существуют лишь индивидуальные вещи, и реализма, учившего, что действительно существуют общие понятия) к богословским понятиям, для них еще оставался темным вопрос о взаимоотношении мышления и бытия. С другой стороны, правовые институты древнего Рима и суровые нравы эпохи они еще не осмеливались отвергать во имя Христовой любви. Отсюда происходило, что Росцелин склонялся к трехбожию, Абельяр – к антитринитарианизму, Фома доказывал естественность и законность рабства.

Схоластическое направление в Б. дополнялось мистическим. Мистики были консервативнее схоластиков в вопросах веры, но зато либеральнее их в вопросах права и правды. Мистики желали пленить ум в послушание веры. Бернар Клервосский († 1153) сурово бичевал за ереси Абельяра и в то же время писал против духа насилия, двигавшего папством, напоминая, что апостолам запрещено было господствовать. Для развития мистического направления много сделала школа аббатства св. Виктора в Париже, давшая двух замечательных мыслителей – Гюго (ум. 1141) и его ученика Ричарда (ум. 1173). Бог есть любовь. Любовь требует любимого предмета. У Бога вечно любящего есть предмет вечно любимый – Его Сын. Наша любовь может возвышаться до любви божественной, и конечный предел любви есть экстаз (εχχρεσις).

Таково Б. сен-викторской школы. Позднее на столетие и с большей славой писал Бонавентура (ум. 1274). Б. для него есть владычица всех светских наук. Величайшее благо есть единение с Богом, к Которому любовь ведет человека шестью ступенями познания. На высшей ступени происходит слияние с Божеством. Если схоластики писали «Суммы Б.», то мистики писали трактаты «мистическое Б.». Наиболее талантливые мистики были во Франции (из не французских можно отметить: Экгарта Таулера, Рюисброка). Здесь Жерсон (в XIV в.) трактовал «мистическое Б.», как опытную науку, опирающуюся на душевные состояния, известные всякой благочестивой душе. Жерсону некоторые приписывали имеющее великую популярность «подражание Христу», но вернее признать в нем творение Фомы Кемпийского. Схоластика была теоретическим, мистика – практическим направлением в Б. Схоластика изгоняла из богословских исследований сердце. Полагая все дело в категориях и детерминациях, она стремилась рационализировать существующий строй, но так как нельзя всего объяснить и все оправдать, то она и приходила и к теоретическим и практическим заблуждениям. Мистика приходила к ним же другими путями: учение о слиянии с Божеством, не регулируемое догматической теорией, вело к пантеизму, а учение о методах соединения с Божеством, не регулируемое осторожностью, смирением и недоверием к себе, вело к психопатологическим явлениям – подобным экстатическому состоянию факиров, видениям омфалистов и т. д. Развитие наук, открытия и изобретения и слишком живо чувствовавшийся ненормальный дух богословских теорий и церковного строя порождали в лучших людях глубокое недовольство. На возникновение этого настроения оказывала влияние Византия. Из нее приходили на запад знатоки древней философии и положительных наук, поскольку они были развиты в ту эпоху (у арабов). Таков, наприм., был монах Варлаам, который спорил с Григорием Паламой о природе Фаворского света и побежденный в споре переселился в Италию. Здесь он во многих возбудил желание изучать древность, и Петрарка был его учеником.

Эпоха возрождения наук и искусств повлекла за собой реформацию. Протестантизм прежде всего увидел себя принужденным освободиться от обязательности традиций, которые со времени реформации только что были заключены в *corpus juris canonici* (первое издание 1499–1502). *Loci theologici* Меланхтона устанавливают, что единственный источник веры есть Библия, и что при понимании ее читающего исключительно должно руководить *judicium spiritus* (непосредственное сознание, чувство), а не *judicium rationis*. Лютер дал новое направление гомилетике, попытавшись возвратить ей святоотеческий дух, между тем, как у схоластиков укоренилось правило *ridendo dicere verum*. Реформация дала оживление Б., но, скоро превратившись в религиозную революцию, она заставила наиболее благоразумных реформаторов озаботиться созданием каких-нибудь прочных религиозных и церковных устоев. На место схоластики католической явилась схоластика протестантская. Тот же способ аргументации, тоже остроумие изложения, только – иные тезисы. Из таких протестантских схоластиков наиболее выдающимися были (в XVII в.): Гергард, Кениг, Квенштудт. Кульминационного пункта это направление достигает в сочинении Калова *Systema locorum theologicorum* (1665–67). Протестантской схоластике противостала протестантская мистика – пиэтическое движение. Его вождем явился Шпенер (1633–1705). Над учением, говорил он, должно поставить веру, над теорией оправдания освящение, над ученостью благочестие, над церковными должностями всеобщее священство. В Лейпциге под главенством Шпенера образовалось *collegium philobiblicum* (Франке, Шаабе, Антон). Их деятельность возбудила и обширную полемику, и развитие многих отраслей Б. Реформационное движение породило много различных направлений, полемизировавших между собою литературным образом, а возникшая новая философия, поставившая на место веры исключительно разум, тоже воздействовала на богословскую производительность. Новую философию и подвергали критике и подчинялись ее влиянию. Спиноза высказал, что нужно пересмотреть Библию и научно исследовать вопрос о ее составе и происхождении. Это дало

толчок к возникновению и развитию отрицательной критики Библии. Зомлер (ум. 1791) пришел к выводу, что термин Библейский канон означал в древности только реестр книг, читаемых в церкви. Стали отрицать истинность Библейского повествования и естественным образом объяснять Библейские чудеса (Теллер, Лефлер, Габлер, Павлюс). Традиционное представление образования Библии, время и подлинность происхождения книг в общем были подвергнуты суровой критике (Аструк, XVIII в.). Такое отношение к источнику вероучения и к традиции, понятно, подрывало всякую устойчивость у богословских систем, но такое направление вызывало и противодействия со стороны богословов, понимавших, что без устоев невозможна религиозная жизнь. Михаэлис (ум. 1791), Рейсс (ум. 1797) боролись против рационалистических увлечений. В католическом Б. жило традиционное направление. Величайшим богословом эпохи реформации у католиков был Беллярмин (1542–1621). Важнейшие его сочинения: *Disputationes de controversiis fide adversus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus, Christianae doctrinae applicatio*. С замечательным искусством и систематичностью он изложил римское учение и развил теорию, что ради спасения христианских душ папа имеет право сменять королей и отменять гражданские законы. В исследовании источников веры (наприм., у Симона), даже в определении канона (еще на Тридентском соборе, 1545–1563) католиками было допущено много промахов, но немало ими было сделано и полезного для защиты истин веры.

Богословие в России. Богословская наука к нам должна была перейти из Греции, но долгое время уже ставшая христианской Русь жила верой, а не наукой. Переводы, поучения, апокрифы, хождения ко святым местам, описания исторического и церковного характера, – вот чем довольствовалась грамотная часть общества. Оживление и развитие богословских интересов начинается лишь с проникновения западных религиозных влияний. С XIV ст. к нам они стали проникать через Псков и Новгород. Сначала там явилась ересь стригольников, а затем жидовствующих (в конце

XV в.). Тогда архиеп. Геннадий первый собрал полный список Библии, Иосиф Волоцкий дал в своем «Просветителе» первый опыт русского Б. Затем Зиновий Отенский в своем «Истины показание» попытался дать и обоснование православного учения. На этот период падает просветительная деятельность Максима Грека – его переводы и его толкование православного учения. М. Макарий издает Четьи-Минеи. Постепенно вырабатываются местные церковно-правовые нормы. На юго-западе борьба с латинством и унией заставляет православных принять усиленные заботы о православии. Эти заботы привели к пересадке схоластического Б. на русскую почву с приспособлением его к православному учению. В сущности это было только развитием богословского образования, а не развитием богословской науки. Конечно, для второй нужно первое, но все еще самостоятельной науки у нас не было долго. Реформа Петра привела Россию в близкое соприкосновение с протестантским миром, и независимо от Петра ко времени реформы явился богослов, который, будучи православным, симпатизировал более протестантизму, чем католичеству. Это – Феофан Прокопович. Его богословские воззрения нашли себе противника в представителе более старых начал – Стефане Яворском (важнейшее сочинение «Камень веры»), который был еще более православен, чем Феофан, но который по старым традициям в своих симпатиях склонялся к латинству. Возникли оживленные богословские споры, они касались не только догматических тонкостей, но и глубоко практических вопросов. Сторонники Стефана защищали обряды, дела; сторонники Феофана – настроение, веру. Сторонники Стефана задачей человеку намечали личные подвиги; сторонники его противника – задачу об общественном благоустройстве, они хотели смешать религию с политикой и государственным хозяйством. На споры влияли симпатии и антипатии правительства, но с шестидесятых годов XVIII в. в этом отношении установился индифферентизм (имевший рационалистическую основу), который не мог особенно содействовать развитию богословской науки. Так в сущности было до событий двенадцатого года,

изменивших настроение не только русского общества, но в значительной мере и всей Европы.

Б. в XIX столетии. В последний век Б. во всех своих отделах главным образом развивалось в Германии. Сильное влияние на его развитие имели здесь Кант, Якоби, Шлейермахер и Гегель. На почве философии Канта развилось богословское направление, основывающее религию исключительно на практической стороне человеческой природы. Главою этого направления является Ритчль, его последователями – Герман и Кафтан. Философия Гегеля послужила основанием направлению, которое теоретический момент религии считает не менее существенно важным, чем практический, и которое находит вполне возможным и стремится создать разумно и твердо обоснованную философию религии. Представителями этого направления являются Пелейдерер и Бидерман. Чрезвычайно широко доселе влияние на Б. Шлейермахера. Он указал источник религии не в воле, как Кант, и не в уме, как Гегель, а в сердце. Он определил религию, как благочестие, и высказал, что религиозный человек все должен делать с религией. Он построил полную систему Б. Одно время сильно распространился в Б. рационалистический дух (левая гегельянская). Фейербах, Штраус, Баур, Вельгаузен и их многочисленные последователи пытались изгнать веру во все то сверхъестественное, что необходимо составляет сущность религии. Теперь, по-видимому, начинается движение в обратную сторону. Богословы более обращаются к преданиям христианства, и так поступают не только богословы новые, но и некоторые из старых, ранее державшиеся радикальных воззрений (наприм., А. Гарнак). Но во весь этот период у протестантов были и имеются теперь богословы, держащиеся воззрений традиционного лютеранства (Лютард, Цокклер). На Б. римско-католическое в XIX в. сильно повлияли политическое ослабление рим.-католицизма и провозглашение догмата непогрешимости. Политическое ослабление заставляет рим.-католических богословов приспособляться в своих теориях к научным гипотезам и воззрениям времени, в своем практическом учении – к политическим и социальным взглядам

обществ. Но с другой стороны, догмат непогрешимости должен был внести с собою оцепенение в живое и свободное развитие науки. Благословение папой известной книги для многих богословов не только по условиям их положения, но и нравственно делает невозможным издание книг с противоположными взглядами. Это показывает история с вюрцбургским профессором Шеллем, отказавшимся от своих книг вследствие неодобрения их Ватиканом. Ясное и полное выражение римско-католических богословских воззрений в настоящее время можно найти в *Dictionnaire apologetique de la foi catholique* par *Jaugey* (2-е изд.) и в начавших издаваться (прежними сотрудниками этого словаря) словарях – библейском (Вигуру) и богословском (Ваканта). Не вполне определенное положение занимает старо-католическая Богословская литература. Ее представители далеко расходятся между собою в своем приближении и удалении по отношению к другим исповеданиям. Англиканская богословская литература делает еще более широкие размахи, доходя в лице одних исследователей до явного рационализма, а у других, приближаясь к принятию вселенской истины. Русская богословская наука, можно сказать, народилась в XIX столетии. На русский язык переведена Библия. Большое влияние на устройство этого дела имел м. Филарет – величайший русский богослов, одинаково глубоко сведущий в Св. Писании, вероучении и дисциплине. Появились самостоятельные и обширные богословские системы (арх. Филарета, м. Макария, еп. Сильвестра), создавалась русская церковная история (труды Амвросия Орнатского, Евгения Болховит., А. Горского, арх. Филарета, м. Макария, Евг. Голубинского). Издана масса документов по истории русской церкви. Явились самостоятельные опыты по церковному праву (еп. Иоанна, Соколова, Скворцова и позднейшие). XIX в. дал блестящих проповедников (особенно м. Филарет и архиеп. Иннокентий). В последнее двадцатилетие церковные начала стали гораздо сильнее проникать в жизнь и сознание общества, что неминуемо должно сказаться благими последствиями на развитии богословской науки в будущем. Нежелательными явлениями в

русской церковной жизни были и продолжают быть удаление в раскол и секты лиц из необразованных классов и увлечение рационализмом лиц высших классов. Богословы борются с этими печальными явлениями своими полемическими и апологетическими трудами.

С. Глаголев

Богословский вестник

Богословский вестник – духовный журнал (1892–1900 гг.) начал выходить при Московской дух. академии с 1892 г. и заменил собой прежний академический журнал, выходивший 4 раза в год под назв. «Творения свв. отцов в русском переводе», с «прибавлениями». Этот последний журнал получал ранее субсидию в 4,000 р. от митрополита, но с прекращением в 1884 г. этой субсидии оказался в положении затруднительном и в 1892 г., при его 370 подписчиках, ему грозило, наконец, полное банкротство. Новый ректор академии, просвещенный и энергичный молодой архимандрит Антоний (Храповицкий), сам хороший духовный публицист, предпринял преобразование этого кабинетно-ученого журнала в более живой. Его представление, поддержанное тогдашним митрополитом Московским Иоанникием (Гудневым), было разрешено св. синодом в благоприятном смысле. Новый журнал «Богословский Вестник» положено было выпускать ежемесячно, книжками от 12 до 15 печатных листов, по цене в 7 р. с пересылкой, 6 р. без пересылки, по следующей программе: отдел 1: творения свв. отцов в русском переводе, причем, кроме продолжения перевода творений св. Кирилла Александрийского, предполагалось помещать небольшие отдельные произведения свв. отцов, доселе не переведенные; отд. 2: исследования и статьи по наукам богословским, философским и историческим; отд. 3: из современной жизни, – обозрение заслуживающих внимания православного христианина событий и мероприятий в церковной и гражданской жизни, наблюдения над направлением нравственной жизни современного общества, суждения о духовных потребностях настоящего времени, сведения о внутренней жизни академии; отд. 4: критика, рецензии и полная по возможности библиография по богословским наукам; отд. 5: диссертации на ученые степени, протоколы заседаний совета академии, систематический и повременный каталоги академической библиотеки и, «по истечении некоторого времени»,

предполагалось издать «библейско-богословский словарь», «согласно воле митрополита Филарета». Журнал оставлен был под цензурой ректора академии, редакция поручена экстраординарному профессору Павлу Горскому-Платонову. В апреле 1893 г. редактором утвержден экстраординарный профессор Василий Соколов. Хотя весь 5-й отдел журнала составляет «приложение» к нему, так как печатается с особым счетом страниц, но с 1899 г. «Б. В.», по примеру «Церк. Вестника» с «Христ. Чтением» и «Странника», дающих читателям ценные отдельные приложения, стал давать подписчикам ежегодно по 2 тома творений св. Василия Великого, в русском переводе, а в 1901 г. обещает дать, в заключение, 3 тома, с приплатою к подписной цене одного рубля. За девять лет издания (по сентябрь 1900 г. включительно) журнал дал множество ученых статей почти по всем отраслям богословских знаний, целую научную богословскую библиотеку.

Из святоотеческих творений помещены слова и беседы св. Астерия Амасийского (1892 г., 1, 3, 6; 1893 г., 1, 6, 10; 1894 г., 1, 5, 10); св. Ефрема Сирина толкование на четвероевангелие (1896 г., 1–12; 1897 г., 2, 3, 5, 7, 9–12); на послания св. ап. Павла (1895 г., 1–12) и на апокрифическое послание св. ап. Павла (1896 г., 7); св. Кирилла Александрийского толкования на пророков – Осию (1892 г., 2, 4, 5, 7, 8), Иоилия (1892 г. 8–10), Амоса (1892 г., 10–12; 1893 г., 2–5, 7), Иону (1893 г., 9, 11), Михея (1893 г., 11, 12; 1894 г., 2–4, 6), Наума (1894 г., 6–9), Аввакума (1894 г., 9, 11, 12), Софонию (1895 г., 6, 10; 1896 г., 3, 8), Аггея (1896 г., 9, 11, 12), Захарию (1897 г. 1–4, 6, 8; 1898 г., 1–8), Малахию (1898 г., 9–12) и евангелие от Иоанна (1899 г., 1–12; 1900 г., 1–5, 7, 9).

Богословские статьи: об исправлении новозаветного текста (1892 г., 10), о славянском переводе св. Алексия митрополита Нового Завета (1897 г., 11, 12; 1898 г., 1), о четвероевангелии (1899 г., 2), о евангелии по Матфею (1899 г., 4, 6), о новейших пособиях к изучению Свящ. Писания (1892 г., 1), лекции по православному догматическому богословию, читанные в университете (1896 г., в приложении), о нравственной идее

догмата Пресвятые Троицы (1892 г., 11), о Христе, как носителе немощей и болезней человечества (1900 г.; 3), об условиях возникновения веры (1892 г., 11), о возрождении по учению св. Макария Египетского (1892 г., 11), о личном спасении (1895 г., 9), о грехопадении (1898 г., 6), о творении (1895 г., 8), о евхаристии (1896 г., 11; 1898 г., 6, 8), о церкви небесной (1896 г., 12), курс христианской апологетики (1895 г., в приложении), о символе апостольском (1893 г., 11, 12), о седмицах Данииловых (1894 г., 2, 4, 6, 7), об апокрифическом послании св. ап. Павла к Коринфянам (1896 г., 7, 8), об антихристе (1893 г., 6, 7, 10; 1894 г., 12; 1895 г., 5, 7, 11), лекции по нравственному богословию (1892 г., 4, 7), о проповедническом слове (1892 г., 12), о достоинстве священства (1900 г., 9), о происхождении пастырского служения и его необходимости (1900 г., 8), о двух путях пастырства – православном и латинском (1894 г., 2), о пастырском служении по сочинениям Ф. М. Достоевского (1893 г., 10), о переводе святоотеческих творений (1893 г., 12), третье путешествие св. ап. Павла (1892 г., в приложении), о сроках памяти об умершем (1896 г., 1), о празднике Пасхи (1892 г., 4).

Статьи по *церковной истории общей*: о церковно-исторической науке в России (1895 г., 12); о коптских и арабских источниках по истории древней церкви (1892 г., 1); о византиологии (1893 г., 1, 9; 1894 г., 3, 4); о литературе по истории разделения церквей (1899 г., 8); об источниках истории монашества (1892 г., 4); о трудах по палестиноведению (1892 г., 7); о эссеистике (1895 г., 11); о сношениях греческой церкви с протестантами в XVI в. (1900 г., 1, 2); о Иерусалимской церкви (1894 г., 3, 6, 8; 1897 г., 5, 7); о Иерусалимской патриаршей библиотеке (1894 г., 7); о протестантской смуте в греческой церкви (1900 г., 4, 6); о греческой церкви под владычеством турок (1894 г., 1, 5, 6, 8, 9, 12; 1895 г., 9; 1896 г., 6); о греческих школах в Константинопольском патриархате (1899 г., 1, 3, 6–8); о сирохалдейских несторианах (1898 г., 5); о македонской династии (1896 г., 10); о ветхозаветном храме (1893 г., 1); о римских катакомбах (1897 г., 4); о храмах первых веков (1896 г., 3); о древнейших изображениях Богоматери (1897 г., 1); о св. ап. Иоанне Богослове (1898 г., 7); о св. ап. Павле (1899 г., 12); о

речи св. первомученика Стефана (1900 г., 9); об авторе 4-й и 5-й книг св. Василия Великого против Евномия (1900 г., 9); о юношеских годах св. Иоанна Златоуста (1895 г., 9–1 1); о творениях св. Дионисия Ареопагита (1898 г., 2); о св. муч. Фоке (1894 г., 10); о св. Константине Великом (1893 г., 2); о св. Германе, патриархе. Константинопольском (1897 г., 5, 6, 9); о Тертуллиане (1893 г., 11, 12); о св. Тарасие, патриархе Константинопольском (1899 г., 5, 7, 8); о Филарете Милостивом (1893 г., 3, 5, 6); о св. Никифоре, архиепископе Константинопольском (1899 г., 10–1 2; 1900 г., 1, 3, 4, 6, 8); о патриархе Геннадие Схоларие (1894 г., 9); об Аполлинарии Лаодикийском (1896 г., 2); о религиозной жизни и нравах греко-восточных христиан (1900 г., 8).

По *русской церковной истории*: история канонизации святых в русской церкви (1894 г., 6–1 0); о соборах в русской церкви (1892 г., 5); о Стоглавом соборе (1895 г., 6); о православии в Литве до XVII в. (1899 г., 2, 3); о просвещении в Москве в XVII в. (1892 г., 1); о благотворительности в древней Руси до XVII в. (1892 г., 1); о братствах в России (1894 г., 10; 1897 г., 9, 11; 1898 г., 1, 3, 5, 7–9 , 11, 12); о древнерусском приходе (1897 г., 2–4); о древнерусском духовнике (1898 г., 2, 10, 11); о древних паломниках (1894 г.3:4); о порабощении Руси монголами (1893 г., 6, 7); о чине коронования (1896 г., 4, 5); о новооткрытой рукописи Стоглава (1899 г., 9, 10); об иконе Воейковых в Троице-Сергиевой лавре (1896 г., 2); о Киево-печерском монастыре (1896 г., 10); о проекте духовной академии в Вильне (1893 г., 11); о русской духовной миссии в Китае (1897 г., 5, 8, 10, 11; 1898 г., 1, 2, 4, 6, 8, 10–1 2); о сибирской миссии (1894 г., 11); о православной церкви в Америке (1894 г., 10); о Московской духовной академии (1892 г., 1; 1894 г., 10–1 2; 1897 г., 2, 10, 11) и церковно-археологическом музее при ней (1895 г., 4, 5); о вифанской семинарии (1897 г., 2); о Владимирском братстве в Берлине (1892 г., 6); о священнослужении в Финляндии (1892 г., 3); воспоминания о 18-тилетнем служении священника в Лифляндии (1892 г., 8; 1893 г., 3, 10; 1894 г., 7, 9; 1895 г., 7, 11); о крещенских обрядах в древней Руси (1900 г., 1); о русском расколе и вселенском

православии (1898 г., 4, 5); о причинах раскола (1895 г., 4, 5); к истории раскола (1896 г., 3, 11); о белокриницкой иерархии (1895 г., 10); о полемике со старообрядцами (1892 г., 1–5). Характеристики, очерки, некрологи: епископ Арсений Стадницкий (1899 г., 3, 6); Арсений Суханов (1892 г., 3); П. Е. Астафьев (1893 г., 6); А. Ф. Бычков (1899 г., 6); преп. Варлаам Шенкурский (1892 г., 12); Ю. Н. Говоруха-Отрок (1896 г., 8); прот. Ф. А. Голубинский (1897 г., 12); прот. А. В. Горский (1896 г., 1–3 , 5, 7, 8, 11, 12); архимандрит Григорий Борисоглебский (1893 г. 12); митрополит Григорий Цамблак (1895 г., 7, 8); прот. А. М. Иванцов-Платонов (1894г., 12); митр. Иннокентий Вениаминов (1897 г., 9, 11) ; митр. Иоанникий Руднев (1900 г., 6); Иустин, еп. Рязанский (1896 г., 6); проф. В. Ф. Кипарисов (1899 г., 2); митр. всероссийский Кирилл (1894 г., 1, 2); проф. В. О. Ключевский (1896 г., 12); проф. И. Н. Корсунский (1900 г., 1); проф. В. Д. Кудрявцев-Платонов (1892 г., 1; 1893 г., 2); письма проф. А. О. Лаврова-Платонова (1895 г., 6, 9); прот. А. А. Лебедев (1898 г., 4); проф. А. П. Лебедев (1895 г., 11); митрополит Московский Леонтий (1893 г., 9); о значении братьев Лихудов (1899 г., 11); митрополит Макарий Булгаков (1892 г., 12; 1893 г., 1–4 , 7, 8); св. Макарий, митрополит Киевский (1897 г., 5); митрополит всероссийский Максим (1894 г., 5); духовное завещание святит. Митрофана Воронежского (1897 г., 2); митрополит сербский Михаил (1898 г., 2); П. А. Муханова (1895 г., 6); архиепископ тульский Никандр (1893 г., 8); епископ енисейский Никодим (1896 г., 2); проф. А. С. Павлов (1898 г., 9); митрополит Московский св. Петр (1893 г., 1); митрополит Киевский Платон Городецкий (1897 г., 1); прот. П. А. Преображенский (1893 г., 7); архиепископ Тверский Савва (1896 г., 7, 11) и его автобиографические записки (1897–1 900 гг., в приложении); преп. Сергей Радонежский – юбилейные статьи (1892 г., 11, 12); митрополит Московский Сергий Ляпидевский (1898 г., 2) ; проф. А. П. Смирнов (1895 г., 11; 1897 г., 1); Н. Н. Страхов (1896 г., 3) ; генерал-губернатор А. А. Суворов (1898 г., 9); Н. С. Тихонравов (1898 г., 9); граф М. В. Толстой (1896 г., 3); митрополит Московский Филарет Дроздов – в письмах к обер-прокурору Св. Синода С. Д. Нечаеву (1893 г., 2); митрополит всероссийский

Феогност (1893 г., 2); о мощах св. Феодосия Черниговского (1897 г., 2); три письма епископа Феофана затворника (1900 г., 8); о церковной истории митрополита Платона Московского (1895 г., 7).

Церковной жизни славян посвящены статьи, изображающие современную церковную жизнь у славян вообще (1897 г., 4, 6; 1898 г., 1, 3, 6, 8; 1899 г., 1, 3, 4; 1900 г., 3, 5, 6); также: о православной церкви в Австро-Венгрии (1896 г., 4); из церковной жизни Болгарии (1893 г., 3; 1897 г., 3) ; о болгарской схизме (1898 г., 12); о православной церкви в Боснии и Герцеговине (1895 г., 4); о Буковино-Далматинской митрополии (1896 г., 12); о зарубежной Руси (1900 г., 9); о церковной жизни в Румынии (1900 г., 4); о церковной жизни сербов (1893 г., 8, 9) и черногорцев (1894 г., 5); о народной чехословенской церкви в Праге (1900 г., 2).

По *церковному праву* помещены статьи: лекции по церковному праву проф. А. С. Павлова (1899 г., 10–12; 1900 г., 2–9); к истории русского правоведения (1899 г., 9–12); о церковном суде в XVIII в. (1892 г., 8); о воззрениях большого Московского собора на отношение между патриаршескою и царскою властью (1892 г., 6, 8, 10); о церковной дисциплине (1896 г., 6, 8; 1897 г., 4, 7, 8); о посещении паств архиереями (1896 г., 2); о христианском браке (1900 г., 2); о прекращении брака по добровольному соглашению (1900 г., 6); о раскольничьем браке (1896 г., 1); «духовное лицо в звании третейского судьи» (1899 г., 2, 4, 6); о духовном следователе (1900 г., 4, 5); и др. (1893 г., 4).

Статьи *философские*: о философе Аристиде по новооткрытым данным (1898 г., 4, 6); о нравственном учении Бентама (1896 г., 2); о проф. Н. Я. Гроте (1899 г., 5, 7, 11, 12); об учении Декарта о прирожденных идеях (1897 г., 9); о герменевтической теории Канта (1897 г., 7); и его учении об оправдании (1893 г., 11; 1894 г., 3); о пространстве (1895 г., 6, 7); о нравственности (1897 г., 1, 3); о вечном мире (1899 г., 3, 4); об учении Лейбница о прирожденности (1898 г., 12); о полемике Локка о знании (1898 г., 7); критика нравственного учения Милля (1896 г., 4); о Вл. С. Соловьеве (1900 г., 8); о Филоксене

Иерапольском (1896 г., 10); Шлейермахере (1892 г., 8); Шопенгауере (1894 г., 9, 11); о гегельянстве (1892 г., 9); дарвинизме (1898 г., 9); о греко-римском политеизме в отношении к христианству (1892 г., 3); о христианстве по сравнению с гуманизмом (1892 г., 6, 7, 9, 10; 1893 г., 3); о национализме и задачах церкви (1899 г., 5); о философии на западе, в Германии и Франции, по сравнению с русскими идеалами (1892 г., 2–4, 7, 9, 10, 12; 1893 г., 5, 8, 9, 12; 1894 г., 1; 1896 г., 1, 5, 8); о новостях иностранной литературы по нравственной философии (1900 г., 7, 8); об истории философии, как процессе постепенной выработки мировоззрения (1899 г., 1, 2); о значении древней истории (1899 г., 5); о типах гносеологических учений (1900 г., 7); о теории происхождения мира (1892 г., 1); о конце земли (1894 г., 4, 11); об эволюционистической теории нравственности (1896 г., 6); о познании божества (1893 г., 5); о религии и науке на пороге XX в. (1899 г., 11, 12; 1900 г., 1); об эволюционистической теории первобытной религии (1900 г., 3); о понятии о религии (1900 г., 2); о религиозном элементе в «Энфиде» Виргилия (1900 г., 1); о религиозно-нравственном значении трагедии Эсхила (1900 г., 8); о вере в психологии (1899 г., 1, 6, 9); очерки по истории религий (1900 г., 9); о библии, как источнике изучения первобытной религии (1900 г., 6); об убеждении и условиях его образования (1892 г., 9); «чудо и наука» (1893 г., 6); «астрономия и богословие» (1897 г., 9–11); «нравственность и религия» (1896 г., 11); о теории непротивления злу (1893 г., 1); о нравственном значении страданий (1896 г., 10); о смерти (1896 г., 3); о самоубийстве (1898 г., 3); «мир и война» (1896 г., 10); об уважении к закону (1893 г., 1); об общественном благе (1892 г., 6); об эгоизме (1894 г., 5); об утилитаризме (1895 г., 12); о личности и обществе (1900 г., 6, 7); о личности в иезуитизме (1894 г., 1, 11); о книгах и их судьбе (1894 г., 5); об употреблении печатного слова (1892 г., 1, 3); о художественном творчестве и религиозном познании (1897 г., 11); о возможности и значении научно-художественного образа Иисуса Христа (1897 г., 1, 2); о нравственно-воспитательном значении музыки (1898 г., 10).

Инославных исповеданий на западе касаются статьи: о протестантском богословии до Штрауса (1892 г., 6); о западном учении о евхаристии (1894 г., 2, 3); искушении (1894 г., 1); оправдании (1895 г., 4, 8); о четвертом протестантском синоде (1898 г., 2, 7); о Ватиканском соборе (1895 г., 9); о Ф. Х. Бауре (1892 г., 12); А. Гарнаке (1893 г., 11, 12); Елизавете Тюдор (1892 г., 2, 5); папе Льве XIII (1893 г., 6, 7); Э. Ренане (1892 г., 12; 1893 г., 2, 4, 10; 1894 г., 10, 11); Шлаттере (1896 г., 6). Об иерархии англиканской церкви (1896 г., 1, 2, 5, 9, 11; 1897 г., 1, 3, 6–8, 10, 12; 1899 г., 1, 8). О старокатоличестве (1893 г., 4; 1894 г., 4, 5, 10; 1896 г., 2, 5; 1897 г., 2, 6; 1898 г., 1, 4; 1899 г., 7). Английская церковная жизнь (1900 г., 8).

Из статей публицистического, полемического и полубеллетристического содержания (путешествия) напечатаны: о соединении церквей (1898 г., 1); о современном безбожии (1893 г., 2); о борьбе с сектантством (1893 г., 1); «пашковец» (1892 г., 4); опровержение пашковцев (1893 г., 1–5); о церковно-приходских школах (1893 г., 4); о современных нуждах церковного пения (1900 г., 8); о миссионерском съезде (1897 г., 10–12); о внешних условиях пастырского служения духовенства (1894 г., 4); о врачебной деятельности священника (1898 г., 4); о диаконах (1892 г., 9); об эмеритальных кассах духовенства (1900 г., 4); об академическом преподавании (1893 г., 1, 11, 12); о преподавании философии в духовных академиях (1895 г., 10) и семинариях (1898 г., 3); нужна ли дидактика в духовных академиях (1899 г., 1); О преподавании литургики в духовных семинариях (1896 г., 9) и гомилетики (1900 г., 5); правила для заведования и пользования Московской синодальной библиотекой (1900 г., 5); по поводу неурожая (1892 г., 1); «год в Берлине» (1897 г., 3, 5, 9); «на дальнем востоке» – письма японского миссионера (1895 г., 9, 11; 1896 г., 3–5, 7–12); по Японии (1899 г., 4, 7–12); «неделя в Константинополе» (1892 г., 5, 6); поездка в Рим (1900 г., 9); два дня в Кронштадте (1900 г., 1–6); «Сергиев Посад» (1892 г., 10); о древнегреческой религиозной скульптуре (1896 г., 4); о современной Абиссинии (1895 г., 4, 5, 8, 12; 1896 г., 1, 3, 12); о Пушкине (1899 г., 5); о

Дон-Кихоте (1895 г., 4); духовные стихотворения (1894 г., 1, 4, 6; 1895 г., 9; 1896 г., 5; 1899 г., 1, 3, 7).

Печатались *поучения, слова и речи* современных духовных ораторов, а также *хроника* академической жизни. *Библиографический отдел* отличается той особенностью, что в нем почти нет беглых библиографических обзоров и рецензий, а помещаются только большие критические статьи, иногда громоздкие и чересчур обширные, но, большей частью, весьма обстоятельные. Это, конечно, служит причиной того, что только о немногих книгах печатаются в журнале отзывы. Была на самых первых порах попытка поместить обозрение богословских и исторических статей в епархиальных ведомостях предшествовавшего года, в позднейшее время уже, к сожалению, не повторяющаяся.

В *приложении* к журналу печатались, обыкновенно, кроме некоторых исследований (которые указаны раньше), протоколы и журналы заседаний совета академии, отчеты и по академии, и по существующему при академии Троице-Сергиевскому братству для пособия недостаточным студентам.

Что касается авторов статей журнала, то это большей частью бывшие и настоящие профессора Московской академии. Среди их имен встречаются популярные, известные, даже знаменитые и славные; они найдут для себя место в отдельных очерках и в очерке академии.

С. Рункевич

Богословский Мих. Ив.

Богословский, Мих. Ив. – заслуж. ордин. профессор Казанской дух. академии по кафедре Св. Писания Н. Завета, доктор богословия, родом из Тамбовской губ., где получил первон. образование, после чего поступил в Каз. дух. академию, в которой окончил курс в 1870 году и утвержден в степени магистра 21 июля 1871 года. С 25 августа 1870 г. по 2 ноября 1871 г. состоял помощником библиотекаря в академии. В 1871 г., по представлении программы лекций по Св. Писанию Нового Завета и по прочтении двух пробных лекций на темы: «Искушение Иисуса Христа от диавола» и «Внутренние доказательства подлинности книги деяний апостольских», – 2 ноября избран был на должность доцента по кафедре Св. Писания Н. З. и в 1886 г. 29 января возведен в звание экстра-ордин. профессора. В 1893 году проф. Б. представил в совет академии сочинение на степень доктора богословия под заглавием: «Детство Господа Нашего Иисуса Христа и Его Предтечи по Евангелиям Св. апостолов: Матфея и Луки – историко-экзегетическое исследование», в каковой степени был утвержден Св. Синодом 24 апреля 1895 г. и в том же году 20 декабря избран и утвержден в звании ординарного профессора.

По отзыву проф. Юнгера, докторское сочинение г. Богословского заключает в себе апологетическое и экзегетическое исследование всех отдельных евангельских повествований о рождении и детстве Иисуса Христа, до выступления его на общественное служение, а равно и о рождении и детстве Иоанна Предтечи и о всех событиях, тесно связанных с этими событиями, а также и прологов евангелий Луки и Иоанна. В исследовании г. Богословского весь соответственный Евангельский текст подвергнут тщательному, строго-научному анализу, сопровождаемому решением всех вопросов, поднимавшихся и доселе поднимающихся, по поводу его, в экзегетической русской и иностранной литературе. Сочинение г. Богословского написано не для одного-двух десятков специалистов, строгих ценителей, критиков и судей,

мужей науки, а для всего русского образованного общества. Его с охотою будет читать всякий священник, интересующийся совопросниками века сего и их совопросничеством, с запада широкой волной разливающимся по России, его с охотою будет читать и светский образованный и верующий человек, волнуемый и смущаемый теми же совопросниками. Его с любовью будет читать и всякий образованный верующий человек, не чуждающийся «назидательного чтения», потому что найдет в нем много назидательного и успокоительного для сердца. В настоящем своем виде это сочинение, с святоотеческим, православно-богословским, живым и сердечным пониманием Евангельских повествований, ожидает значительная распространенность (Прот. Каз. Ак., 1894 г., стр. 101–107).

Проф. Б-му принадлежит еще несколько статей, напеч. преимущественно в «Прав. Собеседнике», как: «Пролог Евангелия св. апост. Иоанна» 1:1–18 (1878 г., I, 400); «Пролог св. Евангелиста Луки 1:1–4 » (1879 г., I, 3); «О двух гносеологиях Иисуса Христа», Мф.1:1–17 и Лк.3:23–38 (1880 г., I, 29); «Человек беззакония; история толкования 2Фес.2:1–12» (1885, II, 261; III, 125); «Идея царства Божия в Ветхом и Новом Завете» – речь на академическом акте (1887, III, 246); «Толкование блаженного Феофилакта на послания к Галатам, Ефесеям, Филиппийцам, Колоссянам, Солунянам, Тимофею, Титу и Филимону в русском переводе» (напечатано в приложении к журн. «Правосл. Собеседн.», за 1882–1 898 и издано отдельно) и др.

В проток. Академ. помещены еще рецензии на следующие сочинения: 1) Каменского «Изображение Мессии по Псалтири» (1878, стр. 155–159); 2) М. Троицкого «Послание св. апостола Павла к Тимофею и Титу» (1884, стр. 108–111); 3) Некрасова «Чтение греческого текста святых Евангелий» (1889, стр. 303–319); Кошуринова «Экзегетический анализ послания св. ап. Павла к Филиппийцам» (Проток. 1891 г., стр. 264). Наконец по поручению начальства проф. Б. составлял рецензии на сочинения: в 1889 году на сочинение Некрасова «Чтение греческого текста св. Евангелий», представленное на соискание

премии митрополита Макария (Проток. 1889 г., стр. 303–319); в 1890 г. написал отзыв о сочинении протоиерея Михаила Хераскова: «Обозрение посланий Апостольских и Апокалипсиса», для представления в Св. Синод. В 1894 году редактировал магистерское сочинение священника Я. Галохова: «О послании св. апостола Павла к Галатам»; в 1897 году, по поручению учебного комитета при Св. Синоде, составил отзыв о сочинении преподавателя Харьк. семинарии К. Сильченкова «Прощальная беседа Спасителя с учениками», Харьков, 1895 г.

Богословский Мих. Изм.

Богословский, Мих. Измаилович, протопресвитер. Сын священника Владимирской епархии, родился в 1807 г., высшее образование получил в С.-Петербур. дух. академии, которую окончил со степенью магистра в 1831 г. В 1833 г. принял священный сан и был назначен бакалавром академии по кафедре греческого языка, в 1840 г. назначен профессором богословия. Кроме того, состоял членом духовно-цензурного комитета, с 1853 г., и законоучителем в училище Правоведения. В 1865 г. назначен главным священником армии и флота. В 1871 г. переведен в Москву кафедральным протоиереем Архангельского собора. В 1879 г. назначен протопресвитером большого Успенского собора и членом Московской синодальной конторы. В течение своей службы в Петербурге он принимал живое участие, в качестве члена различных комитетов, в разнообразных реформах, касавшихся духовенства и церковных дел. О нем отзываются, как о человеке твердом и стойком, никогда не поддававшемся различным влияниям и внушениям. Имел орден св. Владимира 2-й ст., полученный ко дню 50-летнего юбилея служения в священном сане. Скончался 9 января 1884 г. и погребен на Смоленском кладбище. Наиболее известен, как духовный писатель. Первые его труды помещены были в «Христ. Чтении». Это были переводы с греческого канонов: св. Козьмы, епископа Маиумского на Воздвижение (два 1831 г. и 1835 г.), на Рождество Христово (1831 г.), на Богоявление (1832 г.), в неделю цветоносную (1834 г.), в великий четверг (1835 г.), в великую субботу (1836 г.), на Сретение (1836 г.); св. Иоанна Дамаскина – на Рождество Христово (1831 г.), на Богоявление (1832 г.); канона св. Иоанна Дамаскина и св. Козьмы Маиумского на Успение Богоматери (1836 г.); великого канона св. Андрея Критского (1836 г.); канона преп. Феофана Начертанного на Благовещение (1833 г.); перевод писем Иеронима Стридонского – к епископу Илиодору, памяти пресвитера Непоциана (1832 г.), об обязанностях клириков (1834 г.), к Лете о воспитании малолетней дочери

(1834 г.), к Марцале (1836 г.), к Гавденции (1838 г.); перевод трипеснеца св. Козьмы Маиумского в великий пяток (1836 г.). Там же помещены: О предлоге беспечности в деле спасения (1835 г.) и отдельное издание – М. 1886 г., Предание Климента Александрийского о юноше (1836 г.), Стихотворение св. Григория Богослова (1836 г.), Слово св. Мефодия, мученика Патарского (1836 г.), О жизни и писаниях св. Мефодия Патарского (1836 г.), Стихи из песней степеней в XXV антифонах (1836 г.), О человеческой природе – из сочинений св. Григория Богослова (1838 г.), Сновидение в храме Воскресения, с греч. (1838 г.), О наружных движениях молящегося (1839 г.), события из священной истории от недели Ваий до преполовления Пятидесятницы (1839 г.). Из отдельно изданных сочинений наибольшей известностью пользуется «Священная История» Ветхого и Нового Завета; первая вышла в 1857 г., вторая в 1859 г., и до настоящего времени остаются свежим и прекрасным пособием при изучении Свящ. Истории. За эту историю автор получил степень доктора богословия. «Приготовление к исповеди и благоговейному причащению св. Христовых Таин – слова, говоренные в училище Правоведения», 1-е изд. Спб. 1853 г., «Слова», 4-е изд. 1886 г. «Отличительный характер Евангелия св. Иоанна Богослова» – в «Чтениях в Обществе Любителей Духовного Просвещения» и отдельное издание – М. 1872 г. «О храмах», тоже сначала в «Чтениях», а потом отдельно – М. 1875 г. Посмертные издания: «Курс общего церковного права», М. 1885 г.; «Памятная книжка для христианского отрока», М. 1885 г. Кроме того, Б. принимал близкое участие в переводе книг Св. Писания В. Завета и написал ученую рецензию на книгу Дебольского: «Дни богослужения правосл. Церкви», представленную на соискание демидовской премии (1841 г.). Подробнее литературу о нем (преимущественно в духовных изданиях за 1881 и 1884 год, – годы 50-летнего юбилея и смерти) и перечисление его сочинений см. в «Критико-биограф. словаре» Венгерова.

В отчете петербургской академии за 1883/4 акад. прот. Б., состоявший почетным членом академии, характеризуется в таких выражениях: «человек редких дарований ума и сердца,

несокрушимо твердой энергии и непреклонно стойких религиозных убеждений, один из первоклассных русских богословов канонистов, он представлял в себе, можно сказать, идеальные качества педагога-законоучителя, сумевшего и смогшего всегда высоко и ненарушимо держать знамя веры православной, в той обширной среде, в которой ему приходилось действовать, и воспитал в духе твердых религиозных начал целый ряд поколений высшего русского общества. Его законоучительская практика никогда не ограничивалась механической выучкой буквы катехизиса, будучи не только преподавателем закона Божия, но и священнослужителем училищного храма и духовником своих учеников, пользуясь особенным авторитетом у начальства заведения и среди своих сослуживцев, а также непосредственными отношениями к учащимся вне класса, в их обыденной жизни, он умел всегда покорять их умы и сердца в послушание вере Христовой, глубоко внедрять истины религии и правила нравственности в души своей юной паствы. Оттого на его долю выпал редкий и высокий удел: до конца своей многоплодной жизни и вдали от полувекового почти поприща своей учительской деятельности сохранить неизменную и горячую сердечную привязанность своих учеников, рассеянных по всему пространству русского государства на самых разнообразных поприщах административно-гражданской деятельности. Имея ясный и прочно установившийся идеал для своей деятельности, он всегда отстаивал его со всею энергией своего сильного ума и большею частью имел утешение видеть торжество своих принципов. Его основательный и глубокий ум, его обширные познания в области законоведения гражданского и церковного, особенно же свойственный ему редкий дар инициативы, всегда высоко ценились, как его сотрудниками по комитетам и комиссиям, так и высшим начальством, которое весьма нередко внимало его суждениям и вне официального участия его в деятельности высших правительственных учреждений, так что все факты его негласного влияния на ход церковных дел, всегда благотворного для церкви и духовенства, трудно и исчислить».

С. Рушевич

Богослужебные книги

Богослужебные книги. Так называются книги, по которым отправляется богослужение. В зависимости от способа исполнения молитвословий, они разделяются на нотные и простые, а последние сообразно с подразделением богослужения на общественное и частное распадаются на книги, излагающие порядок общественных служб, частных, и тех и других вместе. К книгам первого класса принадлежат: Служебник, Чиновник, Часослов, Октоих, Минея Месячная, Общая, Праздничная, Триодь Постная и Цветная, Ирмологион, Типикон; к книгам второго – Требник Большой и Малый, Чинопоследование соединяемых из иноверных к Православной Кафолической Восточной Церкви, Последование молебных пений, Чин действия, каким образом совершается Высочайшее Его Императорского Величества коронование по церковному чинопоследованию, Правильник, Акафистник, Канонник, Месяцеслов, Молитвослов и, наконец, к книгам третьего – Евангелие, Апостол, Псалтирь, Псалтирь с воследованием, Псалтирь малая. Подобная многочисленность богослужебных книг обуславливается изменчивостью состава одних и тех же служб, в частных молитвословиях, от дней недели и дней года, – чисел. Каждая служба изменяется семь раз в неделю и 365 раз в году. Таким образом, если бы изложить одну какую-либо службу целиком для всего года, то потребовалась бы громадная книга или даже несколько томов для одной только службы. Но и этим не устранились бы все затруднения. Изменчивость службы зависит от дней года, – чисел. А числа, как известно, в течение семи лет подряд падают на разные дни недели. Вследствие этого, одна и та же служба в течение семи лет может являться с многочисленными частными изменениями ($365 \times 7 = 2555$). Невозможность изложить в одной книге, хотя бы и многотомной, одну какую-нибудь службу для всех дней одного года, а тем более для всех лет, навсегда, и заставляет помещать частные молитвословия известной службы в разных книгах: в одних

излагаются молитвословия неизменяемые, в других изменяемые.

Книги первого из указанных классов, т. е., излагающие состав и порядок общественного богослужения, разделяются на две группы: в одних содержатся неизменяемые молитвословия и песнопения известных служб, в других песнопения изменяемые. К первой группе относятся Служебник и Часослов, излагающие неизменяемые молитвы и песнопения всех служб ежедневного богослужения; ко второй – Октоих, Минея и т. д.

1. Служебник. Служебник получил свое название от изложенной в нем главной христианской службы, – литургии, сообразно с чем в некоторых изданиях, напр., Киевском 1629 и Львовском 1637 г., и надписывается Литургиарион. Под этим именем он известен в греческой церкви, а когда соединяется со статьями Требника, то называется Εὐχολόγιον. В своем современном виде славянский Служебник представляет изложение трех литургий: Иоанна Златоуста, Василия В. и преждеосвященных даров, а также – тех неизменяемых молитвословий, которые произносятся диаконом и священником на вечерни и утрени. Кроме этого основного содержания, Служ. имеет еще дополнительную часть. Она состоит из а) чина благословения колива, так как он присоединяется к вечерни; б) чина над кутьей в память усопших, совершаемого на литургии и вечерни; в) чина литии по умершим и г) молитв по причащении. Наконец, в Сл. помещаются отпуски на вечерни, утрени, литургии; прокимны евангелий утренних, прокимны апостолов, аллилуирии, причастны, месяцеслов и в самом конце «Известие Учительное, како иерею и диакону служение в Церкви совершати»... Сл. указанного содержания появился в русской церкви не сразу, – отличается как от рукописных, так и от старопечатных Служ. Главное различие наблюдается в дополнительной части: в различные времена она имела различный состав. Имеющиеся по данному вопросу сведения освещают историю славянского Сл. не со времени его появления на Руси в переводе св. братьев, а с XII ст. Так, в рукописном Сл. XII в. Новгородской Софиевской библиотеки, принадлежавшем прежде Антонию

монастырю, дополнительная часть состоит из чина на Богоявление и освящение воды; чина крещения, молитв детям духовным на Петров пост, Рождество Христово и Пасху и чина приобщения больных запасными дарами. В другом из новгородских Сл. того же самого века в ее состав входят молитвы вечерние, заутренние и пред службой, еще большим разнообразием отличается дополнительная часть Служебн. XIV ст. В одних ее состав гораздо полнее состава XII в., в других немного беднее. К Сл. первого рода принадлежат, напр., Сл. Московской синодальной библиотечной №№ 344 (сл. митрополита Киприана), 345 и 347. В дополнительной части первого встречаются такие статьи, как молитва над кутьей, последование св. Пятидесятницы, чин освящения воды в праздник Богоявления и 1 августа, молитвы на освящение церкви, «егда пес вскочит», молитва над вином служебным, чин обручения и венчания царей, князей и всех вообще христиан, чин омытия св. мощей. Во втором новыми статьями являются служба за отпущение грехов, за болящего, за упокой, две молитвы над артосом, молитва словословия на день Р. Христова, и в третьем – последование миропомазания, омовения новорожденного в 8 день, молитвы 40 дня и чин крещения больных младенцев. Из Сл., отличающихся краткостью в дополнительной части, выдается Сл. № 346: Кроме трех литургий, он содержит лишь 11 вечерних и 12 утренних молитв. XIV в. не закончилось восполнение дополнительной части Сл.; оно продолжилось и в следующих XV и XVI в. В Сл. этого времени встречаются чин исповеди, – Сл. № 349; молитвы от всякие скверны, молитва над плодами и овощами – № 350; молитва от всякие печали, молитва на поганые – № 354; молитва над сосудом и ситом – № 355 и т. п. Благодаря этим и другим добавлениям, дополнительная часть Сл. увеличилась к концу XVI и началу XVII в. до небывалых размеров: состояла не менее, чем из 25 статей. Такой именно объем имеет она в первых Московских печатных Сл. 1632–36 г., а также и во всех последующих, до патриаршества Иосифа включительно. 15 апреля 1652 г. умер патриарх Иосиф, и с его смертью начался новый период в истории славянского Сл., –

период его сокращения и приведения к однообразию. Начало этому делу было положено на Московском соборе 1655 г. 31 августа того же года было приведено в исполнение соборное определение о напечатании нового Сл. Это был Сл. в истинном смысле данного слова, – не содержал ни одной статьи Требника. Он заключал в себе устав священнослужения, последование вечерни, утрени, чин священной литургии (проскомидии), литургию И. Златоуста, Василия Великого и преждеосвященных даров, краткое сказание, еже кая есть десная страна св. хлеба, отпусты и месяцеслов. В 1656 г. вышло новое издание Сл., более полное по сравнению с предшествующим и почти тождественное с современным. В Сл. внесены чин благословения колива, чин литии и последование причащения. В позднейшее время прибавлены лишь прокимны евангелий и апостолов, аллилуиарии и «Известие Учительное».

2. Чиновник. Чиновник архиерейского священнослужения есть видоизменение обыкновенного Сл. Он содержит три литургии с прибавлением тех молитвословий и обрядов, произношение и совершение которых усвоено епископу. Такими обрядами являются чин посвящения чтеца и певца, чин хиротонии иподиакона и диакона, чин поставления в архидиакона и протодиакона, чин хиротонии пресвитера, чин последования во еже сотворити протопресвитера, чин на архимандрита, чин освящения антиминса. От названия всех этих действий «чинами» получила имя и самая книга. Другою особенностью чин. является отсутствие в присоединяемом к нему месяцеслове прокимнов, аллилуариев и причастнов.

3. Часослов. Часослов или, как он надписывается в некоторых изданиях, напр., Киевском 1617 г., Орологион, получил свое название от изложенных в нем молитвословий часов. Современная богослужебная практика различает два вида Час., – великий и малый. Первый содержит неизменяемые молитвословия шести служб: полунощницы ежедневной, субботней и воскресной; повечерия великого и малого; часов с междочасьями обыкновенных, а также в навечерие Р. Христова, Богоявления и в великую пятницу; последования изобразительных; утрени обыкновенной и пасхальной; вечерни

великой и малой (для двух последних служб молитвословия одних певцов). Кроме перечисленных последований, в современном славянском Час. печатаются утренние молитвы, читаемые после полунощницы; последование возвышения панагии, совершаемое после чина изобразительных; благословение трапезы после вечерни; канон Богородице, творение Феостириха; молитвы на сон грядущим; тропари, кондаки, богородичны и причастны как для круга седмичного, так и годичного; месяцеслов с песнопениями в честь святых и чтениями из апостола и, наконец, зрячая Пасхалия, Индиктион и Лунник. Час. с указанным содержанием появился в русской церкви не сразу. Каков был его состав в период господства студийского устава, остается неизвестным, так как Час. этого времени до нас не дошло. Но, что касается Часослов., расположенных по Иерусалимскому уставу, то они в древности были гораздо полнее, чем теперь. Так, в Час. при следованной Псалтири XV ст. помещались, кроме перечисленных последований, службы И. Христу; стихиры и канон Благовещению, – творение Феофана; канон Богородице Одигитрии, – творение монаха Игнатия; канон кресту, ангелу хранителю, Крестителю Иоанну, апостолам, канон на исход души, последование причащения св. воды (Рукоп. Моск. Синод. б. № 406 и 407). В некоторых из Час. XVI ст. вместо перечисленных канонов встречаются другие: – два канона Просвещению, канон трем вселенским святителям, Иоанну Богослову, святителю Николаю», митроп. Петру и Алексею, св. Леонтию Ростовскому, великомученикам Георгию и Никите (рукоп. № 408). Кроме канонов, в тех же Час. помещались и другие статьи, напр., краткие отрывки из Иоанна Дамаскина об умирении души; пр. Максима Исповедника о чувствах телесных и о душевных свойствах; *правило внегда случится кому искуситься во сне* и т. п. Перечисленные каноны и статьи не вошли в состав первых печатных Часосл., изданных при патр. Иосифе в 1640 г., Никоне 1653 и Иоакиме 1688 г. Последние два издания Час., отличаясь от первого и в расположении служб, – он начинается вечерней, а не полунощницей, – и в количестве статей, не представляют особенностей по сравнению с

современными. Что касается Час. греческого, то он содержит лишь последование часов и междочасий; к этому основному содержанию присоединяются молитвы пред и после причащения; месяцеслов с тропарями святым и праздникам всего года; тропари и кондаки 4-десятницы, 5-десятницы, каноны Иисусу Христу, два Богородице, ангелу хранителю, всем святым; акафисты Божией Матери, Иисусу Сладчайшему и животворящему кресту; слово об исходе души и втором пришествии; зрячая Пасхалия и Лунный круг. Малый Час. представляет сокращение великого, в нем нет, напр., Пасхалии, Индиктиона, Лунного круга и т. п., и употребляется не только как богослужебная книга, но и как учебная.

4. Октоих. Октоих содержит воследования с изменяемыми молитвословиями, усвоенными каждому дню недели. Семь таких воследований, исполняемых в продолжение седмицы на один голос, называются гласом. И так как «гласов» насчитывается восемь, то и содержащая их книга получила имя Октоих: *Οκτώ* – восемь и *ἵχος* – глас. Изменяемые молитвословия Окт. входят в состав четырех ежедневных служб: вечерни, повечерия, утрени и литургии, а также воскресной малой вечерни и полунощницы. На вечерни ими являются стихиры на «Господи воззвах», прокимны после «Свете тихий» – и стихиры на стиховне; на повочерие – каноны Божией Матери; на утрени – седальны, каноны, светильны, стихиры на стиховне; на литургии – блаженны, прокимны пред апостолом, аллилуиарии после апостола, причастны. Составителем Окт. считается обыкновенно песнописец VIII в. – Иоанн Дамаскин. Указание подобного рода находится, между прочим, у его биографа, – Иоанна патриарха Иерусалимского. *«Воспе, замечает он об Иоанне Дамаскине, медоточная своя воспевания. Составивши Октоих, им же даже до днесь церковь аки духовною цевницею увеселяет».* Такое же свидетельство встречается у монаха афонской горы Иоанна Зонары, а в надписании Октоиха, напечатанного в Дерманском монастыре (1603), говорится, что он составлен Иоанном Дамаскиным в 730 г. Но мнение о принадлежности Окт. Иоанну Дамаскину верно только отчасти. Им положено лишь начало Окт., составлена

служба одного воскресного дня, и то не в целом виде. Так, троичные каноны написаны Смирнским митрополитом Митрофаном (IX в.); вторые воскресные стихиры на «Господи воззвах» и на «хвалитех» – учеником Феодора Студита, монахом Анатолием; воскресные степенные антифоны – Феодором Студитом (IX в.); третьи стихиры на «Господи воззвах» Богородичные – Павлом Амморейским; утренние евангельские стихиры – императором Львом Премудрым (X в.); ексапостиларии – сыном его Константином Багрянородным (X в.) и канон Божией Матери – императором Феодором Дукой (XIII в.). Что касается последований остальных дней, начиная с понедельника и кончая субботой, то они составлены Феодором, митрополитом Никейским (IX в.) и Иосифом песнописцем (ум. 883). Указания на авторство этих двух лиц находятся отчасти в надписаниях их именами целых последований, отчасти в заглавии Окт. Так, в славянском Окт. 1603 говорится: «творение отчасти пр. отца нашего Дамаскина, в лето по Р. Хр. 730; в лето же 861 блаж. Феодан, митр. Никейский, и Иосиф песнописец составиша тропари канонов по числу творения ирмосов Иоанновых и совокупиша в едину книгу». Таким образом, при Иоанне Дамаскине Окт. содержал одну воскресную службу, и то не в целом виде; она была дополняема песнописцами IX в. Прибавление их песнопений к песнопениям Иоанна Дамаскина и составило второй и последний момент в истории образовании греческого Окт. И до сих пор он содержит одну воскресную службу. Службы же, других дней седмицы, составленные Феодором Никейским и Иосифом песнописцем, образуют у греков особую книгу, известную под именем Параклитика и усвояемую Иосифу песнописцу. Так, в конце ее встречается замечание: «τῆς οκτοῦχου τῆς νεας θεῖον τέλος. Πονος δὲ Ἰωσήφ»; т. е., «конец октоиха нового. Труд Иосифа». Подобное разграничение между Окт. и Параклитиком существовало, напр., в XII в. Около 1135 г. один настоятель Сицилийской обители помещает в своем духовном завещании между прочими церковными книгами παρακλητικόν, εἰρμολογίων и еще одну книгу с воскресными песнями.

Что касается славянского Окт., то в противоположность греческому он представляет соединение воскресной службы Иоанна Дамаскина и других песнописцев с службами других дней, т. е., Параклитиком. Но где, когда и кем произведено это соединение, остается неизвестным. Несомненно лишь то, что славянский Окт. в переводе св. братьев Кирилла и Мефодия содержал одну воскресную службу, так как песнопения их современников Феофана и Иосифа не могли еще войти во всеобщее употребление. Славянский перевод Параклитика принадлежит к позднему времени, – веку XI или XII. По крайней мере некоторые его части содержатся в одном римском палимсесте данных веков. Приблизительно около того же самого времени появился Параклитик и в русской церкви. Во всяком случае, его не могло быть у нас ранее Ярослава Мудрого, так как до него не существовало на Руси переводчиков, которые могли бы перевести Параклитик с греческого языка на славянский. За время своего существования в русской церкви Окт. получил некоторые добавления. Так, в XII в. составлена Кириллом еп. Туровским и, может быть, им же внесена в него заключительная к современной недельной полунощнице молитва, а в XIV или XV в. прибавлены троичны Григория Синаита, помещаемые у греков не в Окт., а в Часослове. Еще более прибавлений заметно в печатных изданиях Окт., древнейшим из которых является краковское 1491 г. и черноморское 1495, затем Московское 1594 г., Дерманское 1603, Московское и Острожское 1616 и 1618, Московское 1629, Львовское 1630, Московское 1631, 1639, 1644, 1649, Черниговское 1682, Киевское 1699 и т. п. К числу таких добавлений относятся, во-первых, каноны, читаемые теперь на повечерии. Расположенные по дням и гласам, они встречаются в первый раз в изданиях Московском 1594 г., Дерманском 1603 г. и Львовском 1630 г.; во-вторых, стихиры Павла Аммонийского, прибавленные ко всем воскресным стихирам на «Господи воззвах» не ранее XVIII в., так как их нет в Киевском издании 1699, а равно, и во всех предшествующих; и в третьих, утренние воскресные евангелия и литургийные апостолы и евангелия, помещенные в первый раз в

Черниговском издании 1682 г. Кроме того, в Киевском издании 1699 г. в конце Окт. были помещены припевы по троичном каноне, тропари по непорочных, светильны воскресные и дневные, троичные дневные и устав с правилами о пении Окт. с минеей в неделю, понедельник и субботу, о седмичных светильнах, о том, что должно читать, когда в субботу поется аллилуиа, и о пении парастаса. Последнего правила нет в Московских изданиях 1618, 1683, 1718, 1727 и 1731 гг., но зато по сравнению с Киевским изданием они имеют и нечто лишнее, именно – екзапостилярии и утренние стихиры воскресные и всей седмицы; указ о службе всей седмицы и о службе субботней; канон Богородице Феодора Дуки и воскресные апостолы и евангелия. В новейших (XIX в.) Киевских и Московских изданиях Окт. прибавления в начале и конце одинаковы.

5. Минеи, см. под этим словом.

6. Триодъ, см. это слово.

7. Ирмологион. Ирмологион содержит те изменяемые и неизменяемые молитвословия и песнопения для богослужения подвижных и неподвижных дней, которые положено петь, а не читать. В его состав входят, во-первых, ирмосы из канонов Окт. всех восьми гласов; и при каждом гласе присоединяются ирмосы Минеи и Триодей на великие праздники. Во-вторых, в Ирмол. содержатся все те молитвы и те песнопения, которые поются певцами на литургиях Василия В., Иоанна Златоуста и преждеосвященных даров; в третьих – богородичны и, наконец, молитвы и песнопения утрени: песни троичные восьми гласов; степенны антифоны; полиелей, полагаемый на праздники господские, богородичные и великих святых; тропари, исполняемые по «непорочны»; песни пред и после евангелия; песни Св. Писания, называемые пророческими; припевы на 9-ой песни канона и песнь «всякое дыхание да хвалит Господа». Побуждением к составлению Ирм. послужило, по всей вероятности, то обстоятельство, что ирмосы и величания девятой песни были петы на клиросах, а каноны читались среди церкви. Во избежание необходимости приобретать для певцов другие экземпляры тех книг, из которых читались каноны, и был

составлен Ирмол. В этих же видах были внесены в него песнопения и других богослужебных книг. Если таково происхождение Ирмол., то он появился после прекращения обычая петь все стихи канона, как то было при Иоанне Дамаскине. Во всяком случае Ирмол. существовал уже в XII в., о чем можно судить по одному славянскому Ирмол. данного времени, а в XIV ст. он был положен на ноты иеромонахом афонской горы, Иоасафом Кукузелем.

8. Типикон – см. слово Устав. Книги, относящиеся к частному богослужению, разделяются на два класса. Одни имеют особое содержание, неизвестное книгам, принадлежащим к общественному богослужению; другие представляют извлечение из этих последних и приношены для домашнего употребления. К книгам первого класса принадлежат Требник, Последование молебных пений, Чин Высочайшего коронования и Чинопоследование соединяемым из иноверных к православно-кафолической Восточной церкви.

9. Требник – см. это слово.

10. Последование молебных пений. В состав книги данного названия входят последования и чины. Последования носят следующие надписания: 1) молебного пения ко Господу Богу нашему за Императора и за люди... во время брани; 2) молебного пения, певаемого в нашествии супостат; 3) благодарения о получении прощения; 4) молебного пения во время бездождия и 5) и во время безведрия, егда дождь многий безгодно идет. Чины данной книги известны под именами: 1) чин благословения в путешествие; 2) чин благословения хотящим по водам плыти; 3) благословения водного судна ратного; 4) освящения воинского знамени; 5) благословения воинских оружий; 6) чин молитвенный на копанье кладязя и обретение воды и 7) чин благословения нового кладязя. В виде особой книги «книга молебных пений» явилась в начале XVIII в.

11. Чин Высочайшего коронования. Начало чина коронования восходит к древнейшему времени, – V в. Так, в книге о «Церемониях» Константина Порфирородного описано коронование Льва Великого (ум. 457), Никифора Фоки и др. На Руси первая коронация была в XVI в., – коронование Димитрия

Ивановича, внука Иоанна III. С тех пор в «чин» внесены некоторые изменения, и окончательный вид он получил в XVIII в. См. подробнее под рубрикой «Коронование».

12. Чинопоследование соединяемым из иноверных, см. слово Чин.

К книгам второго разряда, т. е. содержащим извлечение из книг, излагающих состав общественного богослужения, относятся Правильник, Акафистник, Канониик, Месяцеслов и Молитвослов.

13. Правильник. Правильник содержит правило, или указание, как готовить себя к принятию таин Христовых. Он предназначается как для священнослужителей, так и для мирян. После правил излагается начало малого повечерия, а за ним акафисты и каноны, читаемые на повечерии. За повечерием следуют молитвы на сон грядущим; молитвы утренние, правило от осквернения, часы первый, третий, шестой, девятый и последование Изобразительных; последование ко св. причащению и молитвы по причащении; и, наконец, известие учительное, как иерей и диакон должны совершать священнодействие и готовить себя к нему. Прав. печатается только в Киеве и известен в одной Малороссии.

14. Акафистник. Акаф. представляет собрание акаф. в честь Божией Матери, Иисуса Сладчайшего и разных святых. Сообразно разновременному происхождению акафистов, состав его не всегда был одинаков. Первым собирателем акафистов в России считается доктор Скорина, издавший их в 1525 г.; кем и когда они собраны в Греции, неизвестно.

15. Канонник. Канон. получил свое название от содержащихся в нем канонов. Кроме канонов, заключающихся в других книгах для частного богослужения, в нем печатаются канон молебный ангелу хранителю; стихиры и канон бесплотным; стихиры и канон Богородице Одигитрии и *чин, како подобает пети дванадесять псалмов особь, иже пояху преподобнии отцы пустынии в дни и нощи*. Подобно Правильнику, книга печатается в Киеве.

16. Месяцеслов., см. это слово.

17. Молитвослов. Молитв. содержит ежедневные последования Часослова, службы Акафистника, Месяцеслов, пасхалию и те молитвы при литургии, которые назначаются не для священнослужителей, а для мирян. По сравнению с Часословом Мол. представляет ту особенность, что вместе с неизменяемыми молитвословиями в нем печатаются и изменяемые из Октоиха, От Акафист. он отличается тем, что содержит канон молебный Пресв. Богородице во исповедание грешника; канон Пасхи и службу воскресную 6-го гласа.

К богослужебным книгам, относящимся к общественному и частному богослужению, принадлежат Евангелие, Апостол и Псалтирь.

18. Евангелие и 19. Апостол. Богослужебное употребление Ев. и Ап. восходит к самым первым векам христианства. Что касается чтения Ап., то оно, можно думать, совершалось первенствующими христианами во исполнение заповеди ап. Павла: «заклинаю вас Господом прочесть сие послание всем святым братьям» (1Фес.5:27; Кол.4:16). Указаний на чтение Еван. в богослужении данного времени не имеется, но зато со второго столетия оно становится неизменной принадлежностью богослужебных собраний, главным образом литургии. Вместе с чтением Ап. оно входит в состав литургии древнейшего памятника «Yestamentum Domini nostri Iesu Christi»; а равно, и литургии Ап. Постановлений. После чтений из В. Завета «пусть читают, говорят они, Деяния наши и послания Павла, а после этого диакон или пресвитер пусть читает Евангелия». Но, отмечая факт чтения Ап. и Ев., ни тот, ни другой памятник не указывает, какие отделы предлагались для чтения. Выбор чтения еще не был определен и зависел от усмотрения предстоятеля общины и обстоятельств. Недаром же Иустин мученик замечает, что читали столько, сколько позволит время. Благодаря этой неопределенности и происходило то, что в одной церкви полагалось три чтения, в другой четыре. Первая по времени попытка установить известный порядок для евангельских и апостольских чтений принадлежит IV в. Необходимость такого или иного урегулирования их вызывалась в данное время увеличением количества праздников. В

некоторых случаях самая идея праздника указывала, что следует читать. И действительно, в пасхальном каноне Ипполита для Р. Хр. полагается первая глава Ев. от Матфея, а для страстной седмицы – последние главы того же Ев. В IV же веке заметно стремление установить порядок воскресных чтений. Оно предполагается советом Василия Вел. прочитывать предварительно на дому Евангелие, имеющее быть прочитанным в церкви. Еще определеннее в данном отношении свидетельство Иоанна Златоуста. В III беседе о Лазаре он говорит, что кто присутствует на каждом воскресном богослужении, тот в продолжение года узнает все Еванг. На основании этого заключают, что в его время был установлен годичный круг евангельских чтений. У того же И. Златоуста встречается указание и на распределение чтений Ап. В XVIII беседе он замечает, что в его время от Пасхи до Пятидесятницы читались Деяния Апостольские. И, если судить по его беседам на данную книгу, то можно предполагать, что она разделялась в IV в. на 55 отделов, теперь на 51 зачало. Что касается V в., то, судя по некоторым данным, для каждого дня недели назначались определенные чтения из Ев. Так, у Астерия Амасийского находим беседы о Мытаре и Фарисее, Закхее, блудном сыне и о Иаире; у Максима Пиемонского – в неделю пред Р. Хр. и по Рождестве, в день Сретения Господня, на день Иоанна Богослова; у Илария Арелатского – на все празднества в течение года. В том же V в. составлен бл. Иеронимом так называемый лекционарий. Но и в данное время не могло еще появиться современного разделения Ев. и Ап., так как оно приспособлено к празднествам позднейших веков. По мнению исследователей, подобное разделение принадлежит Иоанну Дамаскину и Феодору Студиту. Изложив порядок воскресного и повседневного богослужения, они по необходимости должны были указать для каждого дня соответствующее чтение из Ев. и Ап., т. е., говоря современным языком, разделить их на зачала. В настоящее время каждое из Ев. имеет свое количество зачал: Ев. от Матфея 116; от Марка 71, от Луки 114 и от Иоанна 67. Расположенное по четырем евангелистам, с соблюдением указанного деления, Ев. известно под названием тетро-Ев. и

противопологается Ев. апракос, т. е., недельному, или расположенному по дням, по ряду зачал, как предписывается в уставе. Древнейшим из славянских Ев. апракос является в настоящее время Ев. Остромирово, написанное в 1056–57 г. диаконом Григорием для новгородского посадника Остромира. Оно содержит евагельские чтения на каждый воскресный день от Пасхи до Пятидесятницы, на дни памяти святых и великие праздники. По удобству для церковного употребления Ев. апракос были распространены по преимуществу в древности и вытеснены четверо-евангелиями после того, как в них накопилось слишком много неисправностей. В противоположность Ев. счет зачал в ап. сплошной. Всех зачал до Апокалипсиса 335.

20. Псалтирь. Богослужебная практика русской церкви различает Псалт. Простую и Следованную, или с «воследованием», а греческая церковь знает одну первую. Псалт. Простая представляет из себя книгу псалмов, расположенных в том же самом порядке, что и в Библии, только с разделением на кафизмы (20) и славы и с некоторыми прибавлениями. В греческой Пс. они помещаются в конце и состоят из полиелейных псалмов и 13 песен: две прор. Моисея, Анны, пр. Аввакума, Исаии, Ионы, трех отроков, Божией Матери, Захарии, отца Иоанна Предтечи, Езекии и Манассии, царей иудейских, и Симеона Богоприимца. Перечисленные прибавления встречаются в греческих Псал. IV и V в.; в некоторых, впрочем, нет 4 последних песен, но зато помещаются два лексикона, – грамматический и исторический. Гораздо неопределеннее вопрос о времени разделения Псалт. на кафизмы и славы. Некоторые, как напр., Лев Алляций и Вальсамон, основываясь на 17 пр. Лаодикийского собора (364 г.), утверждают, что оно принадлежит отцам этого собора. Но на самом деле в 17 пр. указано только основание для разделения, но не самое разделение. Существующие факты приводят к тому заключению, что современного разделения не было даже в позднейшее время: Псалт. при чтении разделялась, но не так, как теперь. Так, в рассказе об аввах Софронии и Иоанне (VI в.), посетивших синайского старца Нила, говорится, что он

предложил им помолиться и, между прочим, почитать Псалт. Чтение происходило таким образом: читалось 50 псалмов, и затем было чтение из Нового Завета; затем читалось опять 50 пс., и вновь чтение из Нового Завета, и в заключение прочитывались остальные 50 псалмов. Судя по этому рассказу, в VI в. не было еще деления Псалт. на кафизмы; она разделялась всего лишь на три части. Иного деления держались египетские монахи. По свидетельству Кассиана (V в.), они читали зараз 12 псалмов, а в промежутках отрывки из Ветхого и Нов. Завета. Если, таким образом, современное разделение Псалт. на кафизмы позднее VI в., то всего естественнее предполагать, что оно появилось в период образования устава, т. е., в VII–VIII в. В пользу этого говорит тот, между прочим, факт, что на данные века падает составление тех тропарей, которые отделяют одну кафизму от другой, и пение которых введено, по словам Вальсамона, для того, чтобы народ не утомлялся слушанием Псалт.

Славянская Простая Псалт. отличается от греческой прибавлениями в начале, середине и конце. В начале помещаются символ Афанасия Александрийского, краткое изложение веры Анастасия, патриарха Антиохийского, Кирилла Иерусалимского и св. Максима; наставление о сложении перстов в крестном знамении, извлеченное из Жезла правления и Увета духовного, и краткие свидетельства о силе и действии псалмов, заимствованные из сочинений Василия В., Иоанна Златоуста и Августина. В середине после каждой кафизмы помещаются некоторые тропари из Октоиха и молитвы; а в конце последование по исходе души от тела, помянник и устав, как петь 12 псалмов, пемых в древности пустынниками. Когда и кем внесены в Псалт. перечисленные прибавления, с достоверностью неизвестно. Всего естественнее предположение, что первые четыре появились в период споров о символе веры и перстосложении, т. е., не ранее XVII ст. Оно подтверждается, между прочим, тем, что наставление о сложении перстов заимствовано из сочинения патр. Иоакима (XVII в.) «Цвет духовный». Что касается молитв после каждой кафизмы, то в первый раз упоминается о них в львовской

печатной Псалт. 1687 г.; а об уставе пения 12 псалмов известно, что его принес со святой горы Досифей, архимандрит Печерский, – Нижегородский. Древнейшим печатным изд. славянской Псалт. считается Московское 1577 г.

Псалтирь Следованная. Псалт. Следованная представляет соединение Пс. Простой с великим Часословом. По сравнению с той и другой книгой, порознь взятыми, она имеет и недостатки, и нечто лишнее. В ней недостает песней Св. Писания, устава о 12 псалмах, часов в навечерие Р. Хр., Богоявления, в великий пяток и, наконец, последования св. Пасхи. Лишним являются акафисты греческого Часослова, за исключением акафиста кресту, службы на все дни седмицы, выбранные из разных гласов Октоиха, правило готовящимся служить и указ об отпустительных тропарях и кондаках. Неизвестная в Греции, Следованная Псалт. появилась в России вследствие недостатка в богослужебных книгах, но в до-монгольский период неизвестна. В первый раз След. Псалтирь напечатана в Кракове в 1491 г., затем в Остроге. Первое Московское издание относится к 1636 г. Около 1658 г. она была исправлена с греческих книг и потом неоднократно издавалась в Москве, Киеве, Могилеве и Чернигове.

Особый вид Пс. представляет Псалт. Толковая, содержащая толкования на псалмы из сочинений Иоанна Златоуста, бл. Августина, Иеронима, Василия Великого, Феофилакта и др. Своим происхождением она обязана Максиму Греку, который перевел толкования с греческого языка на славянский по поручению великого князя Василия Иоанновича и митр. Симеона. В XVII в. наместник Печерского монастыря Варлаам Голенковский дополнил ее кратким изложением содержания каждого псалма.

Литература: Leo Allatius, *De libris Graecorum ecclesiasticis*; Cave, *Historia litteraria Scriptorum ecclesiasticorum*; Историческое обозрение богослужебных книг греко-российской церкви. Киев. 1836 г.; Никольский, *Обозрение богослужебных книг православной российской церкви по отношению их к церковному уставу*. Спб. 1858 г., Смирнов, *Сличение старопечатного Служебника с новоисправленным* («Ряз. Епарх.

Вед.» 1878, 1880, 1882–4). Руководство для сельских пастырей, 1861 г. – статья «Октоих»; Сергей, Полный месяцеслов востока. Т. 1 – Минеи; Пападопуло-Керамевс, О служебных минеях («Визант. Временник». 1894 г. Т. 1. Вып. 2). Руководство для сельских пастырей 1868 г. т. 1; 1900 г. т. I. – Статьи о Триоди Постной и Цветной. О значении и употреблении Псалтири в новозаветной церкви – «Воскресное Чт.». 1848–9 г. № 50. Родосский, Сведения о некоторых редких экземплярах церковно-славянских книг библиот. Спб. дух. Акад. («Христ. Чт.» 1879 г. и др.); Строев, Описание старопечатных книг библиот. гр. Е. А. Толстого; Его же, Описание старопечатных книг библиот. Царского; Его же, Описание старопечатных книг славянских; Сонинов, Опыт русской библиографии. Часть I. Каратаев, Роспись славянских книг, напечатанных Кирилловскими буквами. Спб. 1861 г.; Горский и Невоструев, Описание славянских рукописей Москвит. синодальной библиот. Отд. 3. ч. I.

А. Петровский

Богослужение

Богослужение. В силу тесной, почти неразрывной, связи между духом и телом человек не может не выражать своих мыслей и чувствований такими или иными внешними действиями. Как тело действует на душу, сообщая ей посредством органов и чувств известные впечатления, так точно и дух производит в теле движения. Подобный закон простирается на все содержание нашей душевной жизни на мысли и чувства эстетические, нравственные и религиозные. Религиозная область не составляет исключения из общего правила внешнего обнаружения душевных волнений и настроений. Как живой человеческий процесс, она никогда не перестанет проявляться в видимых, чувственных законах и действиях. Неизбежность внешнего обнаружения религиозного чувства вызывается его интенсивностью, напряженностью, превосходящей напряженность всех других чувствований. В силу этого на нем скорее и лучше, чем на каких-либо прочих душевных движениях, должен проявляться основной закон человеческой природы. Не меньшая гарантия внешнего выражения религиозного чувства заключается также в его постоянстве. Как такое, оно настоятельнее других, быстро сменяющихся, чувствований требует приложения к себе коренного психического закона – обнаруживаться в каком-либо постоянном телесном акте, в какой-либо внешней форме. Совокупность всех этих внешних форм и действий, отражающих содержание веры и религиозное настроение души, и образует то, что называется богослужением, культом. С этой стороны оно является неизбежной принадлежностью религии: в нем она проявляется и выражается подобно тому, как душа обнаруживает свою жизнь через тело. Являясь естественным обнаружением религии, богосл. обуславливает ее существование, бытие. Без него, без этой внешней оболочки религия замерла бы в человеке, никогда бы не могла развиваться в нормальный сложный и живой процесс. Как язык не только средство для сообщения мыслей, но в нем именно образуется и

создается мысль, им собственно она реализуется, так точно и богосл., культ, не есть исключительно средство, способ неизбежного внешнего воплощения религиозных моментов психической жизни, но чрез него и только в нем находит свое сознательное, конкретное, полное бытие живая религия. Без внешнего выражения в какой бы то ни было форме субъективная религия даже не сознавалась бы человеком, как таковая, и не существовала бы для него в качестве ясного реального бытия. И так как религия везде и всегда сознавалась, как стремление человека к единению и общению с Богом, то и бог. – ее внешняя сторона – является обнаружением данной потребности. Подобная черта свойственна богослуж. всех времен и народов.

Как и теперь, культ древних религий имел своею целью примирить божество с человечеством, дать человеку возможность и средства приблизиться к Богу, получить Его милость. В этих целях грешный человек возносил Богу молитвы и закалал жертвы. В молитвах вместе с просьбой о земном благополучии соединялось и искреннее искание чрез Богообщение помощи для себя в совершении добра и удалении от зла. Такова, напр., молитва древнего арийца: *«по недостатку силы, о сильный и светлый Бог, я согрешил; помилуй, всемогущий, помилуй! Если мы – люди нарушаем закон, хотя бы и не намеренно, помилуй, всемогущий, помилуй!»* Что человечество выражало в молитве, так сказать, идеально, в духовно-словесной форме, почти то же самое воплощало оно в жертве конкретным, осязательным способом. По существу, по основному своему содержанию молитва и жертва одинаковы. Потому-то молитва и жертва всегда не разлучны одна с другою: где есть одна, там обязательно есть и зачаток, зародыш другой. Самым лучшим выражением такого именно смысла дохристианской жертвы являются слова кн. Левит: «душа тела в крови; и я назначил ее (кровь) вам для жертвенника, чтобы очищать души ваши, потому что кровь души очищает» (Лев.17:11). Но то, к чему стремилось древнее человечество, осуществилось только в христианстве, его богосл. Оно является не только стремлением человека к

единению и общению с Богом, но и действительным общением с Ним. Через известные священные действия христиане выражают веру в Бога и в то же время под видимыми знаками получают от Него невидимую благодать. В силу этого христианское богосл. является наглядным выражением того живого союза, который существует между верующими и начальником и совершителем веры – И. Христом. Указанной чертой определяется характер и содержание христианского богосл. Сообщение людям божественной благодати и милости явилось результатом искупительных заслуг И. Христа. И потому спасение человечества чрез Христа и во Христе сделалось главным предметом и содержанием, христианского бог. Личность Исккупителя, история Его жизни и вместе спасения людей проникает все его обряды и действия. При этом церковь не ограничивается воспоминанием одних страданий Спасителя мира, а соединяет с ним воспоминание о всей Его жизни. Она переносится в свое богосл. даже в ветхий завет и восходит к первоначальному откровению. Ее службы обнимают всю область божественного откровения, от сотворения мира и грехопадения до явления Исккупителя и от рождества Христова до последних моментов Его земной жизни, до славного воскресения и вознесения на небо. Все эти воспоминания расположены церковью по службам дня, седмицы и года, а последние сосредоточены около величайшего таинства, таинства евхаристии.

Раскрывая в своем богосл. всю совокупность идей нашего спасения, христианская церковь выражает их или через слово, чтение молитвы, песнопения, или чрез известные символические действия, придающие богослужению характер образности. В своем начале эти внешние богослужебные формы восходят к первым векам христианства, завещаны И. Христом, Его апостолами и примыкают к формам ветхозаветного богосл. Так, первенствующие христиане заимствовали от ветхозаветной церкви время молитв каждого дня, псалмы и некоторые праздники. В последующий период установление богослужебных форм было делом предстоятелей церкви и вызывалось самым характером христианства. Как религия

новая, чисто-духовная и совершенная, оно не могло вливаться в формы ветхозаветного обряда, а должно было создать и действительно создало свои собственные. Первоначально более или менее однообразные во всей церкви, они с течением времени получили свой особый вид на востоке и западе. Отличительная черта восточной церкви заключается в данном отношении в том, что при всем богатстве форм и великолепии внешности бог. она сумела соблюсти равновесие между формой и содержанием, найти границу между бездушным формализмом и рассудочным дидактизмом, с одной стороны, и беспредельной игрой воображения и неопределенной чувствительностью, с другой. Ее богослужебные формы просты и безыскусственны, но в то же время и величественны, – соответствуют простоте и величию воплощаемой в них религиозной идеи. Истинно-прекрасная форма органически сливается с своим религиозным моральным содержанием и всегда точно и верно живописует его возвышенные идеи. В силу этого неразрывного единства художественной формы и религиозно-нравственного содержания, внешняя сторона православного бог., преисполненная художественного элемента, действуя на эстетическое чувство, одновременно действует и на его религиозно-нравственное состояние. Соответствие внешних форм бог. его содержанию приводит далее к тому, что все они проникнуты духом строгой церковности, не представляют и тени чего-нибудь мирского и светского, тем более пустого или нечистого, легкомысленного и ласкающего лишь зрение и слух. Символические действия православного бог. понятны, не носят следов туманности и неясности, а взятые вместе с другими внешними формами отличаются поучительностью и назидательностью, создают не искусственно приподнятое настроение, а глубокое, спокойное, захватывающее все существо человека, чувство.

В противоположность этому бог. западной церкви рассчитано на внешний, бьющий в глаза, эффект. В целях привлечения в храм как можно больше народа латинское духовенство перенесло в церковь все то, что составляет принадлежность публичных зрелищ: театральные декорации,

светское пение, такую же музыку и не менее светскую живопись и скульптуру. Так, почти неизвестные храмам восточной церкви статуи представляют обычное явление в католических костелах. Некоторые из них, как, напр., статуи Божией Матери, убираются к выдающимся праздникам в изящные дамские наряды, сшитые по последней моде. Для этой цели в некоторых местностях, напр., в Испании существуют целые женские общины. Чрезмерное развитие внешности заслонило в западной церкви содержание богосл. и даже исказило самую идею, облекая ее в несоответствующие формы. В силу этого оно не столько поучает и назидает человека, сколько поражает его зрение и слух. Другая особенность богосл. западной церкви заключается в разъединении народа и клира. Она вызывается совершением богосл. на латинском языке, мало или даже совсем непонятном для слушателей. Благодаря этому присутствующие в храме остаются как бы посторонними зрителями, не принимающими прямого и живого участия в тех службах, которые священники совершают не столько для себя, сколько для народа. Молитвословия и жертвоприношения пастыря и паствы утрачивают характер единомыслия и единогласия. Еще более особенностей представляет бог. протестантов. Строго говоря, согласно с своим учением они не должны иметь его. Их церковь есть духовное невидимое общество, живой и свободный союз душ верующих. Народ Христов составляет духовное царство, и потому Христианская церковь, замечает Лютер, не должна иметь никакого вида; в ней не должно быть храмов и пышной службы. И тем не менее, в противоречие с самим собою Лютер допустил внешние обряды, допустил не потому, что они требуются сущностью христианства, а ради простой, необразованной толпы, для которой непонятны высокие идеи Исккупителя, и для которой поэтому бог. может иметь громадное воспитательное значение. «Истинно-образованные христиане, говорит он, обойдутся и без внешних обрядов: у них может быть проповедь без проповеднической кафедры, они могут совершать евхаристию без алтаря, крестить без купели. Но ради детей и простого народа можно допустить определенные уставы и обычаи, так, чтобы для них были

известны время, место и часы собраний». Допустив бог., Лютер сделал его центром проповедь слова Божия, так как в каждой его букве действует дух Божий, сообщающий человеку оправдывающую благодать. Такое значение имеет она у протестантов и до настоящего времени. Другая особенность лютеранского бог. заключается в неопределенности и неустойчивости форм, вызванных применением принципа свободы. Почти каждая местная протестантская церковь имеет свои особые молитвы, церковные песни и свои особенности в обрядах. Литургия в сущности, везде одна, везде выдерживает свой тип и строится на одних началах, но везде также имеет и свои оттенки в разнообразной и совершенно произвольной постановке частей. Равным образом при совершении крещения одна церковь допускает заклинание, другая отвергает; в одном месте облачают в белую одежду, в другом нет и т. п. С этой стороны вся история протестантского богослужения представляет не иное что, как непрерывное колебание, постоянную изменчивость форм, то уклоняющихся от установленного Лютером порядка, то опять к нему возвращающихся.

А. Петровский

Богохульство

Богохульство принадлежит к группе преступных деяний, направленных против веры и ограждающих ее законов. Подобные деяния впервые предусматриваются законодательством евреев, а оттуда, чрез каноническое право, переходят и в уголовные кодексы новых народов.

Относительно богохульства еврейское право постановляло: «и детям Израиля скажи: кто будет злословить Богу моему, тот понесет грех Свой, и кто хулительно произнесет Имя Всевышнего, да умрет, да побьют его камнями, будет ли это свой или чужеземец» (Лев.24:15,16). Тот же взгляд отразился и на римском праве христианской эпохи, вытеснив господствовавший до того времени принцип оного: «*Deorum injurias diis curae*», т. е. – наказание за оскорбление богов вверяется их личной заботе. Вот почему в 77-й новелле Юстиниана о богохульниках говорится следующее: «так как некоторые, кроме чародейства, произносят также хулительные слова, клятву, божбу, чем возбуждают гнев Божий, то мы обращаемся к этим людям (с предупреждением), чтобы они воздержались от таких поступков, хранили в сердце страх Божий и подражали людям, нравственно живущим, ибо вследствие таких поступков посылаются на страну гонения, землетрясение и чума; поэтому виновные подлежат заключению, а затем и смертной казни, дабы от попустительства таких преступлений не погибли самые народы и целые государства».

Но полная формулировка богохуления получилась лишь в каноническом праве. Так, здесь вместе с богохулением в тесном смысле⁴⁷ появляется богохуление особого вида, а именно, – когда предмет поношения являются Божия Матерь и признаваемые церковью святые, причем этот вид богохуления карается только тогда, когда он совершен публично, при многолюдном собрании (*multis coram astantibus publice*) – в виду того, что в этом преступлении усматривается посредствующий умысел совратить присутствующих к отпадению от

божественного учения. Кроме того, к богохулению каноническое право отнесло божбу и в особенности лжеприсягу. При божбе различалась клятва каким-либо небожественным существом от клятвы Богом, как существом физическим, или частями его существа (волосами, головой); сюда же относилось и призывание имени Бога всуе, без достаточного к тому основания. К подобным воззрениям канонического права примыкает и светское законодательство средних веков и даже начала нового времени, каковы, например, известное «Abschied und Befehl auf dem Reichstag zu Worms» 1495 г. – в Германии и ордонанс 1670 г. – во Франции, а также городские права, особенно право города Шпейера⁴⁸. Тот же, затем, взгляд переходит в Bambergensis и в Каролину, которая, между прочим, грозила наказанием «ap Leib, Leben oder Glieder» (в отношении тела, жизни или членов) тому, «кто Богу приписывает то, что не приличествует Богу, или своими словами отнимает у Бога то, что принадлежит ему, всемогущество Боже, оскорбляет Его Святую Матерь Деву Марию». Но мало-помалу в практику судов по подобным преступлениям начинает врываться стремление смягчить излишнюю суровость закона, особенно в виду субъективных обстоятельств, вроде легкомыслия, опьянения, невежества, или чистосердечного раскаяния. Вследствие этого во всех подобных случаях смертная казнь, полагавшаяся за богохуление, начинает заменяться не только телесным наказанием, но нередко и денежной пеней. Затем, в XVII столетии, наряду с уменьшением ответственности за богохуление, значительно изменяется и самый объем этого преступления. Так, прежде всего исчезает уголовная наказуемость божбы, клятвы (о ней, например, уже не упоминается в Allgemeines Preussisches Landrecht 1794 г.); самое богохуление по немецкому земскому праву уже перестает наказываться смертной казнью и определяется так: «что публично высказанными грубыми богохульствами дает повод к общему соблазну», т. е., на первый план выдвигается момент возбуждения соблазна, а не прежнее понятие об оскорблении Божества. В Австрии еще Терезиана 1768 г. ставила богохуление во главе всех тяжких преступлений и объясняла

это опасением «чтобы всемогущий Бог по праведному гневу сам не наказал попустительные власти и всю страну» Но уже по кодексу Иосифа II (1787) богохуление рассматривается со стороны нарушения им интересов религиозной общины и возникающей отсюда опасности для государственного спокойствия; богохульник наказывался заключением в дом для умалишенных до тех пор, пока не раскаивался в своем преступлении. Во Франции смягчение ответственности за богохуление началось еще ранее; так, еще в XVI в. здесь исчезает применение к богохулению смертной казни, причем за случаи более легкие стала назначаться денежная пеня, а за более тяжкие – наказания телесные, переходившие, при повторении преступления, в наказания членовредительные. Правда, в XVII в. при Людовике XIV эдикт 1666 г. снова возвращается к строгим наказаниям за богохуление, доходящим до смертной казни простой и даже до квалифицированной, вроде колесования, четвертования и т. п.; но затем, в конце того же столетия и в XVIII в. практика вновь возвратилась к значительно более смягченной наказуемости богохуления.

Вместе с реформацией появляется и усердно разрабатывается мыслителями, каковы: Мильтон, Спиноза и особенно – Локк, идея веротерпимости, которая имела сильнейшее влияние на изменение группы религиозных преступлений и самую юридическую конструкцию посягательств этого рода. Так, господствовавшая до того, как мы видели, идея о том, что богохульник посягает на самое Божество или на самую веру, стала вызывать справедливые возражения. «Невозможно, чтобы Божество было оскорблено, говорит Фейербах в § 303 своего учебника, немисливо, чтобы оно мстило человеку за оскорбление; нелепо, чтобы оно было удовлетворяемо наказанием оскорбителя», а комментатор Фейербаха Морштадт поясняет эти положения так: *невозможно* – потому, что Божество недосягаемо для преступника; *немисливо* – ибо иначе пришлось бы приписать Всеблагову Существу потребность мести, между тем нельзя говорить о потребности мщения у лица, имеющего безграничную силу предупреждения; *нелепо*, ибо нельзя говорить об

удовлетворении того кто неуязвим и не нуждается в человеческих страданиях.

Последствием этого учения было то, что криминалисты от понятия посягательства (в религиозных преступлениях и, в частности, в богохульстве) на Божество перешли к понятию посягательств на права религиозных обществ и их членов, оскорбляемых в их наиболее дорогих убеждениях и стесняемых в наиболее ценном проявлении их свободы. Основатель этого воззрения Штюбель утверждает, что, понося и унижая предмет верования какого-либо лица, тем самым оскорбляют и самое лицо, ибо для человека нет более тяжкого оскорбления, когда унижают, порицают, хулят или насмеваются над тем предметом, который, по искреннему убеждению этого лица, составляет его святыню. То же говорит и Грольман. А Фейербах, кроме того, поясняет: церковь, как моральное лицо, имеет право на честь; кто унижает цель ее бытия, унижает и самое общество, верующее в нее; кто ругается над предметами религиозного почитания или поклонения, служащими целью церковного единения, тот ругается над самой церковью.

Таким образом, государственное и общественное значение религиозных посягательств совершенно стусевывается, и они входят в область посягательств против частных (как физических, так и юридических) лиц, причем богохуление и кощунство отходят в область оскорблений, а различные виды посягательств на свободу вероисповедания – в группу посягательств на свободу вообще. Этих, отчасти, воззрений держалось общее земское уложение Германии 1794 г. Гораздо далее в отрицании государственного и общественного значения религии и необходимости ее охраны пошло французское революционное законодательство. Так, кодекс 1791 г. совсем не знал религиозных посягательств, а закон 7 вандемира IV года, хотя и предусматривал случаи оскорбления предметов религиозного почитания в местах, назначаемых для отправления культа, но имел в виду не столько направленные против религии посягательства, сколько злоупотребления, учиняемые в интересах какого-либо вероисповедания, как например, принуждение к соблюдению праздников, к участию в

издержках культа, выставление предметов религиозного поклонения вне назначенных для того мест, публичное совершение недозволенных церемоний, злоупотребления, учиняемые дух. лицами и т. п.

Однако изложенное учение о существе религиозных посягательств вообще и богохульства в частности, – учение, вполне соответствовавшее общим воззрениям конца XVIII века на сущность преступления, оказалось односторонним и неполным. В самом деле, религия является не только одним из важнейших благ отдельных лиц, не только интересом, около которого группируются известные церковные общения, но она, по крайней мере в большинстве современных государств, – является одним из самых главных условий развития и существования обществ, одним из тех основных устоев, на коих покоятся государственная и общественная жизнь. Поэтому-то религия представляется ценнейшим публичным достоянием, охрана коего вызывается не только соображениями об отдельных, к тому или другому исповеданию принадлежащих, верующих, но и интересами всего государства. «Нравственность и религия, говорит Гепп, образуют настоящие основы государства и гражданского союза, а потому защита религии составляет один из священнейших государственных интересов». Стоящий на той же точке зрения Миттерманер (в комментарии к учебнику Фейербаха) утверждает, что основание наказания богохуления заключается в том, что государство в высшей степени заинтересовано в защите религиозных чувств, равно как и предметов религиозного почитания. Посягательство на религию не только оскорбляет религиозные чувства отдельных лиц и целых народных масс, но, при безразличном отношении закона к таким деяниям, может поколебать уважение к религии и подорвать основы государственной жизни. Из западных ученых того же воззрения держатся Россгирт, Тотман, Вахтер, Вальберг и Берпер, а из наших – Кистяковский, Таганцев и Белогриц-Котляревский. По словам Гуго Мейера, современные кодексы отказались видеть в религиозных преступлениях посягательство на известные частные нравы, но признают здесь нападение на призвание государства охранять религиозные

воззрения и учреждения, ввиду их общественного, нравственного значения. «Религия, – говорит один из новейших исследователей вопроса о постановке религиозных посягательств, Колер, охраняется государством, как один из тех высших культурных человеческих интересов, установление и развитие которых составляет задачу государственной жизни». Этой публичностью защищаемых государством религиозных интересов только и может быть объяснено, почему религиозные посягательства преследуются не как нападения на честь и свободу отдельных лиц, страдающих от этих посягательств, а в порядке публичном, и почему наказания за эти посягательства назначаются иные, чем за посягательства против чести частных лиц. Только с этой точки зрения государственного значения посягательств этого рода может быть выяснена различная постановка их в отдельных современных законодательствах, при чем относительная тяжесть уголовной наказуемости сих посягательств определится, судя по значению религии в данном государстве, по взаимным отношениям религиозных обществ в оном и, наконец, – по тому значению, которое придается, среди других вероисповеданий, господствующей в том государстве вере.

Сообразно этому религиозные посягательства будут поставлены совершенно иначе в государствах: 1) где известное исповедание имеет значение господствующего, 2) где хотя одно исповедание и признается религией государственной, но без предоставления ей преобладающего пред прочими значения и 3) где церковь и государство поставлены совершенно независимо друг от друга (по определению Кавура, «libera chiesa in libero stato»).

Переходя за сим к рассмотрению постановки религиозных посягательств в отдельных современных уголовных кодексах, нельзя не заметить, что к приведенным выше доктринам XVIII века всего ближе и поныне стоит законодательство *французское*. Во франц. code pénal религиозным посягательствам посвящено пять статей (260–264) § VIII, гл. I, кн. III, причем кодекс совершенно не предусматривает случаев богохуления и порицания веры и ее догматов, когда таковые не

соединены с надругательством над священными или освященными предметами. Наказание за эти посягательства по *code pénal* идут от денежной пени, 16–500 франков, до заключения в тюрьму, на 6 дней – 6 месяцев, а нанесение побоев духовному лицу какого-либо исповедания, при исполнении им обязанностей его звания, влечет за собой и лишение прав – *degradation civique*, – если только не вызывает более сильного взыскания по другим статьям того же кодекса. Кроме кодекса., во Франции по отношению к этим посягательствам принимаются еще законы: 19 марта 1859 г. (о терпимых или допускаемых вероисповеданиях), 25 марта 1822 г., 10 сентября 1830 г. и 29 июня 1881 г. Постановления *бельгийского* кодекса (ст. 142–146) совершенно тождественны с французскими, за исключением только того, что он дает охрану не только вероисповеданиям, признанным таковыми государством, но и всяким вообще религиозным объединениям лиц, одинаково верующих. Новейший *итальянский* кодекс (1890 г.) говорит о преступлениях против свободы вероисповеданий в ряду преступлений против нрав, гарантированных конституцией (ст. 140 до 144). Наказание – штраф от 50 до 3, лир и заточение от 3 до 30 месяцев. По кодексу *нидерландскому* (ст. 145–147) религиозные преступления облагаются пеней до 120 флоринов или влекут за собою тюрьму на срок не свыше 1 года.

Несколько иной характер имеют постановления *германского* кодекса. Он сходен с французским в том отношении, что одинаково исходит из принципа религиозной свободы, в силу коего каждому предоставляется свобода исповедовать любую веру и полная свобода научного разбора вопросов религии и философии, причем обнаружение тех или других религиозных воззрений не подлежит стеснению. Равным образом, подобно французскому, германское законодательство предоставляет свободу перехода из одного вероисповедания в другое, и действие уголовного закона имеет место лишь в том случае, когда такой переход является результатом принудительных мер. Но, исходя таким образом из идеи религиозной свободы, германский кодекс старается оградить как государственную религию, так и все иные, допускаемые в

государстве исповедания, от всякого посягательства не только на свободное отправление их культа, но и на их догматы и учение. Отсюда даже в самом оглавлении того отдела германского уголовного уложения, который трактует о религиозных преступлениях, замечается большая полнота и широта по сравнению с кодексом французским и подражающими последнему. И, действительно, по кодексу германскому к отделу религиозных преступлений относятся: а) богохуление и б) препятствование богослужению. *Первое* делится на отдельные преступления, а именно: 1) возбуждение соблазна хулением Бога, 2) поругание церкви и веры и 3) учинение в церкви или ином, назначенном для религиозных собраний, месте оскорбительного бесчинства. Наказание за все эти преступления одинаково – тюрьма на срок не свыше 3-х лет. *Второе* делится на две группы преступлений – препятствование совершению публичного богослужения и прерывание богослужения, безразлично публичного, или частного. Наказание за то и другое – одно и то же – тюрьма не свыше 3 лет. Кроме того, отдельно стоят похищение трупа или его частей, разрушение и оскорбление могил и оскорбление предметов религиозного чествования (ст. 168) – тюрьма до 3-х лет или пеня в 1.500 марок, иногда с лишением почетных гражданских нрав. Из религиозных проступков, караемых полицейскими законами, германский кодекс знает несоблюдение воскресных и праздничных дней. Наказание – арест до 2 недель, или денежная пеня не свыше 60 марок. По *венгерскому* уголовному уложению преступления и проступки против религии и свободы вероисповеданий (глав. IX, ст. 190–192) поставлены наряду с посягательствами на права, охраняемые конституцией. Наказание – пеня до 1,000 флоринов или тюрьма до 1 года. По проекту нового *австрийского* уложения все религиозные преступления и проступки делятся на 3 группы, а именно: препятствование богослужению или прерывание оно, оскорбление святыни, куда относится и богохуление (Gotteslästerung), словесное оскорбление духовного лица при совершении им обязанностей своего сана, оскорбительное бесчинство на кладбище и распространение религиозного

вероучения, запрещенного австрийскими государственными законами. Наказание – тюрьма или исправительный дом (Zuchthaus) на срок не свыше 3 лет или пеня до 600 флоринов.

В *России* первые постановления относительно религиозных посягательств встречаются в уставах св. Владимира и Всеволода, причем постановления эти носят на себе все отличительные признаки норм византийского церковного права, перешедшего на Русь чрез номоканон Иоанна Схоластика и номоканон в XIV титулов, вместе с христианством. Но вплоть до уложения царя Алексея Михайловича из обширной группы посягательств этого рода наибольшее внимание и церкви и государства вызывали соблюдение языческих обрядов, склонение в ереси и суеверия с волшебством. Собственно богохульство впервые предусматривается этим именно уложением здесь, в главе I-й – «о богохульниках и о церковных мятежниках»; – статья 1-я говорит о богохулении (о религиозных преступлениях говорится еще и в XXII главе), причем, таковым преступлением признается: возложение хулы на Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, или на родную его Пречистую Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию, или на Честный Крест, или на святых Божиих угодников – и при том безразлично – иноверец ли это совершит или русский человек. Наказание – смертная казнь сожжением, безотносительно к тому, где и при каких условиях было учинено таковое богохульство.

Значительные видоизменения этого определения были внесены законодательством Петра Великого. Воинский устав (арт. 3 и 4) разделил это преступление по объектам хулы на два вида: к 1-му отнесены те, которые имени Божию хуление произносят и оное презирают и службу Божию поносят и ругают Слово Божие и Св. Таинство; за это деяние полагалось прожжение языка и затем отсечение главы. Второй же вид составляло поношение Богородицы и Святых ругательными словами, а по морскому уставу – и поношение Св. Писания и веры кафолической; наказание – отсечение сустава или «лишение живота». Следует при этом заметить, что во всех этих случаях виновный подлежал наказанию одинаково, «хотя сие в

пьянстве или в трезвой жизни учинится», но зато артикул 6-й указывал те случаи, когда слова хулителя никакого богохуления не содержат, а произнесены только по легкомыслию. За таковое легкомыслие в 1-й и 2-й раз полагалось заключение в железо на 14 дней, вычет жалованья за месяц (по гошпитали) или гонение шпицрутенами, а в 3-й раз – аркебузирование. Наконец, в артикуле 5-м воинск. устава установлено особое наказание для тех, которые слышали богохуление, но не донесли о нем, за что виновный «яко причастник богохуления» имел быть лишенным живота или своих пожитков. Реакция против этих суровых наказаний замечалась в проекте угол. уложения Елизаветы Петровны (1754 г.), где, между прочим, предполагалось богохульников отсылать «в духовное правительство» на увещание «и если он раскается, а иноверец – примет православную веру, то поступать с ними по правилам каноническим, а нераскаянных отсылать к светскому суду»; то же начало проводилось и в проекте уложения 1813 г. При Екатерине II о богохулении трактовалось в уставе благочиния 1782 г., причем, по ст. 195 под таковым понималось возложение хулы на Господа Бога, Богородицу, Честный Крест и Святых. При составлении в 1832 г. свода законов российской империи все религиозные преступления были отнесены ко 2-му разделу 1-й книги XI-го тома; богохуление же занимает 1-ю главу этого раздела, вместе с порицанием веры. То же самое место за религиозными преступлениями было сохранено у нас и в уложении 1845 г., но из богохуления были выделены при этом случаи оскорбления святыни, каковые и помещены совместно с случаями нарушения благочиния в церквах и оскорбления духовных лиц, причем к этой последней категории были отнесены даже случаи убийства, или изувечения и поранения священнослужителя. Нужно заметить, что уже к этому времени религиозные преступления подверглись такой детальной разработке в нашем уголовном кодексе, что перечисление их по уложению 1845 г. занимало целых 81 статью – количество, которого не было отведено для религиозных преступлений ни в одном из западных уголовных кодексов того времени. В действующем нашем уголовном уложении (изд. 1885 г.)

преступления религиозные, или «преступления против веры и ограждающих оную постановлений» занимают 2-й раздел части I-й, статьи 176–240 (всего 64 статьи), из которых собственно богохулению отведены ст. 176–181. Богохуление определяется здесь так: «кто дерзнет публично в церкви с умыслом возложить хулу на славимого в Единосущной Троице Бога, или на Пречистую Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию, или на Честный Крест Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, или на бесплотные Силы Небесные, или на Святых угодников Божиих и их изображения, тот подвергается лишению всех прав состояния и ссылке в каторжную работу в рудниках на время от 12 до 15 лет. Когда сие преступление учинено не в церкви, но в публичном месте, или при собрании более или менее многолюдном, то виновный приговаривается к лишению всех прав состояния и к ссылке в каторжную работу на заводах на время от 6 до 8 лет» (ст. 176). «Учинивший сие преступление хотя и не публично и не в многолюдном собрании, но однакоже при свидетелях, с намерением поколебать их веру или произвести соблазн, приговаривается к лишению всех прав состояния и к ссылке на поселение в отдаленнейших местах Сибири» (ст. 177). «Кто в публичном месте, при собрании более или менее многолюдном, дерзнет с умыслом порицать христианскую веру или православную церковь, или ругаться над Св. Писанием, или Святыми таинствами, тот подвергается лишению всех прав состояния и ссылке в каторжную работу на заводах на время от 6 до 8 лет. Когда сие преступление учинено не в публичном собрании, но однакож при свидетелях и с намерением поколебать их веру или произвести соблазн, то виновный приговаривается к лишению всех прав состояния и к ссылке на поселение в отдаленнейших местах Сибири» (ст. 178). «Кто, будучи свидетелем произносимого в публичном месте с умыслом богохуления или поношения Святых угодников, или же дерзкого, с намерением поколебать в ком-либо веру, порицания христианского закона вообще, или в особенности церкви православной, или же ругательства над Священным Писанием и Святыми Таинствами, не дает о том

знать надлежащему начальству для прекращения соблазна, тот за сие подвергается заключению в тюрьме от 4 до 8 месяцев, или аресту от 3 недель до 3 месяцев» (ст. 179). «Если будет доказано, что дозволивший себе в публичном месте произнести слова, имеющие вид богохуления, или поношения Святых Господних, или же порицания веры и церкви православной, учинил сие без умысла оскорбить святыню, а единственно по неразумию, невежеству или пьянству, то он подвергается заключению в смиренном доме на время от 8 мес. до 1 года и 4 м. с потерей некоторых особенных прав и преимуществ, или заключению также в смиренном доме, без ограничения в правах и преимуществах, на время от 4 мес. до 8 мес., или, наконец, заключению в тюрьме на время от 4 мес. до 1 года и 4 мес.» (ст. 180). «Кто в печатных или хотя и письменных, но каким-либо образом распространяемых им сочинениях дозволит себе богохуление, поношение Святых Господних, или порицание христианской веры, или церкви православной, или ругательства над Священным Писанием и Святыми Таинствами, тот подвергается лишению всех прав состояния и ссылке на поселение в отдаленнейших местах Сибири. Сим же наказаниям подвергаются и те, которые будут заведомо продавать или иным образом распространять такие сочинения» (181 ст.). Таким образом, оказывается, что богохуление по нашим уголовным законам, по строгости уголовной кары, принадлежит к важнейшим преступлениям. Таким же оно остается и по внесенному ныне на рассмотрение Государственного Совета проекту нового уголовного уложения, хотя уголовная кара здесь значительно легче, как, впрочем, и по всем другим преступлениям в этом проекте.

Литература. Katz, Ein Grundriss des kanonischen Strafrechts. 1881 г.; S. Mayer, Geschichte d. Strafrechte. 1876 г. Wahlberg, Die religiösen Beziehungen (в его Gesammelte Schriften т. I) Tissot, Le droit pénal., Суворов, О церковных наказаниях; Л. С. Белогриц-Котляревский, Преступления против религии в важнейших государствах Запада. 1886 г.; Рефераты В. Д. Спасовича и Н. С. Таганцева, О преступлениях против веры и О религиозных

преступлениях и об основаниях к их будущему пересмотру (в III т. протоколов Юридического Общества при С.-Петербургском Университете); Ф. Г. Тернера, Свобода совести и отношение государства к церкви (3-й т. Сборника государственных знаний, издав. В. П. Безобразовым); Объяснения к проекту нового уголовного уложения т. IV, 1895 г.

Н. Марков

Богочеловек

Богочеловек – (Θεάνθρωπος). Так как Св. Писание Н. 3. признает И. Христа и Богом, и человеком, то оба определения естественно соединяются в одно – «Богочеловек». В настоящее время это наименование является обычным определением понятия о лице И. Христа, и служит для выражения двух следующих частных положений: 1) в И. Христе два совершенных естества – истинное божество и истинное человечество, 2) эти два естества соединены ипостасно, т. е. составляют единое лицо.

I. Учение Откровения о лице И. Христа.

1) Истина о божеств. достоинстве И. Христа засвидетельствована Его собственными многократными указаниями на Свое отношение полнейшего единства с Б.Отцом, – единства в отношении бытия (Ин.10:38; Ин.14:10 сл.), жизни (Ин.5:26), мощи (Ин.10:29,30) и деятельности (Ин.5:17 сл.), словом, – единства по всему (Ин.16:15). Указание на это единство дается, равн. обр., и в наименовании «Сын Божий», которое, хотя и служит, для обозначения всего лица Спасителя и употребляется для выражения мессианского Его достоинства (Ин.1:50; Ин.11:27; Лк.4:41), не тождественно, однако, с названием «Мессия». Оно выражает, прежде всего и ближайшим образом, мысль о божеств. происхождении, о божеств. достоинстве, почему и вызывало со стороны иудеев, понимавших его в метафизическом смысле, обвинение Христа в богохульстве (Ин.10:36; Ин.5:18; Ин.6:1; Мф.26:63–65), тогда как признание Его Мессией повода к такому обвинению никому не подавало (Ин.6:14–15; Ин.10:24 и др.). Не отрицая правильности иудейского понимания, а даже решительно утверждая его (Мф.26:63,64; Мк.14:61,62), Христос данным названием указывает на то, что Он – Сын Божий не в теократическом смысле (как напр. Исх.4:22; Втор.14:1; Пс.81:6 и др.), а в собственном, что Он – Сын, бывший у Отца от вечности. Согласно с этим, Он решительно свидетельствует о Себе, что Он имел славу у Отца прежде бытия мира (Ин.17:5;

сн. Ин.8:58), что бы от Бога изшел (Ин.8:42), пришел с небес (Ин.3:13; Ин.6:38, сн. Ин.6:51:58,62). В силу такого отношения единства с Отцом, Христос усваивает Себе и все божественные предикаты, называя Себя Жизнью (Ин.6:35,48,51; Ин.11:25), Светом (Ин.8:12; Ин.9:5; Ин.12:35,36) и Истиной (Ин.14:6), – не в том смысле, что чрез Него, как посредство, изливается на человека жизнь и свет истины пославшего Его и обитающего в Нем Отца, но в том, что Он Сам есть все это – и Жизнь, и Свет, и Истина, – по существу своему, что Он обладает всем этим как своею собственностью, имеет «в Себе», что Он Сам есть творческий принцип всякой жизни, начало, оживляющее в жизнь вечную, сама абсолютная истина и источник света для мира. Как обладающий всей полнотою Божества Отца, Христос обнаруживает и чисто божественную деятельность: властно прощает грехи (Мф.9:2; Мк.2:7; Лк.5:21), принимает молитвы (Ин.14:13,14), спасает и судит мир (Ин.10:9,28; Ин.5:22,27; Мф.25:31 сл.), и в силу того является таким же предметом веры и почитания, как и Отец (Ин.5:23; Ин.6:29,40,47; Ин.12:44 сл.; Ин.17:3).

Вслед за ап. Фомой, давшим первое исповедание Воскресшего Спасителя Господом и Богом (Ин.20:28), учат о бож. достоинстве Христа и другие апостолы. Христос, по их учению, ест Бог, явившийся во плоти (1Тим.3:16), вочеловечившееся Слово, которое изначально было у Бога и было Богом (Ин.1:1,14; 1Ин.1:1), в Нем обитает вся полнота Божества (Кол.2:9). В Рим.9:5 апостол называет Христа Богом, сущим над всем, благословенным во веки. – Понятие о божеств. достоинстве выражается и в обычном наименовании Христа Господом, как ясно показывает контекст весьма многих мест, где оно употребляется. Многократно называя Христа Господом в безотносительном смысле (1Кор.1:2; 1Кор.8:6; 1Кор.12:5; 1Кор.16:23; 2Кор.1:14; 2Кор.12:8; Еф.4:5 и др.) и выражая мысль о вечном бытии Его в наименованиях «Господь с небесе» (1Кор.15:47), «Господь славы» (1Кор.2:8; Иак.2:1), апостольское учение усваивает Христу-Господу владычество над мертвыми и живыми (Рим.14:4–9), приписывает власть суда (Рим.14:10; 1Кор.11:32; 2Кор.5:10,11; 2Фес.1:9), видит в Нем предмет

поклонения и молитвы (1Кор.1:2; 2Кор.12:8; Рим.14:11), источник благодати (Рим.1:7; 1Кор.1:3; 2Кор.1:2 и др.), виновника оправдания (Рим.4:25; Рим.5:17), спасения (Рим.10:9,13) и жизни вечной (Рим.6:23), начало и основание всякой власти в церкви (1Кор.5:4; 2Кор.10:8; 2Кор.13:10), а равно, и служений (1Кор.3:5; 1Кор.12:5; Еф.4:11; 1Тим.1:12). Все эти определения не оставляют никакого сомнения, что название «Господь» употреблялось у апостолов, как равносильное наименованию «Бог». – То же самое значение имеет и название «Сын Божий» (и «Слово» – у Иоанна). Христос – Сын Божий не в нравственном, не в теократическом смысле, а в собственном и исключительном (ὁ ἴδιος υἱός Рим.8:32; μονογενής – едиnorodный, Ин.1:14,18; 1Ин.4:9). Он есть вечный образ Бога невидимого, т. е., стоит в отношении полнейшего равенства с Богом (Кол.1:15; Евр.1:3: χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως, сн. Ин.1:1; 2Кор.4:4; Флп.2:6), и от вечности пребывает в теснейшем внутреннем общении с Ним (Ин.1:1,18; Евр.1:5)⁴⁹. Он творец всего мира и вседержитель (Ин.1:3; Кол.1:16,17; Еф.3:9; Евр.1:2,3; Евр.2:10), принцип жизни духовно-нравственной (Ин.1:4,5), равно, и источник новой благодатной жизни искупленного Им человечества (1Ин.1:2,7; 1Ин.5:12; Рим.5:10; Гал.4:4,5; Кол.1:14); глава Церкви, объединяющий под Собою и небо и землю (Кол.1:18,20; сн. Еф.1:10,20,22); все от Него исходит и к Нему же все направляется (Кол.1:16; Рим.11:36; Евр.2:10). – Помимо всего сказанного, учение о Божестве Христа нашло себе практическое выражение в апостольском обычае молитвенного призывания имени Иисуса (Деян.7:9; Деян.9:14,21; 1Кор.1:2; Откр.22:20).

2) Христос – истинный Бог, – есть в то же время и истинный человек. В евангельском изображении Он является во всей полноте психо-физических обнаружений истинно-человеческой природы. Подобно всем людям, Христос подвержен всем обычным невинным слабостям человеческой природы: испытывает чувство голода (Мк.11:12; Лк.4:2) и жажды (Ин.4:7; Ин.19:28), чувствует утомление (Ин.4:6) и потребность сна (Мф.8:24), подвержен страданиям и смерти (Мф.26–27 и пар.). Он переживает свойственные человеку душевные состояния

любви (Мк.10:21; Ин.11:5; Ин.13:23) и сострадания (Мф.9:36), радости (Лк.10:21) и скорби даже до слез (Лк.19:41; Ин.11:35); возмущается духом при мысли о предательстве ученика и предстоящих страданиях (Ин.13:21; Ин.12:27); воспаляется гневом за поругание святыни (Лк.19:45) и переживает минуты тяжкого томления и борения духа ввиду крестных страданий (Лк.22:44; сн. Евр.5:7). Он обладает истинно человеческой волей (Мф.26:39; Ин.6:38), подверженную искушениям (Мф.4:1 сл.; Мф.16:23), и, хотя всегда пребывает в повиновении воле Божией, но не без тяжких, порою, усилий (Мф.26:38; Лк.22:42). Обладая такою совершенною человеческою природой во всей полноте ее составных частей, способностей и проявлений, Христос проходит, по изображению Евангелия, и чисто человеческий путь жизненного развития, постепенно раскрывая духовно-телесные силы своей природы и, вместе с годами, «преспевая премудростию и благодатию у Бога и человеков» (Лк.2:40,52). Истинно-человеческий облик Спасителя выражается и в отношениях Его как к окружающей среде, так и к Богу, своему Отцу. В семейных отношениях Он является покорным и заботящимся о своих родителях сыном (Лк.2:51; Ин.19:26), в социальных, как член своего народа и общества, Он повинуетя всем национальным законам и исполняет народные обычаи (Лк.2:22; Мф.26:17 и др.); в отношении к Богу – представляет высочайший образец служения Богу, проводя всю жизнь в послушании Его святой воле (Ин.6:38) и молитвенном общении с Ним (Мф.14:23; Мк.1:35; Лк.3:21; Лк.5:16; Ин.11:41 и др.). Словом, везде и во всем Христос являет образ истинно-человеческой жизни и притом в высочайшем и прекраснейшем смысле слова. Вот почему Он Сам Себя называет «человеком» (Ин.8:40), а название «Сын Человеческий» является обычным и излюбленным в Его устах наименованием Своей личности. Хотя это название и не может быть признано тождественным с понятием «человек», поскольку служит для обозначения *всего* лица Спасителя, как Мессии, несомненно однако, что в нем прежде всего дается указание на теснейшее органическое отношение Христа к человеческому роду, как члена этого последнего, происшедшего от него и

усвоившего Себе духовно-телесную природу в той целостной полноте, к какой она принадлежит членам этого рода.

Согласно с евангельским изображением и самосвидетельством Христа учат и апостолы, называя Христа – человеком (Рим.5:15; 1Кор.15:21; 1Тим.2:5), мужем (Деян.2:22; Деян.17:31), рожденным от жены (Гал.4:4), новым, вторым Адамом (1Кор.15:45; Рим.5:14), воссиявшим от колена Иудина (Евр.7:14), потомком Давида (Деян.2:30; Деян.13:23; Рим.1:3; 2Тим.2:8) и Авраама (Гал.3:16; Евр.2:16), дают родословие Христа, возводя Его то к Аврааму, то к Адаму (Мф.1:2 сл.; Лк.3:23 сл.), и называют антихристом того, кто не исповедует И. Христа во плоти пришедша (1Ин.4:2,3; 2Ин.1:7). Как на особо выдающееся место следует указать Евр.2:11–18, представляющее сплошное доказательство полнейшего подобия Христа с нами: помимо тождественности по происхождению, указываемой в ст. 11, Христос, – по апостолу, – представляет полное тождество и по роду, поскольку называет людей своими братьями и детьми, и след., имеет ту же, что и они, природу, преискренне приобщаясь плоти и крови (ст. 12-14), чтобы, уподобившись и искусившись во всем, иметь возможность помогать и искушаемым (ст. 16–18).

Каким Христос был в течение земной своей жизни, таким же истинным человеком остался Он и всегда пребывает и по своем воскресении. Человеческая природа Его с этого времени приняла только высшую форму бытия, но по существу осталась той же самой, что и раньше. Вот почему и Спаситель, говоря о своем отшествии из мира к Отцу, равно как и о славном втором пришествии при кончине века, называет Себя тем же самым именем «Сын Человеческий», которым Он обозначал свое человечество и до смерти (Ин.6:62; Лк.21:27). Равным обр., если Христос указывает в качестве основания своей власти суда над миром свое достоинство, как Сына Человеческого (Ин.5:27), то отсюда следует тот вывод, что и в прославленном своем состоянии Он сохраняет по существу ту же самую природу, в которой Он жил во дни плоти, потому что в противном случае, что и за смысл был бы обосновывать указ. образом свою власть суда, если бы при самом совершении последнего (в кончину

века) Христос перестал бы быть человеком. В силу этого-то существенного тождества человеческой природы Христа как во дни унижения, так и в состоянии славы, Он как непосредственно по воскресении называет своих учеников «братьями» (Мф.28:10), так и теперь, сидя одесную Отца, «не стыдится нарицати» верующих в Него «братиею» своею (Евр.2:11). – Все ап. учение о вечном преосвященническом служении Христа всецело основывается на предположении Его вечно пребывающего существенного единства с нами, так что если мы «приступаем с дерзновением к престолу благодати», то потому лишь, что имеем во Христе Ходатая, Который может спострадать немощам нашим (Евр.4:15,16; сн. Евр.5:1 сл.; Евр.8:3 сл.; Евр.9:12 сл. и др.). На пребывающем же вечно человечестве прославленного Христа обосновывает ап. Павел и учение о теснейшем единении Его с Церковью (Еф.5:23), равно как и учение о нашем воскресении (1Кор.15:21 сл.), ибо в противном случае, – если Христос не имеет ничего однородного с нами, апостол не мог бы называть нас и удами тела Христова, равно как – опять, не мог бы именовать Христа «первородным во многих братиях» (Рим.8:29; сн. Кол.1:12), раз Он при исполнении времени не оставался бы по существу таким же человеком, что и мы.

3) Божественная и человеческая природа во Христе соединены ипостасно. Это соединение не есть простое общение Бога с человеком на подобие обитания или действия Божия, напр., в пророках, апостолах, или на подобие таинственного общения со святыми, равно не моральное только единство, какое бывает между друзьями, а реальное, постоянное, неразрывное единство двух природ, – восприятие человеческой природы в личное единство с божественным бытием. Человеческая природа во Христе не имеет своей собственной ипостаси, а существует в воспринявшей ее божественной ипостаси Слова (ἐν αὐτῇ [τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπόστασι] ὑπόστασα, посему не ἰδιούστος ὑπόστασις – самостоятельная ипостась, хотя и не ἀνυπόστατος – безыпостасна, но ἐνυπόστατος – воипостасна. Дамаскин, «Точн. Изл. Пр. В.» Кн. III, 9, сн. 2). Ипостась Слова действует в ней и чрез нее как чрез свой

собственный орган, так что все действия и состояния человеческой природы в собственном смысле принадлежат воспринявшему ее Богу-Слову, запечатлены характером божественным. – Такое представление о единении божества и человечества во Христе дается у ап. Иоанна, когда он говорит, что то самое «Слово», которое искони было у Бога и которым создано все, «стало плотию» (Ин.1:14; ср. Рим.1:3; Рим.9:5; Флп.2:7; 1Кор.2:8); равн. образом, оно выражается во всех тех местах ап. посланий, где говорится о Христе, как *едином*, одним и том же, всегда себе равном (Еф.4:10; Флп.2:5; Евр.1:3; Евр.13:8 и др.), и где Ему, как Богу, приписываются свойства и действия человеческие, а как человеку – божеские (Деян.20:28; 1Ин.1:7; 1Ин.3:15; Рим.1:3; 2Кор.2:8; Флп.2:10; Евр.9:14). – Это апост. учение имеет для себя твердое основание в самосвидетельстве Христа. В своих выражениях о Себе Христос никогда не делает различия между божественным и человеческим существом; нет ни одного изречения, в котором можно было бы усмотреть след двойственности его сознания, обособления божественной и человеческой жизни, божеств. и человеческой воли, с двумя обособленными друг от друга рядами действий, из которых каждый имел бы свой собственный самостоятельный центр. В единстве самосознания Христа объединяются как предвечное бытие Его у Отца, так и человеческое бытие в мире, как Его собственные, принадлежащие одному и тому же лицу состояния. «Прежде, нежели был Авраам, Я есмь» (Ин.8:58) – таково рельефнейшее выражение этого единства богочеловеческого самосознания, с которым могут быть сопоставлены подобные же выражения – Ин.3:13; Ин.8:25; Ин.16:28 и др. Равн. образом, как об одном и том же, едином субъекте, говорит Он о Себе, что Он есть сама истина (Ин.14:6), источник жизни (Ин.6:35,48,51), что имеет власть живота и смерти (Ин.11:25), и что Он имеет быть пригвожден ко кресту и умереть (Мф.16:21; Лк.18:32), но в смерти победить смерть (Ин.2:19; Ин.12:32; Лк.24:26).

Глубочайшие контрасты совпадают друг с другом в единстве одного и того же лица, являясь Его различными определениями и обнаружениями. Те и другие исходят из

единого центра, из единого лица *Богочеловека*, как воплотившегося вечного Слова.

II. Церковное учение. – Учению о лице Богочеловека точная церковная формулировка дана в определении IV вс. Халкид. собора, поучающем «исповедовать одного и того же Христа, Сына Господа Единородного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну ипостась». Во Христе естества соединены 1) *неслитно* (ἀσυυχίτως) – не растворяются в чем-то третьем, образуя новую смешанную природу полу-Бога – получеловека, а остаются целосохранными; 2) *неизменно* (ἀτρέπτως) – и Божество остается в обладании божественными свойствами без всякого превращения, или уменьшения, или ослабления, и человечество непреложно сохраняет истинно человеческие свойства; 3) *нераздельно* (ἀδιάπέρως) – не составляют двух обособленных друг от друга, подле-поставленных только частей, или, что тоже, не образуют двух лиц, а составляют единое лицо; 4) *неразлучно* (ἀχωρίστως) – никогда, с самого первого момента зачатия не разлучались и не разлучаются.

Частнейшее раскрытие догмата дается в учении о так называемых следствиях ипостасного соединения естеств во Христе, из которых два – двойство воли и двойство действий – частнее объясняют понятие о неслиянном и неизменном соединении естеств, и четыре – общение свойств, обожение человеческого естества, нераздельное поклонение Христу и признание Девы Марии Богородицей – раскрывают понятие о нераздельном и неразлучном соединении.

1) «*Две естественные воли* или хотения в Нем (Христе) неразлучно, неизменно, нераздельно, неслиянно... проповедуем; два же естественные хотения не противные... но Его человеческое хотение последующее и не противостоящее или противоборствующее, напротив подчиняющееся Его божественному и всемогущему хотению» (Опред. VI всел. соб.). Так как «человеческая воля соединилась с божественною и

всесильною волею (Слова) и сделалась волею вочеловечившегося Бога» (Дамаскин, Точн. Изл. Прав. Веры, III, 17), т. е., стала неотделима в ипостаси Логоса от божественной Его воли, то последняя не имела сама по себе особого предмета хотения, который не был бы, вместе с тем, и предметом желания со стороны воли человеческой, равно как и наоборот, а потому и хотящим но обеим естественным волям всегда был один. При двух качественно различных направлениях воль («две воли различались естественными силами», – Дамаскин, III, 18), количественно они проявлялись, как одно желание (θέλητόν) единого хотящего. Абсолютно всегдашним согласием (resp. совпадением) человеческой воли с божескою сама собою устраняется допустимость процесса выбора в человеческой воле Христа в обычном смысле этого слова. Человеческая воля во Христе не была θέλημα ὑνωμικόν, не переставая от того быть, однако, волей разумной и свободной. Процесс выбора есть следствие лишь неведения (Дамаскин, II, 22) и извращенности человеческой природы грехом (Дам. III, 14). Где нет греха, там воля непосредственно устремляется к добру, как сообразному с естеством человека, – не по естественной, однако, необходимости, а вполне свободно (некоторую аналогию может представлять жизнь христианина на высшей ступени нравственного совершенства, когда добродетель является как бы второй природой). Отсюда вполне понятно положение Дамаскина (по-видимому, противоречивое): «душа Господа хотела свободно; но хотела свободно того, чего должна была хотеть по изволению воли Его Божеской» (III 18). Человеческая воля во Христе подчинялась божеской Его воле не как внешней для нее силе, не потому, чтобы последняя *ставила себя для нее* законом, которому она должна рабски следовать, а потому напротив, что *сама* она *ставила* божескую волю своим законом, – подчинялась, говоря словами Дамаскина, не потому, что «одним мановением Слова движима была плоть» (

sq. воля, III, 18), не пассивно, следовательно, а потому, что не было в ней «противоречия произвола» (Ibid. гл. 14).

2) В неразрывной логической связи с учением о двух естественных волях стоит признание и *двух естеств. действований* во Христе (Опред. VI вс. соб.) при единстве (аналогично с учением о двойстве воль) действующего и самого действия. «Не говорим, что во Христе дейстования раздельны и естества действуют отдельно одно от другого, но утверждаем, что каждое из них совокупно с другим, с участием другого, производит то, что ему свойственно. Ибо И. Христос и человеческие дела совершал, не как только человек, потому что был не просто человек, и божеские дела не как только Бог, потому что был не просто Бог, но вместе Бог и человек... По вочеловечении Бога и человеческое действие Его было божеское, т. е. обоженное, и не непричастное божеского Его дейстования, и божеское действие Его не непричастно человеческого Его дейстования, но каждое совершалось с участием другого» (Дамаскин, III, 19). Такое понятие об образе проявления двух естественных действований и дается ВЪ выражении θεανδρική ἐνέργεια – богомужное действие. Объясняющей аналогией может служить образ действия раскаленного меча, в котором и железо сохраняет естественную силу рассекать, и огонь – жечь, однако «ни жжение не может быть без рассечения, ни рассечение без обожжения». «Так и во Христе действия божества и человечества различны, но в богомужном действовании неотделимы одно от другого» (III, 15).

3) *Общение свойств* (ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων – communicatio idiomatum) состоит в том, что Христу, по причине тождества ипостаси, как Богу, усвояются имена, свойства и действия, принадлежащие Ему по человечеству (ἰδιότησις), и наоборот – как человеку, усвояются имена, свойства и действия, принадлежащие Ему по Божеству (κοινωνία τῶν θείων). Примеры первого рода – Деян.3:15; Рим.5:10; Рим.8:32; 1Кор.2:8; 2Кор.4:10; Гал.2:20; Флп.2:8; Евр.5:8; примеры второго – Ин.6:62; 1Кор.15:47; Рим.9:5; Флп.2:9,10. Это общение имеет для себя основание в том, что Христос есть «*весь Бог вместе с плотию Его, и весь человек вместе с пребожественным Божеством Его*» (Дамаскин III, 7). Следовательно, оно имеет место в том только случае, когда природы рассматриваются как

нераздельно соединенные в единой личности Христа (in concreto), а не в отдельности одна от другой (in abstracto), потому что хотя «Христос весь есть Бог, но не все в Нем Бог»; равным образом, хотя «Он весь есть совершенный человек, но все в Нем человек» (Дам. III, 7). Допускать, поэтому, общение свойств вне единства ипостаси значило бы отрицать и божество и человечество, подставляя вместо них новое третье естество, составившееся из смешения того и другого.

4) *Обожение человеческой природы* (θέωσις τῆς σαρκός, deificatio) – состоит отнюдь не в том, что человечество во Христе получило свойства Божества, утратив свою ограниченность, равным образом, и не в том только, что чрез приобщение Божеству возвысилось в своих совершенствах до самой высшей, возможной для человечества, степени, а в том, что оно, вследствие восприятия его в ипостась Бога Слова, «стало едино с Богом (ὁμόθεος) и Богом». «Одно из естеств, говорит Григорий Богослов (слово 42), обожено, и, осмелюсь сказать, стало едино с Богом; и помазавшее сделалось человеком, и помазанное Богом. И это не по изменению естества, но по соединению промыслительному о спасении, т. е. ипостасному, по которому плоть неразлучно соединилась с Богом Словом» (Дам. III, 17). Обожение есть следовательно, ничто иное, как другая лишь, обратная сторона воплощения. Что Бог стал человеком, это выражается словом «воплощение». Но, если Бог стал человеком, то и человек, в свою очередь, стал Богом (Дамаскин, III, 11); последнее обозначается словом «обожение». Воплощение и обожение представляют так. обр. две стороны одного и того же акта, совпадающие друг с другом и безусловно неотделимые одна от другой. «Слово, говорит Дамаскин, стало плотию, зачато от Девы, и изшел из Нея Бог с воспринятым естеством человеческим, которое при самом приведении его в бытие обожено было Словом; так что три сии: восприятие, зачатие и обожение человечества Словом совершились в одно время» (III, 12).

5) Иис. Христу принадлежит *единое нераздельное поклонение* (προσκύνησις, adoratio). Этот догмат легко уясняется

на основании раскрытого в пнкт. 4 учения об обожении плоти. Так как в силу ипостасного соединения естеств и Бог стал человеком, и человек – Богом, то говорить ли о поклонении Богу воплотившемуся или о поклонении человеку обоженному (– ставшему Богом) – одинаково истинно, ибо в том и другом случае выражается одинаково мысль о поклонении единому лицу Богочеловека. Поклонение человечеству Христа, следовательно, не имеет ничего общего с поклонением твари, антрополатрией. «Один есть Христос, совершенный Бог и совершенный человек. Ему покланяемся, равно как Отцу и Духу, единым поклонением с пречистою плотию Его. Не отвергаем поклонения плоти, ибо ей воздается поклонение в единой ипостаси Слова, которое сделалось ипостасию для плоти, но не служим твари, ибо покланяемся плоти не как простой плоти, но как плоти, соединенной с Божеством, потому что естества соединились в одно лицо и одну ипостась Бога-Слова» (Дамаскин III, 8).

6) Последнее следствие ипостасного соединения естеств во Христе состоит в том, что Дева Мария есть воистину *Богородица* (Θεοτόκος). – Так как человеческая природа Спасителя, воспринятая от Девы, получает свое бытие в ипостаси Слова, «сама ипостась Слова стала ипостасию плоти» (Дамаскин, III, 7), и так как в самый момент зачатия совершается ее обожение, то рождающая должна именоваться в истинном смысле слова матерью Бога. «Святая Дева родила не простого человека, но Бога истинного, и не просто Бога, но Бога во плоти, не с небеси принесшего тело и прошедшего чрез нее, как чрез канал, но принявшего от нея плоть единосущную нам, которая в Нем Самом получила ипостась» (Дамаскин, III, 12). Название «Богородица», являясь наименованием а ройоп, может служить, след., как видно отсюда, самым кратким и вместе с тем точным выражением догматического учения о лице И. Христа. Для того, чтобы называться этим именем, необходимо, а) чтобы Бог воспринял человеческую природу от самой Девы и, следовательно, единосущную нам: здесь дается выражение учению о двойстве совершенных естеств, и б) чтобы эта природа воспринята была в неразрывное единство с Богом,

– чтобы рождаемый был не θεόφορος ἀνθρώπος – не богоносным только человеком, но θεᾶθρωπος – Богочеловеком, в Котором Бог открывается непосредственно: – здесь выражается учение о единстве ипостаси. Вот почему Иоанн Дамаскин, защищая наименование Богородицы, и говорит, что «это имя показывает все таинство воплощения. Если родившая есть Богородица, то без сомнения Рожденный от нее есть Бог, без сомнения также и человек, ибо как бы мог родиться от жены Бог, существующий прежде веков, если бы не сделался человеком?.. А сие показывает одну ипостась и два естества Господа нашего Иисуса Христа» (III, 12).

Помимо соотв. трактатов в догматич. руководствах, см. Иоанна, еп. Смол., О лице И. Христа (в «Богосл. Акад. Чтениях пр. Иоанна» [Спб. 1897] стр. 72–122); Архим. Алексия, Учение о лице Господа нашего И. Христа (в Пр. к тв. св. оо. 1847, V); В. Снегирева, Учение о лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства (Казань, 1870); Прот. Фаворова, Публичные чтения о вере в Иисуса Христа, как истинного Сына Божия, воплотившегося для спасения человека (против рационализма). (в Тр. К. Д. Ак. 1865, 4–5); Свящ. Златоверховникова, Учение И. Христа о Себе, как о Мессии и Сыне Божиим (Чернигов, 1876). Из иностранных – для истории учения о лице Спасителя – I. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neuest. I-I thl. (Berlin, 1851–53).

П. Лепорский

Богоявление

Богоявление – великий, двенадесятый праздник, падающий на 6 января и известный также под именем *Крещения*. И то и другое наименование указывает на воспоминаемое в это число Крещения Спасителя в водах Иордана. Первое отмечает тот лишь факт, что при этом событии было особое явление всех трех лиц Божества: Бог Отец свидетельствовал гласом о крещаемом Сыне, и Дух Св. сошел в виде голубя на Христа. Но подобное понимание термина и праздника Бог. установилось не сразу. В древности в различных церквях они понимались различно, и потому с 6 января соединялись воспоминания о различных событиях. По употреблению в древнегреческой литературе слово «Επιφάνεια», которым христианская церковь называла один из своих праздников, означало явление Божества в человеческом образе. Сообразно с этим в приложении к христианскому празднику данный термин указывал на явление Христа в мир во плоти. Но так как для одних этим явлением служило Его рождение от Девы Марии, а для других – крещение, ибо только с данного времени Он стал известным народу, то первые и праздновали 6 января Рождество Хр., а вторые – Крещение. Следы той и другой практики встречаются еще во II ст., отмечаются Климентом Александрийским в I кн. Строматов. Из его замечания, что последователи Василида празднуют день Крещения Господа 15 Тиби, т. е. 10 января, а иные 11 Тиби, 6 января, выводят то заключение, что 6 января было для восточной церкви II ст. днем Рожд. Хр., но от этой практики уклонились как василидиане, так и некоторые православные общины, принимавшие данное число за день крещения Иисуса Христа. Подобная же двойственность во взглядах заметна и в III ст. На нее указывает ученик Климента Ориген, замечая в толковании на первую главу кн. пр. Иезекииля, что его современники спорят относительно основания и значения праздника 6 января. Сам он старается доказать, что этот день должен быть днем крещения.

Не исчезло указанное разногласие и в IV в. Одни из писателей данного времени отождествляют Бог. с Рождеством, другие с Крещением. К защитникам первого мнения принадлежат Ефрем Сирин, называющий Бог. днем рождения; Григорий Назианзин: «ныне празднуем мы Бог., или праздник Рождества»; Исидор Пелусиот: «Бог., или рождение Спасителя во плоти»; Епифаний Кипрский, часто замечаящий, что Христос родился во плоти в праздник Eφiphanía, 6 января; а также Василий Великий, Григорий Нисский и др. Той же самой практики держались, по свидетельству Кассиана, и церкви Египта. Из защитников второго мнения особенно известен Иоанн Златоуст; оно же воспроизводится в 13 гл. V кн. и 33 гл. VIII кн. Апостольских Постановлений. Пятый и следующие века не представляют уже следов разногласия в понимании праздника Бог.: для всех, кроме армян, он является праздником и днем Крещения. Причина этого заключается в том, что во второй половине IV в. празднование Рождества Христова было перенесено на 25 декабря, и 6 января стали посвящать воспоминанию одного Крещения. Но так как на данное число падало, по воззрению церкви, чудо в Кане Галилейской, то оно явилось также и днем воспоминания этого события. Наконец, в период существования оглашения в день Крещения совершалось торжественное крещение оглашенных и сообразно с названием крещения: φως, φωτισμοϛ, самый праздник получил название «праздника светов», τὸ φωτό, ἡμέρα τῶν φωτῶν. Подобное наименование усвоят ему Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Астерий Амасийский и др. В церковном отношении праздник Богоявления отличался от других тем, что накануне его совершали обряд великого освящения воды (И. Златоуст, Епифаний) и крестили оглашенных. Будучи церковным праздником с самых первых веков христианства, Бог. получило характер гражданского торжества только со времени Феодосия Младшего (V в.). Он перенес на него все то, чем по законам Константина Великого и Гонория были почтены воскресные дни, т. е., прекращение судопроизводства, народных игр, зрелищ, торговли и т. п.

Первое по времени упоминание о праздновании Бог. в западной церкви встречается под 360 г. В этом году кесарь Юлиан, впоследствии император, богоотступник, праздновал Богояв. вместе с другими христианами в Галлии, в Вьене. Западные христиане называли этот праздник – *Dies epiphaniarum*, *Dies apparationis*, или *apparationum* и, празднуя его 6 января, обращали главное внимание на явление звезды, поклонение волхвов, т. е., на откровение Сына Божия в мире языческом, представителями которого являются волхвы. И, так как они, по преданию, были цари, то и праздник получил название праздника царей – *festum regum*, или праздника трех царей – *f. trium regum*. Не забывалось в этот день Крещение Спасителя и чудо в Кане Галилейской, но они отступили на задний план пред поклонением волхвов.

Что касается празднования Б. в русской церкви, то соответствующие указания встречаются уже в памятниках XII и XIII вв., но они не дают ясного представления о характере торжества. Более определенны свидетельства XVI и XVII вв. Они касаются религиозных торжеств в повечерие праздника и самый праздник (часы и водоосвящение), а также разных народных обычаев и суеверных примет, соединенных с этим днем (гаданье по звездам об урожае хлеба, грибов и т. п.) и вызвавших определение Стоглавого Собора. По современной практике церковное празднование Бог., как праздника великого, продолжается двенадцать дней, 2–14 января, и представляет большое сходство с празднованием Рождества Хр.: в навечерие того и другого праздника совершаются царские часы, и содержится строгий пост. В навечерие Б. бывает великое освящение воды: в навечерие в церкви, в самый праздник вне церкви, на реках, прудах и колодезях (О чине водоосвящения и его особенностях в прежнее время см. под словом «Водоосвящение»).

А. Петровский

Бог

Бог – высочайшее имя, с которым соединяются все чистые и светлые упования человечества. В Нем бытие находит себе объяснение и оправдание – свою причину и свою цель. Искание причин есть дело науки и догадки о целях – занятие философии, но не наука и не философия показали Б. духовным очам человечества. Наука в исследуемой ею действительности постоянно находила противоречивую множественность. Силы природы представлялись исследованию то злыми, то добрыми. Солнце посылает то живительную теплоту, то иссушающий зной; дождь то содействует произрастанию растений, то препятствует созреванию плодов. Производя и размножая создания, природа сама же и уничтожает и убивает их. Отсюда – вывод о равнодушии природы и об отсутствии целей в круговороте жизни. Приняв этот вывод, наука должна ограничить свой предмет изучением последовательности и связи феноменов и отказаться от мысли выходить из временно-пространственных условий в трансцендентную область. Философия в своих исследованиях изначально руководствовалась логическим стремлением к единству. Это стремление побуждало ее мыслить бытие, как единое целое, и все явления мира рассматривать, как обнаружение одного начала. Как и все люди, философы предпочитают добро злу и красоту безобразию; поэтому им хотелось верить и они учили, что абсолютное начало, проявлением которого служит мир, есть и высочайшее благо и высочайшая красота. Но если все есть проявление единого, то тогда и все то зло, которое знает история человечества, и все разрушительные действия стихий должны быть также рассматриваемы, как его законное проявление. Этот вывод бросал мрачную тень на грезы идеалистической философии, и философия была не в силах ее устранить. Стремления человека к истине, добру и красоте, искание правды найдут ли себе отклик и удовлетворение свыше? На этот вопрос не могли дать ответа ни наука, ни философия. На него отвечает откровенная религия учением о Б.

У вселенной есть Отец, Который произвел ее силою своей всемогущей любви, ничем не умалив чрез это своей бесконечной полноты. Наделив созданные Им твари различнейшими дарами, Он дал тварям разумным наилучший и наивысочайший дар – свободу, способность самоопределения, в некот. смысле способность духовного самосоздания. Свободное следование высочайшим стремлениям духа (к познанию истины, исполнению добра, установлению гармонии – царства мира – в мире), встречает себе помощь и содействие Небесного Отца; противление этим стремлениям есть отчуждение от истинно-блаженной жизни, это – та тень зла, которая лежит на мире и которая сама в себе носит зародыш собственной гибели и смерти. Так, откровенная религия учит: Б. есть абсолютно-свободная личность, бесконечная сила (самопричина и причина всего), совершенный разум и безграничная любовь. Ни в одной из естественных религий нет такого представления о Б. Многообразие явлении природы и стремление воображения к многообразию раздробило там образ единого божества, олицетворяя каждый из атрибутов Б. и противопоставляя, как самостоятельные лица, различные проявления Его божественной – силы (благодетельные и карающие). Стремление к единству сливало эти олицетворенные образы божественных свойств между собою и с миром, и так политеизм становился вместе с тем пантеизмом. Философия приняла откровенное учение о Б., но часто в своих попытках осмыслить и выяснить его она искажала его, на место живого Б.-Отца она ставила какую-то бледную абстрактную тень совершенства и утверждала, что это и есть истинный Б., а что Б. откровенной религии есть образ, заключающий в себе непримиримые внутренние противоречия. Каждое из свойств Божиих она отрицала в Б., как недопустимое в бесконечном. Относительная истинность таких философских отрицаний заключается в том, что ни в каких словах и понятиях несовершенного языка и разума человеческого не может быть выражена адекватным образом сущность Божества.

Но ложь и зло этой философии заключается в том, что она возможно полное и живое представление Б. пытается заменить

ни на что ненужными и ничего в себе не заключающими абстракциями. Б. есть абсолютная личность. Такое определение, говорят, включает в себе внутреннее противоречие. Личность – «я» – непременно должна быть бытием конечным, ограниченным. Бытие «я» предполагает собою, как свое необходимое условие, бытие «не-я», и мыслить свое «я» можно, только противопоставляя его «не-я». Таким образом, Б., чтобы быть и мыслить себя личностью, должен иметь нечто вне себя, некое инобытие. Но тогда он оказывается зависимым, а не абсолютным. Такие соображения многим представлялись очень сильными, и замечательно, что некоторые, несомненно благочестиво настроенные, мыслители (Мальбранш, Фенелон, Боссюэт) никогда в определениях Б. не употребляли термин «личности». Но что такое «личность» и «я»? В приложении к человеку психология употребляет эти термины в различных значениях, однако вообще будет справедливо сказать: «я» есть совокупность всего, мне неотъемлемо принадлежащего. Мысль о «я» есть мысль о принадлежащем мне, как о моем. Из такого определения «я» вытекает действительно зависимость конечного «я» по происхождению, развитию и мысли от «не – я». Конечное «я» не может быть самобытным, в развитии его играют роль фактора воздействия внешнего мира. Сознание человеком своего «я», его самосознание развивается постепенно. Процесс развития личности есть процесс самопознания и самоосвобождения. Чем более развивается человек, тем более приобретает полное и богатое содержанием представление о своей личности и тем независимее чувствует себя его «я». Личность есть начало самоопределяющее и самосознающее, и по мере развития человек чувствует себя более способным к самоопределению и обладающим более глубоким самосознанием. Но оставаясь ограниченным, человек никогда не может приобрести способности безусловного самоопределения. Его самоопределяемость ограничивает весь мир, начиная с его собственного тела. Равным образом как бы ни было развито самосознание человека оно никогда не отражает в себе полного образа его «я». Человек никогда не может обнять всех

сокровенных изгибов своего духа к проникнуть своим самосознанием в его глубочайшую сущность. Вот, почему личность человека должна быть признана несовершенною, ограниченою. Однако, будучи несовершенною, она является отображением личности совершенной, абсолютной.

По своему бытию абсолютная личность не зависит ни от чего внешнего. Совокупность божественных свойств существует вечно и неизменно. «Я» абсолютного есть представление божественных свойств и сил, как принадлежащих этому «я», представление, адекватное этим свойствам и силам. Как бытие абсолютного, так и самопредставление абсолютного не нуждается ни в чем внешнем. Представление абсолютного личностью сообщает Ему определенность. – Но, говорят, определять, – значит полагать предел, ограничивать. Это возражение есть филологическая игра словами. Определять не значит ограничивать, а значит указывать признак. Абсолютное нельзя мыслить неопределенностью, раскрытием которой является наш определенный, подлежащий измерениям мир. Если бы абсолютное было неопределенностью, то ничто бы не могло превратить его в определенный мир: потенциальная энергия сама собою никогда не может перейти в кинетическую. Нужно будет допустить еще существование какого-то Начала, управляющего самым абсолютным, но этого допустить нельзя; поэтому должно принять, что абсолютное не есть неопределенность, но полнота определенности. Оно само определяет себя, как безусловное бытие, не подлежащее никакой внешней зависимости, само определяет законы своего бытия и сознает себя, как абсолютную, безусловно-свободную личность. Понятие свободы хотят тоже признать несовместимым с понятием абсолютного. Свобода предполагает собою размышление, рефлексю, колебание между различными решениями, выбор между добром и злом. – В схоластической средневековой философии был поставлен вопрос: Б. есть ли первоначально и прежде всего воля так, что Его разум и законы разума суть раскрытие и выражение этой воли, или, наоборот, Его воля подчинена Его разуму?

Фома Аквинат склонялся к последнему ответу и у него в сущности выходило, что воля Божия есть необходимое выражение Его разума. Но Б. есть совершенство, само становящееся совершенством, равно само утверждающее и свой разум и определяющее свою волю. Свобода конечных существ не безусловна и ограничена. Свободные действия суть те, которые нельзя представить, как необходимое следствие предшествовавших условий. Но, понятно, в свободных действиях конечных существ всегда неизбежен значительный элемент необходимости. Человек стоит в зависимости от внешнего мира, от своей собственной ограниченной природы, от своего незнания целей и средств. Этих условий не-свободы нет в абсолютном. Человек только постепенно приобретает большую и большую свободу. Усовершенная нравственно, он становится независимее от своей низшей природы; расширяя свой кругозор, он увеличивает количество представляемых им возможных разумных деятельностей. Абсолютное вечно существует независимо ни от какого инобытия; средства, которыми оно владеет для достижения целей, и цели, которые оно может Себе полагать, бесконечны по числу. Абсолютное есть полнота самоопределяющегося бытия. Имея абсолютную волю, Б. имеет бесконечную силу, владеет всемогуществом. Представление Б., как бесконечной силы, вообще не оспаривается, но очень часто понимается неправильно и не ясно. Собственно всякая сила в природе в некоторых отношениях может быть названа бесконечной. Сила притягивающей точки бесконечна по сфере своего действия, ибо действие ее – как бы оно ни было ничтожно – мыслится нами простирающимся на всю бесконечную вселенную. В центре своего действия она бесконечна и по напряженности действия, как показывает нам вычисление. Что справедливо о точке притягивающей, то справедливо о точке светящейся и т. д. Но бесконечная напряженность (интенсивность) силы в точке есть мнимая, ибо точка есть нуль пространства, в действительности все являющиеся в мире силы в самом ограниченном объеме конечны по своей интенсивности, и это свидетельствует о конечности физического мира. Бесконечной силой будет та,

которая бесконечна везде по своей напряженности (вычисление и размышление показывают нам, что если бы какая-либо сила была бесконечна в каком угодно малом объеме, то она была бы бесконечной и во всей вселенной). Такой силы не знает мир. Такую силу мы мыслим принадлежащей Богу.

Три признака мыслятся в представлении божественной силы: во-1) абсолютная свобода: божественная сила может и производить и не производить действия, может производить все, что ей благоугодно; во-2) все начала, образующие вселенную, произведены этой божественной силой; в-3) вселенную, нельзя рассматривать по отношению к божественной силе, как явление по отношению к сущности. Никакое конечное бытие не может быть обнаружением или проявлением божественной сущности. Человек создает идею предмета, но материал и силы для его создания он берет извне. Божественная мысль есть сила, дающая бытие тому, что мыслит бытием. Божественная мысль представляет конечное живое разумно-свободное существо, и это существо силою божественного представления живет и действует свободно. Вот, почему некоторые благочестивые мыслители говорили, что мир перестал бы существовать, если бы Б. перестал его мыслить существующим (сравн. Деян.17:28). Так, представление божественной силы соединяется с представлением божественного мышления. Б. есть совершенный разум. Человеческое мышление ограничено по своему материалу (представляющему собою то, что открывается духу человека), но своим приемам (оно постоянно пользуется фикциями, каковы: общие понятия, – наприим. люди, – системы – в природе нет систем, – теория измерения, – наприим., числа, в природе нет тождественных предметов, а числа предполагают тождество), – по своим результатам (добытое им познание никогда не обнимает всецело познаваемый предмет, никогда не проникает до его сущности). Божественное познание знает вещи таковыми, каковы они суть, адекватно вещам; не пользуется никакими логическими приемами нашего конечного мышления. Это подало повод к отрицанию мышления в абсолютном. На самом деле в абсолютном должно только отрицать недостатки

конечного мышления. Божественное мышление само создает материал для своей мысли, мыслит все бесконечные возможности; что мыслит действительностью, то и становится действительностью; мыслит все возможные средства и все возможные цели.

Философия первых веков христианства усвояла иногда божественному мышлению наименование *ὑπερνόησις*. С совершенным разумом в Б. соединяется безграничная любовь. Любовь есть услаждение блаженством или счастьем любимых существ. Что счастье конечных тварей, которые любит Б., не увеличивает самоуслаждения бесконечной любви, это понятно, ибо бесконечное нельзя увеличить. Но выдвигают другое возражение. Говорят: любовь абсолютного не может себе находить удовлетворения в конечном. Человек не может удовлетворяться любовью к животным, он ищет любить подобных себе. Так и любовь бесконечного должна искать бесконечного, но бесконечное одиноко, и поэтому его любовь остается неудовлетворенной. На это возражение откровенная религия отвечает учением о троичности. Единое по существу абсолютное троично в лицах. Вся полнота божественного содержания принадлежит всецело каждому из божественных лиц, но каждое особым образом относится к другим лицам и затем каждое имеет особые отношения к миру. Во взаимоотношениях божественных лиц осуществляется бесконечная любовь абсолютного – почему блаж. Августин сказал: *vides trinitatem, si caritatem vides*. В отношениях трех лиц к миру открывается и безграничная любовь Божия к тварям (Ин.3:16; Ин.14:16). Как три лица, так и все божественные свойства в Б. суть неразрывное единство. Как мысль и чувство неразделимы в душе человека, как выпуклость и выгнутость неразделимы в окружности, так и все божественные свойства суть нечто абсолютно единое. Будучи единством, Б. есть полнота бытия, есть всесовершенное существо, как все совершенное существо, не подлежит изменению. Но то, что неизменяемо, не подлежит условиям времени, и то, что своими абсолютными совершенствами наполняет все, не подлежит условиям пространства. Трудно конечному существу,

ограничиваемому всевозможными условиями, мыслить безусловное, но однако только в мысли о безусловно совершенном существе конечная мысль находит себе удовлетворение. Разочарование и озлобление издавна начали пытаться отрицать существование реальности, соответствующей этой мысли (см. слово Атеизм). В борьбе с этим отрицанием религиозная и философская мысль в свою очередь издавна начала выдвигать доказательства бытия Божия. Людям, которые перестали ощущать Б. в собственном сердце, начали указывать на то, что о бытии Б. свидетельствует все существующее.

Уже языческая философия при своем далеко не ясном понимании Божества предлагала такие доказательства. Таковым прежде всего является разговор Сократа с Аристодемом Малым, передаваемый Ксенофонтом в его Ἀπομνημονεύματα (1,4). Сократ в этом разговоре указывает Аристодему, что создатель одушевленных существ должен быть неизмеримо выше создателей статуй и поэм; что целесообразное устройство человеческого организма доказывает, что он создан высшим разумом, ибо целесообразное не производится случаем; что человек от существования своего разума должен заключать к существованию высшего разума; наконец, из тех преимуществ, которыми человек наделен пред всеми тварями, он должен заключать, что он служит предметом особенной заботы Божества. В сочинениях ученика Сократа – Платона можно найти много материала для доказательств бытия Божия. Устанавливая, что действительный мир не есть истинно сущий, что он как свое необходимое условие предполагает мир высший, идеальный, мир идеи, образующих из себя систему или иерархию, во главе которой стоит идея блага, в этой последней идее Платон указывает человечеству Б. Бытие мира, в котором мы живем, заставляет предполагать бытие демиурга, который создал его по своей благодати, предполагать бытие Ума, который сообщил устройству мира стройность. Наблюдаемая нами относительная добродетель заставляет предполагать существование добродетели абсолютной. Относительная

красота, которую встречаем мы на земле, утверждает в том, что «существует красота абсолютная, не заключающая в себе ничего чувственного и телесного, красота сама в себе, от которой происходит все прекрасное, причем возникновение и уничтожение всех новых видов прекрасного не увеличивает, не уменьшает и ни в чем не изменяет ее» (об идеях в сочинениях Платона, преимущественно, смотри: Фэдр в мифической форме, затем Фэдон, Филеб, Государство, об Уме – о законах, о Димиурге – Тимей, о красоте – Пир).

Прямое доказательство бытия Единого Б. дал ученик Платона – Аристотель. Чистая материя, по Аристотелю, есть только потенция, возможность бытия. Она становится действительностью лишь вследствие того, что она принимает форму, что совершается посредством движения. Форма есть движущее начало. Но в действительности форма является лишь соединенной с материей. Мы не видим ничего, что было бы только движущим, но все является и движущим и движимым вместе. Таким образом, мы видим только такие причины, за которыми стоит ряд других причин. Но ряд причин не может идти в бесконечность. Должно быть нечто, что только двигает и не движется, чистая форма (полная реальность), абсолютно не заключающая в себе материи, недвижимый движитель – Божество (τὸ πρῶτον κίνηον; это доказательство и учение о Боге изложено Аристотелем в XII книге метафизики). На латинскую почву греческие доводы в пользу бытия Божества перенес Цицерон (*de natura deorum*). Он развил историческое доказательство бытия Б., исходящее из того, что все народы верят в богов (*Tuscul. disput. 1, 13*). Последователи истинной религии в до-христианскую эпоху – евреи сильнейшее доказательство бытия Божия в древнейшее время видели в знамениях и чудесах. Однако уже за 1000 слишком лет до Р. Х. они стали усматривать такое доказательство в красоте и величии мира (Пс.18:2; Пс.96; Иов.12:7–9; Иов.37–41). Более, чем за 100 лет до Р. Х. они вполне и ясно сознали значение этого доказательства и широко разрабатывали его. «От величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их», говорит неизвестный свящ. писатель этой эпохи (Прем.13:5).

В христианскую эру первым предложил *новое доказательство* бытия Божия блаж. *Августин* (354–430 г.г.). В своем доказательстве Августин исходил из идеи блага. Человек любит только благо, все вещи он любит постольку, поскольку в них заключается благо. Но не все вещи мы любим равно, потому что по нашему представлению в одних вещах больше, в других меньше блага. Для того, чтобы судить таким образом, нужно, чтобы в нашей душе была напечатлена идея блага в себе, неизменный корректив для оценки различий между частными благами. Это благо в себе, благо абсолютное и неизменяемое есть Б., Которого наш разум познает непосредственно, делая отвлечение от всех частных и относительных благ (Agust. De Trinit. Lib. VIII с. III). Это доказательство расширил *Ансельм* Кэнтерберийский (1033–1109). Как различные степени блага заставляют заключать к бытию блага высшего, абсолютного, так различные степени величин конечных и ограниченных заставляют заключать к величию бесконечному и, наконец, бытие существ изменяемых и контингентных (которые могли бы быть и не быть) заставляет необходимо предполагать существование бытия высшего, неизменяемого, необходимого. Это бытие есть вместе и бесконечное величие и бесконечное благо: оно есть Б. (Anselm. Monolog. С. I–IV). С именем Ансельма еще связывается *онтологическое* доказательство бытия Б. Идея Б. есть идея существа совершенного, выше которого ничего нельзя себе представить. Но в числе признаков такого существа мы необходимо мыслим существование. Если бы это не было так, то мы могли бы себе представить другое существо, которое, соединяя бытие с совершенствами первого, было бы выше первого. Но это противоречит нашему представлению о Б., как высочайшем существе. Таким образом, мы необходимо мыслим Б. существующим. Существующим Его мыслит и безумец, говорящий, что нет Б. Таким образом, Б. действительно существует (Anselm. Prostog. С. II). Против онтологического аргумента Ансельма восстал монах Ганилон в сочинении *Liber pro insipiente* и потом еще с большей силой Фома Аквинат (1225–1274 г.г., Sum. theol. Par. 1, qu. 2, art. 1). Сущность

возражения: бытие не есть признак совершенства и поэтому в понятии совершеннейшего существа нет необходимости мыслить его бытие. Со своей стороны, Фома Акв. обобщил августино-ансельмово доказательство. Мы постоянно сравниваем между собою различные предметы, постоянно говорим «более», «менее»; этот метод сравнений включает в себе признание бытия некоего *maximum'a*: *aliquid quod maxime est et per consequens maxime ens*. Таким образом, наша вера в бытие относительных предметов природы необходимо включает в себе веру в бытие абсолютного Б. (Sum. P. 1. qu. 2. art. 3).

Много для теории доказательств бытия Б. сделал *Декарт* (1596–1650, *Meditationes* III). Он дал (независимо от Ансельма) онтологический довод в новой постановке. Я – бытие несовершенное, но я имею идею о бытии совершенном и я *принужден* мыслить, что эта идея вложена в меня существом, которое владеет всеми совершенствами – Богом. Другой довод Декарта: Я существую не сам собою. Если бы было последнее, я наделил бы себя всеми совершенствами, которые только представляю. Я существую, благодаря кому то другому, и этот другой есть бытие совершеннейшее. Если бы он не был таковым, то я и для него, как для себя должен бы был искать причины в бытии совершеннейшем. Декарт выводит еще бытие Б. из присущей человеку идеи бесконечного. Человек – существо конечное – не мог сам создать этой идеи, не могла она явиться и от воздействия на человека бытия конечного (мира): только бесконечное существо могло ее вложить в душу человеческую. Младший современник Декарта – *Паскаль* (1623–1662) сильно вооружался против всех доказательств бытия Божия, находя их теоретически несостоятельными и практически даже вредными. Он искал таких доказательств в чувстве, в чудесах истинной религии, в Библии и истории христианства. Но вместе с тем он предложил своеобразное доказательство бытия Б., основанное на теории вероятностей. Вследствие нашей ограниченности мы не можем знать, есть ли Б. или нет, но мы необходимо должно признать то или другое, необходимо должны держать пари о бытии или не бытии Б. Что же выбрать?

Без колебания, бытие Б. Шансы выигрыша и проигрыша равны, но в случае выигрыша мы получаем вечное блаженство и в случае проигрыша, в сущности, ничего не теряем. Это свое правило Паскаль выразил в другой очень простой форме: «если мы ошибаемся, считая христианство истиной, мы теряем очень немного; но какое несчастье, если мы ошибаемся, считая его ложью» *Pensees. Artic. trois 1 et 2*). Много переживший Паскаля его современник *Боссюэт* (1627–1704) попытался дать доказательство бытия Б., выходя из идеи истины. Необходимо, чтобы истина кем-нибудь понималась вполне. Человек, как он ни ничтожен, знает отчасти законы природы и вместе с тем ясно сознает, что ничего не было бы создано, если бы эти законы не понимались вполне кем-либо другим, и потому он заключает, что следует признать вечную мудрость, в которой все законы, порядок и пропорции имеют свое первоначальное основание (*De la connaissance de Dieu. ch. IV, art. 5, 6, 9 et 10*). Боссюэт дал еще и другое своеобразное доказательство. Б. есть бытие совершенное, все прочее есть бытие несовершенное, в различной степени приближающееся к небытию. Каким же образом несовершенное существует, а совершенное – нет? То, что ближе к небытию, существует, а то, что есть совершенное бытие, и ни от чего не происходит, не существует? (*Elevations. prem. sem., prem. elev.*).

Знаменитый противник Боссюэта *Фенелон* (1651–1715), расходясь с ним по другим богословским вопросам, сходится с ним в методе и содержании доводов бытия Б. Идеи, составляющие основание моего разума, и я – две различные вещи. Я изменяюсь и ошибаюсь. Идеи – абсолютно истинны и неизменны. Даже, если бы я не существовал, истинность этих идей осталась бы неизменной. Осталось бы неизменно истинным, что одна и та же вещь не может в одно и то же время существовать и не существовать, что лучше быть самобытным, чем произведенным кем-либо и т. п. Эти идеи не могут быть произведены внешними объектами, еще менее можно считать объектами их самих. Внешние объекты контингентные, изменяемы и преходящи, идеи всеобщие, вечны и неизменны. Я не могу и усомниться в их существовании, ибо то, что всеобщее и

необходимо, скорее должно существовать, чем то, что может быть и не быть. Должно быть нечто реальное и действительно существующее, что соответствует моим идеям, нечто, что находится во мне, и что однако не есть я, что выше меня и что пребывает со мною даже, когда я не думаю о нем; наконец, что мне более близко и более интимно, чем моя собственная сущность. Я думаю, что это бытие, столь удивительное, столь близкое и столь неизвестное, есть Б. (Fénel., *Existence de Dieu*. 2 part. ch. IV, еще: ch. 11 и 1 part. ch. 11). Лейбниц (1646–1716) предложил доказательство бытия Б., исходя из закона достаточного основания. Вещи, которые мы наблюдаем и исследуем, ограничены, контингентны и не имеют в себе ничего такого, что бы делало их бытие безусловно необходимым. Они могут принимать различные образы и движения и являться в различном порядке. Для состоящего из таких контингентных вещей мира нужно искать достаточного основания. Его нужно искать в субстанции, которая сама есть для себя достаточное основание и которая, следовательно, необходима и вечна. Нужно, чтобы эта причина была разумной, определяя к бытию этот контингентный мир, а не другие, бытие которых равно возможно. Лейбниц исследовал еще – понятие такого необходимого существа не включает ли в себе противоречий, возможно ли оно? и из его возможности с необходимостью выводит его действительность (Theodic).

Странные доказательства бытия Божия предложили современные Лейбницу английские мыслители – *Ньютон* (1642–1727) и *Кларк* (1675–1729). Ньютон рассуждал: если бы движение планет обуславливалось только солнечным притяжением, то они упали бы на солнце. Для получения ими вращательного движения необходимо, чтобы божественная рука дала им толчок по тангенсу их орбит (Neet., *First letter to Benthley*). Кларк в пространстве и времени видел свойства некоторой субстанции и из того, что они бесконечны и что для них не может служить субстанцией мир, как заключающийся в них, он выводил, что они свойства бесконечной субстанции – Бога (Clarke, *A discourse concerning the being and attributes of God*). Во второй половине XVIII в. *Гемстергюи* выводил факт

бытия Б. из стремлений нашей души. «Один вздох души о лучшем, о будущем, о совершенном есть более сильное, чем геометрические, доказательство бытия Б.» (Hemsterhuis, *Artistee*). Кант (1724–1804) подверг беспощадной критике все предлагавшиеся до него доказательства бытия Божия. Из субъективной необходимости мысли не следует несомненность объективной действительности. Мы необходимо мыслим все совершающимся во времени, но несомненно, что такого времени, какое мы представляем, совсем не существует. Этот гносеологический принцип, утверждающий, что невозможно доказать соответствие нашего мышления бытию, безусловно отрицает силу онтологического доказательства. Вместе с этим доказательством падает и заключение о бытии Б. от бытия мира как от следствия к причине (космологическое доказательство). Кроме гносеологических оснований его колеблет еще и то, что в нем принцип, по которому в нашем мире случайностей все являющееся имеет для себя причину, произвольно переносится за пределы этого контингентного мира. В заключении от явлений целесообразности и красоты в мире (физико--теологическое, или телеологическое доказательство) Кант видит крайнее несоответствие между ограниченностью опыта и бесконечностью вывода («Критика чистого разума»). Но, если бытия Б. и нельзя доказать, однако это бытие признавать должно. Кант предлагает нравственный довод для этого. У человека есть стремление к совершенству. Это совершенство недостижимо в этом мире; следовательно, должно предполагать, что человека ожидает бессмертие. У человека есть требование, чтобы совершенство соединялось с счастьем (разумное существо может быть счастливо лишь тогда, когда все вокруг его происходит согласно его воле и желаниям. Нравственно развитый человек, видя вокруг себя страдания и нищету, не может быть счастлив). Гармонию счастья и совершенства может произвести только Б. Вера в Б. и должна служить человеку руководительным маяком в его стремлении к совершенству («Критика практич. разума»).

Соглашаясь с Кантом в том, что бытие Б. недоказуемо теоретическим путем, Якоби (1743–1819) высказал, что для

убеждения в бытии Б. есть не логический, а иной опытный путь. Б. непосредственно воздействует на дух человека, и человеку присуща способность восприятия этого откровения Б. Так, в бытии Б. мы убеждаемся тем же путем (опытным), как и в бытии внешних вещей, и приобретаемая таким путем уверенность стоит неизмеримо выше той, какую могут дать логические доказательства Д. Юм, «О вере или Идеализм и реализм» *Glauben oder Idealismus und Realismus*). Почти одновременно с Якоби своеобразные доводы в пользу бытия Б. предложил Мэн де Биран (1756–1824). Человек познает свое «я», как совокупность усилий, стремящихся преодолеть сопротивления, идущие отовсюду (от собственной и от всей природы). Подчиняясь природе, человек живет чувственной, животной жизнью. Препобеждая ее и высвобождаясь из подчинения ей своими усилиями (волей), он живет жизнью разумной. Но и эта жизнь не может удовлетворить его. Полное удовлетворение он может найти лишь в подчинении своего освобожденного «я» высшей реальности и в общении с этой реальностью. Таким образом, потребности духа предполагают бытие Б. (неизданные сочин. М. de Biran. Т. III). Мэн де-Биран понятие причины сближает с понятием воли и «я» (причина – усилие – effort, – идущее от субъекта и производящее действие). Но человеческое «я» не есть и не может быть причиной всего, значит есть некоторое универсальное «я», которое произвело все (Философ. сочинения Мэн де-Бирана и там же).

Предлагавшиеся и возможные доказательства бытия Б. пытались классифицировать. В немецкой философской литературе преимущественно принята классификация Канта: 1) доказательства от данных прямого опыта (явления красоты, целесообразности; доказ. телеологические), 2) доказательства от неопределенного, возможного опыта (нечто существует, есть бытие, контингентность; доказ. космологические), доказательства от чистых понятий (от идей к бытию; доказ. онтологические). Во французской философской литературе преобладает такая классификация: доказательства физические (от явлений в природе), метафизические (из данных сознания и разума), нравственные (из данных истории, из фактов веры и

учреждений в человечестве; сюда присоединяют и эстетические доказательства). И та, и другая классификация имеют свои достоинства и недостатки, но рамки их, во всяком случае, слишком недостаточны или слишком общи, чтобы заключить и исчерпать все свидетельства о Боге, идущие от всего существующего. Но, однако, как ни громки и ни многочисленны эти свидетельства, у человека они не рожают веры в Б., пока человек не ощутит Б. в собственном сердце. Все значение этих доказательств сводится к тому, что должно предполагать и желать существования Б. не путем логических анализов, а только путем нравственного самоусовершенствования человек может обрести Б. Доказательства бытия Б. могут и должны быть стимулом, побуждающим человека идти по этому пути. Тех, из сердца которых хитростью лукавого похищены семена веры, эти доказательства должны побуждать молиться молитвою несчастного отца, о котором повествует Евангелие: «Господи! помоги моему неверию» (Мк.9:24).

См. Ф. Голубинского, Лекции по умозрительному Богословию; В. Кудрявцева-Платонова, Сочинения т. 2 вып. 3; Михаила (Грибановскаго), Бытие Божие; С. Глаголева, Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной церкви (Част. II и примеч. ко II част.).

С. Глаголев

Бока Которская

Бока Которская – см. под сл. Далматия.

Бокль

Бокль – английский историк, автор «Истории цивилизации в Англии» и др. Сын богатого лондонского купца, Генри Томас Бокль (Buckle, род. 1821 г. ум. 1862 г.), получил хорошее домашнее воспитание; будучи слабого здоровья, он чуждался всяких общественных развлечений, и любил сидеть дома, слушая по целым часам, как его набожная мать читала ему Библию. Сам же особенно любил читать еще в детстве подаренную ему родителями книгу «Тысяча и одна ночь». Не получив правильного школьного образования, он, однако, обогатил свой недюжинный ум обширными знаниями и отличался редкою начитанностью в разных областях науки и литературы. Путешествие по Франции, Германии и Италии еще более расширило его кругозор, и он порешил посвятить себя историческим исследованиям, причем особенно интересовался Средними веками. В 1851 году он задумал написать большой труд по «Истории цивилизации в Англии», но по такому плану, который бы обнял всю область исторических законов, управляющих жизнью человечества. В течение шести лет он упорно работал над этим трудом и в 1857 году издал в свет первый том его, который сделал автора «львом лондонского образованного общества». В 1859 году умерла его горячо любимая мать, которой он, был так много обязан своим воспитанием, и под влиянием этой потери он даже написал по поводу сочинения Джона Стюарта Милля «О свободе» статью, в которой старался доказать бессмертие души на основании невозможности представить себе обманчивость жажды любящих душ вновь увидеться между собою после смерти. Чтобы развлечься от этой потери, а также и наглядно ознакомиться с древним востоком, он отправился в большое путешествие на восток, посетил Египет и Палестину, но в Назарете схватил лихорадку и в Дамаске умер 29 мая 1862 г., имея всего 40 лет от роду.

Вся слава Б. основывается всецело на его «Истории цивилизации в Англии». Этот исполинский труд, оставшийся

незаконченным, произвел в свое время огромное впечатление и крайними приверженцами был провозглашен своего рода историческим откровением, установившим те неизменные законы, которые управляют ходом истории. Основные положения его следующие: чтобы основать науку истории, необходимо отбросить господствовавшие дотоле теологические догматы о предопределении и свободной воле и искать объяснения исторических явлений в области законов, столь же определенных и правильных, как и законы, управляющие миром физическим. Главные факторы умственного развития – это почва, климат и географические особенности обитаемой страны, от которых зависит склад общественных отношений, распределение материальных благ, образование досуга, как необходимого условия умственного прогресса. Цивилизация зародилась на теплом востоке, где были все благоприятные условия для этого, но окрепла в Европе, где человек стал господином природы. Прогресс всецело совершается в умственной области, так как нравственные правила не подлежат развитию. Так как все в истории совершается по неизменным законам, то никакие частные явления не могут изменить общего движения: великие люди суть только продукт своего века, религия и нравственность – результат данного умственного состояния, правительство лишь ярлык общего состояния народа и потому не имеют никакого значения для цивилизации. Главным двигателем умственного прогресса является скептицизм, как дух сомнения и испытания – в противоположность духу веры в достоинство существующих взглядов и обычаев.

Это огромное сочинение сразу подкупало в свою пользу и грандиозностью своего научно-литературного аппарата и вместе своим простым, до увлекательности ясным изложением самых глубоких истин; поэтому оно быстро облетело весь образованный мир и было переведено на несколько европейских языков, в том числе и на русский, причем у нас даже сразу явилось два самостоятельных издания и перевода (Буйницкого и К. Н. Бестужева-Рюмина с Н. Тибленом). Это сочинение было особенно на руку прогрессистам 60-х годов,

которые с жадностью хватались за всякие научные и литературные новинки в духе господствовавшего у нас материалистического реализма. Поэтому, как Бюхнер, Молешотт и другие, ныне уже забытые глашатаи материализма, выставлялись в качестве провозвестников последнего слова философии, так Бокль – в качестве провозвестника последнего слова истории. И это увлечение Боклем продолжалось у нас несмотря на то, что строгая критика вскоре разоблачила всю фальшь и несостоятельность выдвинутых Боклем принципов. Критика показала, что цель, которую поставил себе Б., именно создать науку истории, оказалась недостигнутой, да и не могла быть им достигнута, потому что для этого у него не оказалось достаточной научной подготовки и дисциплинированности ума. В противоречие с собственным требованием строгого отношения к фактам и положениям, он в самых основных положениях обнаружил nepозволительный произвол и предзанятость и совершенно бездоказательно, напр. утверждает, что закон и свобода воли, правильное историческое развитие и провиденциальное мироправление исключают друг друга, между тем как они могут находить полное примирение в высшем синтезе; преувеличивает значение внешних влияний почвы и климата и безосновательно умаляет или совсем отрицает значение религии и нравственности, в подтверждение чего допускает явные передержки. Так, в доказательство того, что нравственность сама по себе неспособна к прогрессу, он говорит: «Что система нравственности, провозглашаемая Новым Заветом, не включает в себе ни одного такого правила, которое не было бы провозглашено раньше, и что некоторые из прекраснейших мест в апостольских писаниях суть цитаты из языческих авторов, это хорошо известно всякому ученому»; что «систематические писатели по нравственности достигли своего зенита в XIII веке и после этого быстро стали падать и к концу XVII века почти совсем исчезли в наиболее цивилизованных странах».

Оба эти положения безусловно неверны: «всякому ученому» известно, что в апостольских писаниях содержится всего только *три* цитаты из языч. писателей, и те совсем не из

прекраснейших, и что в XIX веке о нравственности написано больше, чем вообще о чем-либо в XIII в: В качестве одного из сильнейших доводов в пользу роковой неизменности исторических законов Б. особенно пользовался статистикой, которая ежегодно дает одни и те же цифры рождений, смертей, браков, преступлений и даже писем, по забывчивости опущенных в почтовые ящики без адреса. Но и тут он обнаружил крайнюю односторонность, находящую себе объяснение в смешении естественно-научного метода с историческим. Он взглянул на данные статистики только с их внешней, физической стороны и упустил из вида другую – внутреннюю, психологическую сторону, которая ставит эти факты в совершенно ином свете. Напр. люди больше вступают в брак во времена урожая и дешевизны хлеба, чем во времена голода вовсе не исключительно под давлением этого фактора, а в силу разумного самоопределения при данных условиях. Равно преступник совершает преступление не безусловно и исключительно под давлением наличной нужды, а преступление является результатом внутренней борьбы, в которой искушение торжествует над требованиями совести. Вот почему с возвышением нравственного уровня общества уменьшается и количество преступлений. И вообще статистика вовсе не есть какая-то непреклонная повелительница, а просто есть показательница данного состояния общества, сложившегося под влиянием множества всякого рода постоянно действующих и потому изменчивых в силу своего влияния факторов. А к числу этих факторов принадлежат религия, нравственность и правительство. Религия не только не стоит в безусловной зависимости от степени умственного развития, но сама оказывает огромное влияние на умственный прогресс.

Христианская религия зародилась среди народа, который в умственном и культурном отношении стоял гораздо ниже других народов, и однако, своим религиозным гением он оказал на историю человечества такое огромное влияние, пред которым бледнеет влияние величайших носителей умственной культуры, как греки и римляне. И где только ни вводилось христианство, повсюду начиналась новая жизнь, пробуждались в народах

дремавшие силы, варвары начинали чувствовать потребность в высшей, более разумной жизни, соответствующей требованиям новой веры, и так создавалась та европейская культура, которая всецело покоится на началах христианства и с их отрицанием рушится в бездну анархизма. И не только христианство, но и другие религии, как буддизм и магометанство, оказывали огромное влияние на умы и преображали все миросозерцание народа. Буддизм напр. совершенно перевернул все миросозерцание значительной части населения в Индии и на место принципов жесткого, бессердечного браманизма водворил начала любви, братства и милосердия. Что нравственность также имеет самостоятельное развитие и оказывает огромное влияние на человечество, это доказывается громадной разницей в нравственных понятиях христианских народов в сравнении с нехристианскими как древними, так и новейшими, равно как и частым несовпадением высшей умственной культуры с высшей нравственностью (напр., период умственного расцвета и упадка нравственности пред Рожд. Хр.). Наконец, неосновательна и та мысль, что правительство не имеет никакого самостоятельного значения в истории и что «лучшее правительство то, которое ничего не делает». Это очевидный намек на английский режим, по которому «короли царствуют, но не управляют»; но ведь правительство состоит не из одних королей, и даже там, где установился для них порядок «царствования, но не управления», передвигается только центр власти, но сила ее не уничтожается, и парламент может играть такую же важную роль в истории народов, как и самодержавная власть при монархическом режиме. Вообще Б., несмотря на его большой исторический талант, совсем не справился с своей трудной задачей, потерпел полную неудачу в своей попытке создать «науку истории», и создал лишь один из неудачных опытов осмыслить двусторонний процесс всемирной истории с одной чисто-внешней стороны. Вот почему так печально не оправдывались и те предсказания, которые он пытался делать на основании измышленных им неизменных научно-исторических законов касательно будущих судеб человечества. Считая напр. войну остатком варварства, имеющим исчезнуть с прогрессом

цивилизации, он объяснял крымскую войну просто варварством затеявших ее стран – России и Турции, и предсказывал невозможность войны среди цивилизованных народов западной Европы. Смерть милостиво избавила его от печального созерцания грандиозного побоища, затеянного через десять лет после его смерти, двумя самыми передовыми носителями умственной культуры – Францией и Германией (1870 г.), а на самом рубеже XX века – еще более позорной бойни, устроенной самой Англией над беззащитным народом двух южно-африканских республик...

Критику исторического метода Б. см. у Дройзена в его *Grundriss der Historik*; Лорана, *Philosophie de l'histoire*, 215–237, Н. Кареева, в его *Философии истории* т. I, стр. 102, а критику, собственно, философско-теологических воззрений его см. в статьях: Г. Чельцова «Теория Бокля и Христ. учение о Промысле Божиим» (Христ. Чт. 1867, стр. 243–352, 779); А. Преображенского «Первая глава Ист. цив. Англии Бокля пред судом логики и фактов» («Странник» 1864 за май). Упавший под влиянием здоровой критики интерес к сочинению Бокля недавно был оживлен у нас популярным изложением его в издании О. К. Нотовича, выдержавшим последовательно в два-три года больше 15 изданий. Но это, очевидно, последняя вспышка угасающего огонька, потому что серьезная наука окончательно переросла теорию Бокля.

Болгария

Болгария. Нынешнее Болгарское княжество или соб. Болгария не обнимает собою всей территории болгарской церкви. В состав этой последней, кроме соб. Болгарии (или княжества с бывшей Восточной Румелией, получивших известную долю независимости от Турции после последней русско-турецкой войны 1877–1878 гг., по Берлинскому мирному договору 1878 г.), входят болгарские этнографические части провинций турецких Фракии (т. е. адрианопольского вилайета) и Македонии. Число славян, примыкающих к болгарской народности и принадлежащих к болгарской экзархийской церкви в этих провинциях, показывается разными исследователями неодинаково (см. Македония). Во всяком случае, болгарскими этнографами число болгар увеличивается до 1 1/2 миллионов, а другими исследователями (особ. греческими и сербскими) значительно умалывается. Все-таки центральную часть территории болгарской церкви как в историческом отношении, так и в настоящее время, представляет княжество (соед. с бывшей Восточной Румелией в 1885 г.), площадь которого занимает ок. 95,704 кв. км., а всего населения (по переписи 1893 г.) около 3.310,700, из коих три четверти населения княжества составляют болгары (ок. 2.505,217); одну шестую часть – турки (ок. 569:728); есть греки (ок. 58:518); евреи (27,531); цыгане (51,760) и др. народы, напр., румыны и пр. (ок. 100:000). Из всего этого населения, по переписи того же 1893 года, православных считалось 2.606,786, мухамедан – 643,258 (турок и частью болгар – т. н. помаков, исповедующих ислам), римско-католиков – 22,617; протестантов – 2,384, армян-григориан – 6,633; евреев – 28,305 и других исповеданий – несколько сот.

Болгарская церковь. Начало христианства в Болгарии относится ко времени ранее всеобщего крещения болгарского народа при князе Борисе в начале второй половины IX века. В истории христианства в Болгарии до времени Бориса необходимо различать христианство: а) между славянами и б) болгарами урало-чудской или финнской орды, которые в конце

VII (ок. 678) покорили славян, живших в древней Мизии и сообщили свое имя покоренным ими славянским племенам на Балканском полуострове. После же всеобщего крещения славяно-болгар при Борисе этническое разделение между ними, т. е. болгарами и славянами, постепенно сглаживается: завоевательная орда болгарская мало-помалу растворяется в славянской стихии и подчиняется культурному влиянию последней не только как более многочисленной, но и как более сильной культурно, благодаря начавшейся уже в век Бориса плодоносной христианско-просветительной деятельности св. Мефодия и Кирилла у западных славян в великой Моравии и их учеников потом в Болгарии. Несомненно, что славяне единично и даже некоторыми группами могли обращаться в христианство еще при первых вторжениях своих в пределы Византии, когда занимали земли живших здесь христианских народов – греков, фракийцев и др. Сделавшись же, после первоначальных частичных и массовых поселений, подданными империи, многие из них, естественно, поступали напр. в греческое войско, подчинялись здесь неминуемо греко-римскому влиянию и таким образом легко могли сделаться христианами. Да и вообще, поступая на службу империи, они, для получения прав этой службы, не могли не подчиняться культурному влиянию более образованных народов, с которыми им пришлось встретиться на Балканском полуострове в пределах Византии. Были случаи, когда из славян выходили не только высшие сановники империи, но из славян происходил даже Константинопольский патриарх Никита (в VIII в.). Точно также и завоеватели болгары, подчинив себе часть славян на Балканском полуострове и воюя потом с ними за одно против Византии, уводили с собою в плен многих христиан греков, которые проповедовали учение Христово среди болгар и подчиненных им славян.

Распространению христианства в Болгарии много содействовали походы болгарского князя Крума на Византию в начале IX века. Множество выводимых им из империи пленных, в числе которых находился даже епископ взятого им города Адрианополя Мануил, способствовало до некоторой степени распространению христианства среди язычников – его

подданных. Об адрианопольском епископе Мануиле рассказывают, что он, и бывший с ним в плену многотысячный народ, непоколебимо сохраняя свою христианскую веру, обратили многих болгар к истинной вере Христовой. При Круме (802 – 7 – 815 гг.) христианство настолько распространилось в Болгарии, что один из преемников его Мортигон или Омортаг счел нужным воздвигнуть гонение на христиан, причем, пострадал епископ Мануил и многие из народа, взятые в плен Крумом. При преемнике Мортигона Маломире казнен был его царственный брат Энравота за свою преданность христианству. Но все эти казни и гонения не ослабили христианства в Болгарии, а с восшествием на болгарский престол Бориса (около 852) христианство распространяется в Болгарии повсюду и открыто, – крестился сам князь Борис (ок. 864–865) и последовало всеобщее крещение болгарского народа – в тот момент, когда только что начали свою миссионерскую деятельность у панноно-моравских славян св. первоучители славянские Мефодий и Кирилл, не участвовавшие, однако, непосредственно в обращении Бориса в христианство. Подготавливали же Бориса и его подданных к христианству, кроме предполагаемых и известных из истории христиан, даже при княжеском дворце, в частности, называемый в источниках греческий пленный монах Феодор Куфара, «научивший и огласивший князя в таинствах» и отпущенный Борисом в Константинополь в обмен на свою сестру, – затем эта последняя, т. е. сестра Бориса, возвратившаяся из Константинополя в Болгарию христианкой и склонявшая брата Бориса к принятию христианской веры, м. б. еще и другие. Имел влияние на Бориса некто живописец (по некоторым монахам) Мефодий, написавший для Бориса картину страшного суда и тем побудивший его креститься. Борис, наконец, мог ясно видеть и культурное превосходство современных ему христианских народов пред языческими. Ближайший повод к крещению подал постигший Болгарию голод, заставивший Бориса вступить в военные столкновения с греками, последствием чего был мирный договор с Византией и крещение князя.

Князь крестился вне границ своего царства, крещен был архиереем, посланным из столицы (Константинополя), и назван по имени своего восприемника императора Михаила. Участвовал ли патр. Фотий в крещении Бориса, – неизвестно. Но несомненно, что Фотий принимал большое участие в христианском просвещении крестившегося князя. Памятником заботливости патр. Фотия о новопросвещенном князе служит его замечательное послание от 865 г. Борису, в котором с отеческой заботливостью излагает ему правила жизни всякого христианина вообще и в частности государя, называя болгар «чадами своими, для возрождения и просвещения которых он подвергал себя трудам, заботам и проливал пот», а самого Бориса убеждал не делать «тщетными трудов и подвигов», которые он «с радостью подъял» для его спасения. Крестившись сам, Борис побудил креститься и своих подданных, причем возмущившиеся против этого бояре были наказаны, и вся страна считалась теперь христианской. Несмотря на добровольное принятие христианства из Константинополя, Борис, однако, менее чем чрез два года (в 866 году) после своего крещения, обращается в Рим для разрешения некоторых вопросов и главнейшего для его страны – об архиепископе или патриархе, которого на первых порах не давали ему греки. Сношения с Римом, тянувшиеся в течение более 3-х лет, были прерваны вследствие неисполненных им обещаний, и тогда болгарское дело самим Борисом перенесено было в Константинополь на собор 869–70 гг., где оно к неудовольствию Рима было решено в смысле подчинения Болгарии церковной юрисдикции восточной церкви (Константинополя), и оттуда был прислан полунезависимый архиепископ Иосиф. Здесь полагается начало церковно-административному устройству болгарской церкви. Болгария делится на несколько епархий, которые, мало-помалу, с расширением государственных границ, в количественном отношении увеличиваются. В конце царствования Бориса в Болгарию приходят (ок. 886 г.) изгнанные из Моравии ученики св. славянских первоучителей (св. Климент, Наум и др. седмичисленники) и здесь развивают свою широкую

миссионерско-просветительную деятельность. Начался славный период расцвета славянской письменности, продолжавшийся еще с большим успехом в царствование сына Бориса Симеона, который сам принимал деятельное участие в литературном движении своего времени (ему, напр., принадлежит «Златоструй», современнику его Иоанну экзарху болгарскому «Шестоднев» и др., Константину еп. Болгарскому «Учительное Евангелие» и др., черноризцу Храбру «сказание о письменах» славянских). С возвышением же болгарской государственности при сыне Бориса Симеоне (888–927 г.), который значительно расширил пределы своего государства за счет побеждаемой им Византии, болгарский архиепископ возвышен был на степень патриарха; но только при сыне Симеона Петре (927–968), вследствие наступившего примирения с Константинопольским двором, Доростольский архиепископ Дамиан был признан в Константинополе в достоинстве патриарха с согласия императора Романа Лакапена и с утверждения императорского синклита. Позднее, впрочем, в Константинополе не особенно были расположены признавать этот титул патриарха за преемниками Дамиана, в особенности после покорения предбалканской (восточной) Болгарии при сыновьях царя Петра (Борисе II и Романе) византийским императором Иоанном Цимисхием (971 г.). Современники крещения Бориса и до покорения Болгарии И. Цимисхием христианство распространилось и утвердилось в стране, хотя двоеверие (смесь язычества с христианством) в народе и ересь богомильская, распространившаяся в царствование Петра, остаются в стране не только теперь, но и после – в период второго царства, когда к еретическому движению богомилов, в особенности в половине XIV в., присоединились еще др. неправославные течения (адамиты, евреи и др.), против которых созывались соборы (при Борисе III в 1211 г., при царе Иоанне Александре в 1360 и др.). Однако, уже рано появляются в Болгарии и примеры высокой аскетической жизни, появляются во множестве монастыри. Наиболее ярким выразителем аскетической жизни в Болгарии первого периода (до 971 г.) был преподобный Иоанн Рыльский, подвизавшийся в Рыльской

пустыни в царствование Петра и положивший начало знаменитой Рильской обители, постепенно затем разраставшейся и имевшей в Болгарии значение всенародной святыни во все последующие века болгарской истории.

Патриархия болгарская продолжала существовать и после покорения предбалканской Болгарии Иоанном Цимисхием в пределах, восстановленной на время, болгарской государственности в юго-западной части Балканского полуострова, изменяя только по требованию нужд времени и условий политического существования народа местопребывание патриаршей кафедры, которая, со времени Петра находясь в Доростоле (*Дрстрѣ*, нын. *Силистрии*), после покорения предбалканской Болгарии И. Цимисхием перенесена была потом в Сердику (нын. *Софию*), затем в Воден, Моглену, Преспу и, наконец, в Охриду (греч. *Ахриду*), где она осталась как бы наследственной для последующих охридских архиепископов до уничтожения ее автокефалии в 1767 году, несмотря на падение Болгарского царства в 1019 г. от руки императора Василия Болгаробойца и несмотря на другие последующие политические здесь изменения. Император Василий Болгаробоец, завоевав теперь земли прежнего болгарского царства, не уничтожил, однако, автокефалии охридской церкви, а подтвердил ее независимость хрисовулами, поставив архиепископом в Охриде Иоанна. Впрочем, архиепископы охридские, назначаемые теперь указом императора из Константинополя, были родом греки, но, несмотря на свое греческое происхождение, некоторые из них заботливо относились к своей болгарской пастве. Таков был, напр., бл. архиепископ Феофилакт, который оставил, между прочим, в числе многих своих литературных трудов, «Благовестник» и др., свидетельствующие о его архипастырской ревности и попечении о своей пастве. Как бы то ни было, во всяком случае, охридская архиепископия не могла служить средоточием духовной жизни покоренного болгарского народа, хотя и сохраняла свою автокефалию и в период греческого ига (после 1019 г., затем после 1207 до 1230, с 1241–1335 г.) и впоследствии – после перехода архиепископского округа то в

границы восстановленного (в конце XII в.) болгарского царства (с 1206 г. и с 1230 г. до 1241), то в пределы сербского царства (ок. 1335–1355), то, после покорения целого Балканского полуострова турками, в турецкие границы, вплоть до уничтожения ее 16 янв. 1767 года. Причины живучести автокефалии охридской архиепископии, несмотря на изменения политических судеб ее округа, находятся в связи с господствовавшими традициями о существовавшей в тех же приблизительно пределах архиепископии первой Юстинианы (*Justiniana prima*), учрежденной императором Юстинианом в 535 году на правах самостоятельной архиепископии. Впоследствии стали неправильно отождествлять и кафедральный город Охриду с первой Юстинианой, местоположение которой приблизительно определяется между Скопьем и Кюстендилем. Традиция эта, получившая церковно-каноническое обоснование может быть уже в начале XIII века и твердо заявленная архиепископом Димитрием Хоматианом, известным канонистом того времени, сохранила автокефальную охридскую архиепископию, так что ни греки, ни болгары в XIII в., ни сербы в XIV в., когда она некоторое время входила в границы их государств, не посягали на ее самостоятельность, хотя имели в своих государственных границах другие центры поместных автокефальных церквей. Только в турецкое время, благодаря финансовым затруднениям архиепископии и централизационным стремлениям Константинопольской патриархии, она была присоединена к Константинопольскому патриархату на правах митрополии преспанской.

После почти двухвекового греческого ига над Болгарией, в конце XII в., в северо-восточной ее части, в Тернове и его окрестностях, возникло освободительное движение народа, который под предводительством двух братьев Петра и Иоанна Асений, пользуясь слабостью тогдашней Византии, восстановил свое царство (второе), которое при их преемниках постепенно разрасталось в своих границах и достигло наибольшей славы и могущества при Иоанне Асене II (1218–1241 г.), успевшем соединить под своею властью не только все болгарские земли Балканского полуострова, но и Фракию, Македонию и Хлбанию.

После него началось быстрое падение царства, которое, раздробленное внутри, мало-помалу делается жертвой нападений татар в конце XIII в., а в XIV в., испытывая удары со стороны сильного сербского царя Стефана Душана, провозгласившего себя царем сербов, греков, болгар и албанцев, мало-помалу приближается к окончательному падению вследствие начавшихся завоеваний на Балканском полуострове турок. В 1393 году пала терновская половина царства и последний болгарский царь Шишман III был уведен в плен, а в 1398 г. пало и виддинское царство, последний его царь Срацимир был также уведен в плен завоевателем Баязетом. Болгария сделалась турецкой областью. И болгарская церковь переживала до некоторой степени общие судьбы народа. С восстановлением второго болгарского царства братья Асени позаботились и об автокефалии церкви своего государства. В столице второго болгарского царства Тернове поставлен был около 1185/6 гг. новый архиепископ Василий I, которого однако греки, находясь в немирных отношениях с болгарам, не хотели признать в архиепископском достоинстве. Как ранее при кн. Борисе, так и теперь при бр. Асенях и при их преемнике Калояне болгары, желая подвинуть к уступкам неподатливых греков, вступили в переговоры с Римом, которые предложил им с обещаниями сделать уступки папа Иннокентий III, известный своими пропагаторскими действиями и среди балканских славян и почтивший даже архиепископа Василия титулом примаса. Но как ранее, так и теперь болгары, достигнув желаемого, уклонились от дальнейших сношений с Римом. А в царствование могущественного болгарского царя Иоанна Асеня II, выдавшего свою дочь за сына никейского императора (Иоанна Дуки Ватацеса), находившегося, кстати, в стесненных условиях вследствие завоевания Константинополя крестоносцами, болгары добились обновления своего патриаршества в Тернове, и первым патриархом, посвященным в Лампсак в 1234 году, был Иоаким I. А последним патриархом второго болгарского царства был Евфимий (с 1375), имевший несчастье пережить падение своего царства, – отведенный в плен турками скончался неизвестно в каком году. Он известен

не только своею ревностною архипастырской деятельностью, но в особенности своими трудами по исправлению богослужебных книг. Исправленные патр. Евфимием «добрые терновские изводы» разошлись не только в Болгарии и Сербии, но принесены и в Россию.

С падением второго болгарского царства скоро уничтожено было и терновское патриаршество, так что терновская кафедра вскоре подчинена была ведению Константинопольской патриархии на правах митрополии. Таким образом, вместе с утратой политической свободы похоронена была и автокефалия болгарской церкви. Тень духовной болгарской свободы хранилась отчасти в пределах охридской архиепископии. Но эта архиепископия уже давно отделена была своими историческими судьбами от национальных болгарских интересов, она уже давно становилась все более и более греческой, хотя и с некоторыми следами ее болгарского происхождения и некоторых исторических связей ее с судьбами болгар. Наконец (в 1767 году) и она прекратила свое существование. Болгары остались без своего духовного центра, вверенные попечению греческой иерархии, одностороннее влияние которой на болгарский народ систематически обнаруживалось в постепенной его эллинизации.

Однако, одновременно с национальным усыплением болгарского народа, начиналось и пробуждение его в лице некоторых, пока отдельных, личностей. В 1762 году хиландарский афонский монах Паисий, родом болгарин из Самокова, нанисал славяно-болгарскую историю («История славяно-болгарска о народах, и о царех, и о святых болгарских»), в которой приводятся из тьмы забвения факты минувшей славы болгарского народа, как предмет, достойный памятования и подражания. А ученик Паисия Софроний, еп. Врачанский (ум. 1815 г.), издал на новоболгарском языке «Собрание поучений, переведенных со старо-славянского и греческого языка» (Кириакодромион, Рымник 1806), которые также указывали на живучесть болгарской народной речи, заслуживавшей внимания и сочувствия своего народа. Наш же соотечественник, родом угрорусс, Юрий И. Венелин (1802–39)

своим исследованием «Древние и нынешние болгары (I и II т.) и др. открыл – что называется – русскому обществу целую полузабытую родственную народность, которая под влиянием наших войн с Турцией при Екатерине II и Александре I, а затем и Николае I, все более и более стала сознавать свою национальную особность и выступала уже с заявлениями своих справедливых народных нужд и желаний. Это обнаружилось уже после адрианопольского мира (1829 г.) и определеннее выражалось в виде жалоб на притеснения со стороны греческого духовенства к началу 50-х годов минувшего столетия, когда уже высказывалось желание болгар иметь своих народных пастырей или по крайней мере пастырей, понимающих болгарский язык. А после крымской войны и парижского мира издан был гаттигумайюн 1856 г., которым возвещались разные реформы в Турции и в церковном отношении, предполагалась, между прочим, замена сборов для архиереев определенным для них жалованьем, чего и требовали потом виддинские болгары, вслед за ними и другие. Однако, патриархия отказала в этом. Начались теперь постоянные пререкания и переговоры представителей болгарского народа с греческой патриархией: болгары стали требовать себе особого церковного управления со своими архиереями, в чем, однако, патриархия отказывала им. Тогда 3 апреля 1860 г. в день св. Пасхи, во время совершения богослужения в Константинопольской (в Фанаре) болгарской церкви епископом Иларионом Макариопольским (болгарином), народ потребовал от него, чтобы он оставил возношение имени патриарха при богослужении. Затем, он и сам стал совершать богослужение в той же церкви, не спрашивая разрешения патриарха, в ведении которого находилась эта церковь. К Илариону присоединился бывший Велесский митрополит Авксентий (болгарин) и митр. Филиппопольский Паисий (грек). Турецкое правительство отправило их в ссылку в Малую Азию, откуда они спустя некоторое время были возвращены. Началась ожесточенная борьба между греками и болгарами. После довольно продолжительных споров и недоразумений с греками в разных комиссиях, назначавшихся и Портой, и патриархом, и

проч., болгары формулировали свои требования в 1861 году, напр., в следующих 8 пунктах, которые они, с некоторыми незначительными изменениями, повторяли и защищали до последнего момента своего отделения от греков. Они требовали: 1) чтобы болгарам предоставлено было наравне с греками право участия в избрании патриарха – общей главы обоих народов; 2) чтобы в патриаршем синоде половина всех членов была из болгар и половина из греков; 3) чтобы болгарские архиереи (числом 6) вместе с мирскими (6) членами смешанного совета составляли особый болгарский смешанный совет, который бы ведал все дела болгарского народа, не касающиеся религии; 4) а два представителя его (достоинейший из архиереев с выборным мирянином), представляя болгарский народ, имели бы право непосредственных сношений с турецким правительством, извещать и просить правительство о каком бы то ни было народном деле; 5) оставаясь в то же время независимыми, т. е. несменяемыми от патриарха; 6) чтобы патриарх посвящал избранного болгарским народным советом кандидата в архиереи (из 2-х избранных епархией) и отправлял в соответствующую епархию; 7) чтобы в смешанных епархиях епископ избирался из того народа, который многочисленнее, – знающий оба языка, греч. и болг., и обязанный допускать беспрепятственно употребление природных языков в церквях и школах; и 8) чтобы архиереям назначено было жалованье. – Все эти свои требования болгары высказывали и впоследствии, но патриарх, под давлением своих единоплеменных единоверцев не только в К-поле, но и из Афин, сопротивлялся требованиям болгар; только по временам, под влиянием благожелательных советов из России, проявлял некоторую уступчивость. Но общая неуступчивость греков вынуждала некоторых более пламенных патриотов болгарских или на какие-либо крайние меры протеста (как это выразилось напр. в требовании народом в 1860 году не упоминать в церкви имени патриарха), или же приводила некоторых безразличных к вере и других, хотя и верующих, но слабохарактерных, к унии с Римом и частью к протестантизму, тем более, что и римскокатолики и протестанты, ранее проникшие к болгарам, считали это время наиболее

благоприятным для своих целей. Франция и Австрия влияли на Порту в смысле оказательства содействия униональному движению среди болгар. Скоро провозглашена была уния (в 1860 г.), а в 1861 г. (14 апреля) посвящен был в Риме в сан архиепископа и апостолического наместника для болгар-униатов архимандрит Иосиф Сокольский (игумен Габровского монастыря), скоро, однако, раскаявшийся в своем легкомысленном поступке и скончавшийся в мире с православной церковью в России – в Киево-Печерской лавре. Однако, уния и доселе имеет прозелитов среди болгар в Македонии, в адрианопольском вилайете и в самом Константинополе.

Но лучшая часть народных представителей, умеряемая соображениями более благоразумных патриотов, равно и благожелательными советами русского правительства, оставалась все-таки в возможных границах спокойствия и верности заветным своим идеалам. В свою очередь и греки по временам проявляли некоторую уступчивость. Это в особенности обнаружилось с тех пор, как на патриарший Константинопольский престол вступил вторично (10 февраля 1867 г.) патр. Григорий VI, который проявил искреннее желание примириться с болгарами, составив такой проект примирения, которым впоследствии воспользовалось турецкое правительство для учреждения болгарского экзархата. Проект этот давал значительные уступки болгарам. Но крайняя их партия, равно и крайние эллинистические тенденции греческих представителей сделали тщетными усилия патр. Григория. Он же пытался созвать собор для решения этого дела; но и таковое его желание встретилось с непредвиденными препятствиями как со стороны турецкого правительства, так и со стороны некоторых православных поместных церквей. В то же время сама Порта, желая поддерживать смуту между двумя христианскими народами, решила разрубить неразрешимый спор: 27 февраля 1870 г. издан был султанский фирман, учреждающий самостоятельный болгарский экзархат на следующих основаниях:

1. Образуется особый церковный округ под названием «болгарский экзархат», в состав которого войдут нижепоименованные митрополии, епископии и некоторые другие места. Управление духовно-религиозными делами округа всецело будет предоставлено самому экзархату. – 2. Старейший по сану из болгарских митрополитов будет носить титул экзарха: ему будет принадлежать право канонического председательства в болгарском синоде, который постоянно будет находиться при нем. – 3. Внутреннее духовное управление экзархатом будет определено, согласно с основными канонами и религиозными постановлениями православной церкви, особым уставом, который будет представлен на одобрение и утверждение правительства султана. Этот устав будет составлен так, чтобы отстранялось им всякое непосредственное или посредственное вмешательство патриарха в управление духовными делами и особенно в избрание епископов и экзарха, а но избрании последнего болгарский синод дает знать об этом патриарху, который немедленно выдает требуемую подтверждательную грамоту. – 4. Этот экзарх, назначаемый султанским бератом, должен будет, согласно с церковными правилами, поминать имя Константинопольского патриарха. Но прежде, чем состоится избрание достойного лица в экзархи, испрашивается соизволение и одобрение правительства султана. – 5. Экзарху дозволяется сноситься с местными властями по делам, касающимся подчиненных его духовному управлению местностей, и по этим делам он законно и канонически уполномочен ходатайствовать, а в случае нужды сноситься и с Портой. Бераты же, даваемые духовным лицам, подчиненным его ведению, будут издаваться с уведомлением его. – 6. По делам, касающимся православного вероисповедания и требующим совместного совещания и взаимного вспомоществования, синод болгарского экзархата будет относиться к вселенскому патриарху и его митрополитскому собору, а эти последние с своей стороны не замедлят дать требуемую помощь и отправить нужные для этого ответы. – 7. Синод болгарского экзархата будет испрашивать у Константинопольского патриарха св. миро, употребляемое

церковью. – 8. Епископы, архиепископы и митрополиты, подчиненные константинопольскому патриархату, могут беспрепятственно проезжать чрез епархии болгарского экзархата, равно и болгарские епископы, архиепископы и митрополиты точно также могут проезжать чрез епархии Константинопольского патриарха, а по делам могут пребывать в главных городах вилайетов и в других административных местах; однако вне своего церковного округа не могут собирать синод, ни вмешиваться в дела христиан, не принадлежащих их духовному ведомству, ни священнодействовать без разрешения епископа той местности, где они находятся. – 9. Подобно тому, как Иерусалимское подворье, находящееся в Фанаре, принадлежит Иерусалимскому патриархату и находится в ведении Иерусалимского патриарха, точно также и болгарское подворье, находящееся в той же местности, вместе с церковью, будет подчинено болгарскому экзарху. Последний, когда будет нужно, имеет право приезжать в столицу и жить в своем подворье, и, как сказано выше, во время пребывания своего в столице, относительно священнодействия будет подчиняться церковным правилам, которым в подобных случаях подчиняются патриархи – Иерусалимский, Александрийский и Антиохийский. – 10. В состав болгарского экзархата войдут следующие митрополии: Руцукская, Силистрийская, Шумненская, Терновская, Софийская, Врачанская, Ловчанская, Виддинская, Нишская, Пиротская, Кюстендильская, Самоковская, Велесская и побережье Черного моря от Варны до Кюстендже (к северу), за исключением двадцати сел, жители коих не-болгары. К тому же болгарскому экзархату причисляются: сливненский санджак (округ), кроме города Варны и местечек Анхиала и Месемврии, – Созопольский уезд, без приморских сел, Филиппопольская митрополия, за исключением, собственно, города Филиппополя, местечка Станимаха и сел – Куклен, Водин, Арнауткей, Панагия, Новосело, Лесково, Ахлан, Бачково, Белаштица, и монастырей – Бачковского, св. Бессребренников, св. Параскевы и св. Георгия. Приход св. Богородицы, в самом городе Филиппополе, войдет в состав болгарского экзархата. Но жителям названного прихода,

если пожелают, предоставляется право и не подчиняться болгарской церкви и экзархату. Подробности относительно этого пункта будут определены по соглашению между патриархатом и экзархатом, сообразно с религиозными постановлениями. Если, сверх перечисленных и поименованных выше местностей, православные жители других мест, буде они все или по крайней мере две трети пожелают, в своих духовных делах, подчиняться болгарскому экзархату, и если после расследования будет удостоверено, что это справедливо, то просьба их должна быть уважена. Но так как это – как сказано выше – должно происходить с согласия и по желанию всех или по крайней мере двух третей, то все те, которые по этому поводу стали бы возбуждать несогласие и раздор между жителями, будут ответственны пред законом. – 11. Порядок относительно монастырей, находящихся в пределах болгарского экзархата, но по вероисповедным законам зависящих от патриархии, остается тот же самый и будет соблюдаяем и впредь. – В заключение фирмана говорится, что вышеприведенные пункты «удовлетворяют законные нужды обеих сторон и отстраняют бывшие прискорбные раздоры» и потому предлагаются как «правила для действия и нарушение их не допускается».

Издание султанского фирмана не успокоило, однако, волнений, хотя и после этого продолжались еще попытки к примирению. Патр. Григорий настаивал на созвании вселенского собора. Но неудача его в решении греко-болгарской распри таким путем заставила его покинуть патриарший престол в 1871 году. Преемником ему на патриаршем престоле был 82-летний старец Анфим, который при своем избрании дал положительные обещания привести греко-болгарскую распрю ко взаимному и справедливому соглашению обеих спорящих православных народностей. Но он вскоре вынужден был подчиниться течению, приведшему к созванию поместного Константинопольского собора 1872 года, на котором и провозглашена была греческими только иерархами Константинопольского, Александрийского и антиохийского патриархатов, за исключением Иерусалимского патр. Кирилла, оставившего соборные заседания и уехавшего в Иерусалим, – болгарская «схизма» в следующих выражениях

соборного определения: «мы, писали между прочим отцы собора, 1) отвергаем и осуждаем филетизм, т. е. племенные различия, народные распри, соперничества и раздоры в Христовой церкви, как нечто противное евангельскому учению и канонам блаженных отцов наших, которые составляют собою опору церкви и, украшая ее общество, ведут к божественному благочестию, и 2) приемлющих филетизм и дерзающих основывать на нем племенные сходы мы провозглашаем, согласно священным канонам, чуждыми единой, святой, католической и апостольской церкви или, что тоже, схизматиками». Это определение еще более раздражило болгар против греков и положило начало решительному разделению их в делах церковно-административных. Еще ранее Константинопольского собора 1872 г., с разрешения Порты, болгары избрали себе экзархав лице виддинского митрополита Анфима, который 2 апреля 1872 года получил уже берат. Приступлено было еще ранее к выработке устава для управления экзархией. Выработанный тогда устав фактически получил и доселе имеет значение действующего «основного закона» не только в границах экзархата под турецким владычеством, но и в пределах полусвободной Болгарии, будучи применяем здесь с некоторыми изменениями, дополнениями согласно с новыми политическими условиями освобожденной страны и нуждами церкви. Эти изменения и дополнения, помимо частичных правительственных и церковных распоряжений, выразились наиболее полно в «экзархийском уставе, приспособленном к княжеству» от 1883 года, а также и в новейшем уставе от 1895 года – с некоторыми последовавшими затем изменениями и дополнениями. Любопытные подробности всех последовательных редакций «экзархийских уставов» изложены в брошюре «Болгарская экзархийская церковь; первоначальное и современное ее устройство» (Спб. 1896). По последнему «экзархийскому уставу (от 1895 года), примененному к княжеству», устройство управления болгарской церкви в общих чертах представляется в следующем виде. Целым экзархатом управляет св. синод, а каждою из епархий – избираемые митрополиты, в ведении которых состоят

архиерейские наместники в разных определенных городах епархий. Св. синод есть высшая духовная власть болгарской церкви и состоит из экзарха (избираемого) и членов присутствующих: председательствует экзарх, а в его отсутствие – один из синодальных членов, кого он назначит своим заместителем. Присутствующими в св. синоде членами могут быть – по канонам – все епархиальные архиереи экзархата. Но так как всем невозможно постоянно присутствовать в синоде, то избираются из них только четверо, которые и являются представителями от лица всех остальных во всем, что относится до общего управления экзархии. Под непосредственным ведением св. синода находятся все архиереи экзархата и от него приемлют свое рукоположение, его поминают во время церковных служб и к нему вообще относятся по другим своим делам. В епархии же каждого митрополита, под личным его или заместителя его председательством, находится епархиальный духовный совет, состоящий из председателя и четырех приходских священников епархии, избираемых из так называемых духовных избирателей. Епархиальным архиереям принадлежит церковно-административная и судебная власть, которую они исполняют при содействии епархиального совета. Апелляции же на решения епархиальных духовных советов представляются в св. синод, но не позже двух месяцев со дня объявления решения заинтересованным сторонам. В границах экзархата поименовываются следующие епархии в княжестве: 1) Софийская (кафедра г. София), 2) Пловдивская или Филиппопольская (Пловдив или Филиппополь), 3) Терновская (г. Терново), 4) Доростольская и Червенская (г. Руцук), 5) Варненская и Преславская (г. Варна), 6) Виддинская (г. Виддин), 7) Врачанская (г. Враца), 8) Сливенская (г. Сливно), 9) Самоковская (г. Самоков), 10) Ловчанская (г. Ловечь) и 11) Старо-Зогорская (г. Старая Зогора). Кроме того, в состав болгарского экзархата входят также епархии, находящиеся сейчас в Турции (в Македонии и турецкой Фракии): 1) Велесская (г. Велес), 2) Дебрьская (Дебрь или болг. Дибра), 3) Неврокопская (Неврокоп), 4) Охридская (Охрида), 5)

Пелогонийская (Битоль или тур. Монастырь), 6) Скопская (Скопье), 7) Струмицкая (Струмца) и 8) Адрианопольская (Адрианополь).

В начале последней русско-турецкой войны заточен был в Малую Азию первый экзарх блаженнейший Анфим, возвращенный из ссылки почти уже после окончания войны и занявший потом снова свою виддинскую кафедру, на которой оставался до самой своей смерти в 1889 году. А в экзархи еще в 1877 году назначен был Ловчанский митрополит Иосиф, остающийся на своем месте и доселе.

Кроме православных болгарских епархий, в княжестве находится еще пять православных греческих епархий, подчиненных Константинопольскому патриарху: 1) Филиппопольская (22 церкви и 5 мон.), 2) Анхиалская (вместе с Бургасской), 3) Созопольская, 4) Месемврийская и 5) Варненская. А из последователей инославных и иноверных исповеданий в княжестве армяне-григориане подчинены армянскому епископу, проживающему в Руцуке и находящемуся под верховной юрисдикцией армянского патриарха, пребывающего в Константинополе. У римско-католиков в Болгарии две епархии: 1) Софийская, управляемая епископом, пребывающим в Филиппополе (болг. Пловдиве), и 2) Никопольская – в ведении руцукского епископа. Точно также и болгары – римско-католического исповедания во Фракии (в адрианопольском вилайете) и Македонии (несколько тысяч) входят в состав двух римско-католических епархий: 1) Адрианопольской и 2) Солунской. В духовной связи с римско-католиками стоят болгары-униаты (в княжестве, Фракии и Македонии), число которых (несколько тысяч) мало-помалу теперь сокращается там, где повод к их первоначальному появлению исчезает или слабеет (см. выше о первом появлении унии среди болгар): их теперь нет в Болгарии, но они продолжают оставаться во Фракии и Македонии. Немногочисленные тоже протестанты (американские и их болгарские последователи – методисты и анабаптисты) имеют центром своей миссионерской деятельности в Болгарии г. Самоков (где у них мужское учебное заведение с богословскими

курсами, и женская школа), а также и другие места в Болгарии и среди болгар в Турции (особ. в Константинополе т. н. Robert College, открытый в 1870 году на пожертвованный богатым американцем Робертом капитал в 200 т. долларов).

Главнейшая литература – преимущественно на русском и болгарском языках. Опыты систематического изложения истории болгарской церкви: М. Дринов, Исторически прегледъ на българска-та църква от сама-то начало и до днесъ (Вена 1869); Е. Голубинский Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской (Москва 1871 г.). Сюда нужно присоединить и русский перевод «Истории болгар» Иречка (Одесса 1878), где в общей системе болгарской истории последовательно указываются и церковно-исторические отношения болгарского народа; также новейший популярный очерк «Болгария и болгары» Н. Овсяного (Спб. 1900), а из более ранних Историю болгар и сербов А. Ф. Гильфердинга (Собр. соч. I, Спб. 1868). Из существующих в болгарской литературе кратких систем истории болгарской церкви можно назвать: Р. Каролев, Уроци по българска-та черковна история (Цариградъ 1873), выдержавшие потом несколько изданий; Ст. Станимиров, Учебникъ по история та на българска-та черкова (Пловдив 1894); И. И. К-ров, Кратка история па българска-та черкова (Средец 1895) и др. Монографические важнейшие исследования разных отделов истории болгарской церкви. Древний период (до турецкого ига) в русской литературе: М. Соколов, Из древней истории болгар (Спб. 1879); В. Васильевский Обновление болгарского патриаршества при царе Иоанне Асене (в «Журн. М. Н. Просв.» 1885, №№ 3–4); П. Сырку, К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. т. I, вып. II: Литургические труды патр. Евфимия Терновского (Спб. 1890) вып. I: Время и жизнь патр. Евфимия Терновского (Спб. 1899); К. Радченко Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием (Киев 1898), а также и др. статьи, указываемые в вышеприведенных монографиях и напечатанных в различных изданиях у нас и в Болгарии. Из появившихся книг, брошюр и журнальных статей на болгарском языке можно назвать: «Исторически исследования за охридската и Ипекската

архиепископии» (Цариград 1869)–перевод греч. брошюры: Τά κατὰ τὰς ἀρχιεπισκοπὰς Ἀχρίδων καὶ Πεκίου (Κ-πολίς 1869); «За Юствниановы права на Охридска архиепископия или за църковна независимост на охридско-българско священноначалие» (Цариград 1873); Хр. И. Попов (Капнилов), Евтимий, последень търновски и трапезицки патриарх (1375–1395) Пловдив 1901; а также статьи Златарского, Баласчева и др. в «Сборник за народни умотворения» и пр., «Периодическо Списание» и др. Обширнейшая литература по новейшей истории болгарской церкви, в частности, по истории греко-болгарской распри, на русском, болгарском, новогреческом и др. языках, не может быть исчислена здесь даже в главнейших ее произведениях. Не лишне только заметить, что общие обзоры греко-болгарской распри находятся в общих системах болгарской церковной и политической истории. Из отдельных сочинений и статей нужно назвать: Ж. Е. Троицкий. Церковная сторона болгарского вопроса (Спб. 1888 г.); Б. Теплов, Греко-болгарский церковный вопрос по неизданным источникам (Спб. 1889); статьи Е. Стоянова-Буркова Греко-болгарская распря в «Русском Вестнике» 1886 (январь-февраль), и в «Вестнике Европы» 1888 (август-сентябрь), а также и по-болгарски – в болг. журн. «Период. Списание», нач. с 16 кн. и далее; брош. Н. Петрова, Начало греко-болгарской распри и возрождения болгарской народности (из «Трудов киевской дух. Академии» 1886 г.); статья Л. Селецкого, Греко-болгарский церковный вопрос в нашей печати (в «Страннике» за 1888 г.) и мн. др. Для понимания сущности и характера развития греко-болгарской распри необходимо иметь в виду «Собрание отзывов и мнение митр. московского Филарета по делам православной церкви на Востоке» (Спб. 1886). Специально для характеристики внутреннего устройства болгарской экзархийской церкви может служить руководством брошюра И. Пальмова «Болгарская экзархийская церковь, первоначальное и современное ее устройство» (Спб. 1896), печатавшаяся в виде статей в «Христ. Чтении» за 1896, кн. 4 и 6.

И. П.

Боливия

Боливия – южно-американская республика, образовавшаяся из бывших испанских колониальных владений, имеет более 2 млн. жителей, почти исключительно римско-кат. вероисповедания. Во главе церкви стоит архиепископ Сукрский с тремя суффрагнами. Для воспитания священников существует 4 дух. семинарии, а для народного просвещения вообще 6 так наз. «университетов», 16 средних школ и до 280 школ – преимущественно миссионерских, заведываемых духовенством и особенно монашествующими. Туземное население, состоящее из индейцев, обязано своим обращением в христианство преимущественно иезуитам. Государственная церковь есть римско-католическая, прежде была очень богата, но в 1826 году государство отобрало у нее церковные имения на 30 млн. пезо, и доходы обращены на нужды благотворительности и народного просвещения.

Болингброк

Болингброк см. Деизм и деисты.

Болландисты

Болландисты – ученые иезуиты и др. римско-католические писатели, предпринявшие гигантский труд – собрать и издать описание житий и деяний всех святых христианской церкви под общим названием «Acta Sanctorum». Название свое это ученое общество получило от первого и главного работника этого издания, доктора Иоанна Болланда (род. 1596 г., ум. 1665 г.). По первоначальному плану издание должно было быть расположенным помесечно, почему и предполагалось всего в 12 томах; но когда приступили к работам, то оказалось, что материала, при содействии иезуитов, было собрано из всех стран тогдашнего христианского мира такое множество, что некоторые месяцы потребовали по несколько томов, а самое здание, где заседало это общество (в Антверпене), приняло вид целого обширного книгохранилища под названием «музея болландистов». Вначале работы пошли очень быстро, так что к 1773 году вышло уже 49 томов под следующим полным названием: «Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur. 1643 г.» и след. Но с уничтожением иезуитского ордена для ученых работ этого общества встретились такие препятствия, что обществу пришлось перебраться в Брюссель, с потерей многих ценных материалов и самого музея, занятого для военных надобностей. В Брюсселе, или собственно в аббатстве Зоденберге, были составлены 50 и 51 томы; позднейшее же издание в Венеции вышло в 53 томах; к концу XVIII ст. работы общества прекратились; но в 1837 г. под покровительством бельгийского правительства, ассигновавшего на это дело по 6,000 фр. ежегодно, общество вновь принялось за свои работы и выпустило еще несколько томов, закончив все издание в 65 том., с дополнением, Париж, 1875 г.

Заслуга общества болландистов состоит в том, что своими работами они оживили интерес к занятию историей, открыли множество неизвестных до их работ документов, наконец, установили несколько новых фактов и разрешили немало исторических сомнений. Хотя и строго подчиняясь авторитету

церкви, Б-ты, однако, в своих трудах руководились не тем, что *Roma locuta est* («говорит Рим»), а тем, что *facta loquuntur* («говорят факты»), и поэтому труды их (особенно старых – 17 и 18 века) отличаются большой точностью и добросовестностью (чего впрочем, нельзя сказать о новоболландистах, усердно прислушивающихся к голосу и желаниям Рима).

Н. М.

Болотов В. В.

Болотов Вас. Вас. – доктор церковной истории, знаменитый профессор С.-Петербургской дух. академии (род. 1 янв. 1854 г. † 5 апр. 1900 г.). Родом из Тверской епархии, сын дьячка, он рано лишился отца и получил воспитание под руководством своей бедной, но умной и глубоко религиозной матери. Уже в детстве он обнаруживал недюжинные дарования и серьезные не по летам склонности, с успехом прошел обычную школу духовного воспитания в Осташковском дух. училище и Тверской семинарии и в 1875 г. поступил в Спб. духовную академию на церковно-историческое отделение. С первых же дней пребывания в академии он занял в ней совершенно исключительное положение среди студенчества. Редкое сочетание могучего ума с феноменальной памятью (не ослабевшей у него и с годами), необычайный в его годы запас разнообразных научных сведений, превосходное знание древних и новых языков, всецело охватившее все существо его чистое научное увлечение, – все это ставило его вне всяких сравнений. Студента Б. в академии сразу все узнали, все составили о нем одно мнение. Семестровые его сочинения уже на первом курсе были таковы, что обратили на себя особенное внимание профессоров, а историческое отделение с этой уже поры стало следить за его научным развитием особым образом. Прошло лишь два с половиной года со времени поступления его в академию, как он, так сказать, избран был уже на профессорскую кафедру: 5 марта 1878 г. скоропостижно скончался проф. И. В. Чельцов, и совет академии решил не замещать освободившейся кафедры древней общей церковной истории до окончания курса студентом Б. Профессором-руководителем для Б. с этого времени, взамен Чельцова, стал И. Е. Троицкий, временно заместивший кафедру последнего. Спустя несколько месяцев по окончании курса (28 окт. 1879 г.), В. В. Болотов защитил уже свою магистерскую диссертацию: «Учение Оригена о Св. Троице». Многоопытный рецензент этой диссертации, проф. И. Е. Троицкий, спустя уже 15 лет после ее

защиты, официально назвал ее не магистерской, а докторской, по своим достоинствам, диссертацией. Характеризуя вообще ученые исследования Б., проф. И. Е. Троицкий в своем представлении его на ученую степень доктора церковной истории писал: «В этой первой ученой работе (т. е. магистерской диссертации) Б. сразу выяснились и установились все типические особенности его дарований и приемов. Все последующие его труды были лишь дальнейшим развитием и усовершенствованием тех и других. Но при этом обнаружилось и нечто новое, характеризующее истинных ученых по призванию. По мере того, как подвигались вперед его занятия в области избранной науки, Василий Васильевич постоянно расширял их ближайшим образом в интересах самой этой науки, а потом и в видах расширения своего научного горизонта вообще, параллельными работами в области других наук. Избыток сил искал себе простора, а научная добросовестность его не позволяла останавливаться на полдороге – довольствоваться научными результатами, добытыми другими, а подбивала его самому добиваться их путем изучения первоисточников и лучших методов научного исследования, чтобы занять совершенно самостоятельное и равноправное положение среди ученых нашего времени, пользующихся общею известностью и заслуженным авторитетом, в науке. Прекрасно владея древними языками – еврейским, греческим и латинским, открывшими ему доступ к первоисточникам истории и культуры не только этих народов, но и всего древнего и средневекового мира вообще, и обладая таким же знанием новых языков – немецкого, французского, английского, итальянского, Б. не удовлетворялся этим, и ввел в круг своего изучения целую группу восточных языков – арабского, армянского, коптского и др. и поставил это изучение, равно как и изучение новых языков, на общую филологическую почву и таким образом придал ему чисто научный характер. Отсюда в дальнейших работах Василия Васильевича дается все более места филологическим изысканиям, дающим неожиданно богатые результаты даже для разъяснения и решения специальных исторических и церковных вопросов». – «Под

каждой фразой Б. чувствуется широкая общеисторическая почва. Так кратко и в то же время так содержательно и точно характеризовать целые богословские направления с их иногда очень тонкими оттенками и так сжато и точно суммировать сущность и оттенки мнений отцов церкви... мог только ученый, чувствующий себя полным хозяином в своей области»... За совокупность своих сочинений Б. удостоен был советом академии степени доктора церковной истории, в области которой он своими критическими работами являлся едва ли не первым инициатором чисто ученой ее разработки и создал, можно сказать, целую школу, имеющую даровитых тружеников в лице его немалочисленных учеников.

Деятельность проф. Б. не ограничивалась одной академической работой, одним кабинетным специально-ученым трудом. К его эрудиции прибегали и его талантом пользовались, особенно в последнее десятилетие, и высшая церковная власть, и отчасти высшее светское правительство. Указом Св. Синода от 15 дек. 1892 г. он назначен был делопроизводителем в комиссию для предварительного выяснения условий и требований, какие могли бы быть положены в основу переговоров о соединении старокатоликов с православной русской церковью. Комиссия, назначенная Св. Синодом согласно воле императора Александра III и под председательством высокопр. финляндского архиеп. Антония, состоявшая из лиц, близко знавших старокатолическое движение в жизни и в истории, получила в лице проф. Б. такого делопроизводителя, который и все необходимые для нее исторические справки мог дать в полном изобилии, и в формулировке условий и требований соединения послужить делу всей силой и гибкостью своего несравненного языка. Затем он призван был высшей Церковной властью принять самое близкое участие в совершившемся 25 марта 1898 года присоединении к православной церкви сиро-халдейских несториан. Нужно было выяснить, на каких условиях и каким церковным чином должно совершиться каноническое воссоединение их с православной церковью, а также перевести на язык присоединяемых необходимые вероисповедные

формулы и пр. Перевод он исполнил так, что удивлялись сами сирохалдейцы. Вообще в этом необычном в наши времена присоединении к православной церкви остатка ереси давно минувших веков как нельзя больше пригодились и истинно-исторический глубоко-научный взгляд почившего на церковные канонические и жизненные отношения православной вселенской церкви V и последующих веков, и его редкое знание восточных языков. Этим последним знанием Б., почти одновременно с его участием в сиро-халдейском вопросе, воспользовалось и министерство иностранных дел, тщетно дотоле искавшее в России ученого, который мог бы перевести нужные ему абиссинские грамоты (за эту услугу министерство ходатайствовало о награждении почившего чином действ. стат. советника). Б., кроме коптского и эфиопского языков, знал и амхарский (новоабиссинский) язык. В последний год своей жизни Б. назначен был высшей церковной властью делегатом от духовного ведомства в особую, образовавшуюся при астрономическом обществе, комиссию по вопросу о согласовании старого стиля нашего календаря с новым, принятым Зап. Европой. Будучи преимущественным специалистом по вопросам хронологии вообще, он изучил интересовавший комиссией вопрос во всех его деталях, не только с церковно-канонической и научно-исторической, но и со всех других сторон. Вообще, русская, а с нею и вся православная церковь потеряла в Б. такого сына, к научной помощи которого с полным доверием всегда могла обратиться при решении трудных и важных церковных вопросов, требующих самого обильного света церковно-исторической науки.

В полном разгаре этой специально учёной и, вместе, общественной деятельности профессор Б. скончался – к великому огорчению академии, потерявшей в его лице лучшее свое украшение. Он умер от полного истощения своих физических сил вследствие страшно напряженного труда и унес с собою в могилу бесчисленные сокровища знаний, делавшие его поистине «ходячей библиотекой». Академия, оплакивая своего знаменитого профессора, нашла облегчение своему горю в Высочайшем соболезновании Государя Императора, которому,

как гласила специальная телеграмма, «благоугодно было выразить Спб. духовной академии свое соболезнование по поводу тяжелой утраты ею, понесенной со смертью профессора Василия Васильевича Болотова, ученые труды которого были известны Его Величеству». Это впервые в истории нашей богословской науки ученые труды скромного труженика науки дошли до слуха Царя и нашли себе торжественное одобрение.

Литературные труды Б., за исключением первоначальных его журнальных работ, носят на себе строгоученый характер, и по форме изложения доступны очень ограниченному кругу специалистов. Сам он любил говорить, что пишет «для несуществующих читателей». Зато для специалистов каждая его статья и даже заметка была истинным сокровищем, и хотя он написал немного, но «полное собрание его сочинений» было бы драгоценным вкладом не только в нашу русскую, но и всемирную церковно-историческую литературу.

Вот краткий перечень его главнейших трудов (кроме упомянутой выше диссертации), помещенных в академ. Журнале «Христ. Чтение»:

I. Из церковной истории Египта. Ревилью и его издания. 1) Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе. В примечаниях: церковно-исторические очерки и наброски. 1884, 11–12 (стр. 581–625); 1885, 1–2 (9–94). В отдельных оттисках: выпуск первый, 131 стр. 2) Житие блаженного Афу, епископа Пемджеского. 1886, 3–4 (стр. 334–377). 3) Архимандрит тавенниситов Виктор при дворе константинопольском с 431 г. 1692, 1–2 (стр. 63–80), 5–6 (335–361). Appendix: «Параволаны ли?» (орфографический вопрос), 1692, 7–8 (стр. 18–37). 4) День и год мученической кончины св. евангелиста Марка. 1893, 7–8 (стр. 122–174), 11–12 (405–434). В отдельных оттисках: выпуск четвертый, 259–434 стр.

II. Несколько страниц из церковной истории Эфиопии. 1) К вопросу о соединении абиссин с православной Церковью. (Речь, читанная на годовичном акте академии 16 февраля 1888 г.), 1888, 3–4 (стр. 450–469). 2) Богословские споры в эфиопской церкви, 1888, 7–8 (стр. 30–62), 11–12 (775–832).

III. Либерий, епископ римский, и сирмийские соборы. Четверть часа магистерского коллоквиума 8 октября 1890 года, дополненная и разъясненная (По поводу коллоквиума В. Н. Самуилова: «История арианства на латинском западе» 353–430 г.), 1691, 3–4 (стр. 304–315), 5–6 (434–459), 7–8 (61–78), 9–10 (266–282), 11–1 2 (386–394). Экскурс первый: Сардика или Сердика? (орфографический вопрос), 1–9 1, 5–6 (стр. 511–517). Экскурс второй: Реабилитация четырех документов 343 года, 1891, 7–8 (стр. 79–109).

IV. Михайлов день. Почему собор св. архистратига Михаила совершается 8 ноября? (эортологический этюд), 1892, 11–12 (стр. 593–644).

V. Следы древних месяцесловов поместных церквей, 1893, 1–2 (стр. 177–210). В отдельных оттисках: Appendix к этюду «Михайлов день», 59–94 стр.

VI. Из истории церкви сиро-персидской.

Глава I. Супурган. Значение этого имени, 1899, 1 (стр. 112).

Глава II. Список католиков селевкистисифонских, 1899, 4 (стр. 789–804), 5 (1004–1031), 6 (1182–1204).

Экскурс: Что знает о начале христианства в Персии история? 1900, 1 (стр. 65–99), 3 (428–439). Уже после смерти Б. напечатано окончание этой работы под заглавием, «Календарь персов» (1901, март и апр.).

VII. Валтасар и Дарий Мидянин. Опыт решения экзегетической проблемы. Спорный вопрос в вавилонской хронологии. Имя Астиаг. Хр. Чтение, 1896 9–10 (стр. 279–341).

См. «Венок на могилу в Бозе почившего проф. В. В. Болотова» Спб. 1900. Сочинение его товарища по семинарии М. В. Рубцова под заглавие: «В. В. Болотов», Тверь, 1900 (с двумя портретами). См. также статью его преемника по кафедре доц. А. И. Бриллиантова в апр. кн. «Христ. Чтен.» за 1901 г.

Болховитинов

Болховитинов Евгений, см. Евгений митрополит.

Бонавентура

Бонавентура, или Джiovанни ди-Фиденца – знаменитый средневековый деятель, «доктор серафимский» (род. в Тоскане, в 1221 г.; ум. в Лионе, 15 июля 1274 г.), вступил в орден францисканцев в 1243 г., изучал богословие и философию в Париже под руководством Александра Галеса и Иоанна Рошеля; был преемником последнего на францисканской кафедре богословия в университете 1253 г., и избран был генералом ордена в 1256 г. и кардинал-епископом Альбским в 1273 г. Его последним публичным актом была блестящая и чрезвычайно внушительная речь, произнесенная на соборе Лионском в мае 1274 г. в пользу унии между Восточной и Западной церквями. Он был канонизирован Сикстом IV в 1482 г., а город Лион признал его своим патроном. Сикст V в 1587 г. провозгласил его учителем церкви, именно 6-м по рангу среди западных учителей, рядом с Амвросием Мед., бл. Иеронимом, Августином, Григорием Вел. и Фомой Аквинатом. Еще раньше, чем сделаться генералом, Б. имел случай потрудиться для своего ордена. В большом споре между Сорбонной и нищенствующими орденами (1254–60), вызванном нападениями Сент-Амура на доминиканцев, он написал сочинение «О бедности Христа», в котором, хотя и с несколько софистической и натянутой аргументацией, изображает добровольную бедность, как элемент нравственного совершенства. Свои общие взгляды на монашескую жизнь он изложил в своих «Рассуждениях об уставе Франциска». В своей практической администрации, он был человек весьма добрый, но твердый. Как учитель и писатель, он занимает одно из выдающихся мест в истории средневекового богословия, не столько вследствие своей оригинальности, сколько вследствие широты своих воззрений, ясности своих доказательств и легкости стиля, в котором отобразились некоторые черты его чрезвычайно очаровательной личности. Его мистические и нравоучительные сочинения, как, напр., «О семи путях вечности», представляют собою почти подражание Гуго Сен-

Виктору. Более самостоятельны его диаклетические сочинения. Его *Breviloquium* (последнее издание Фрейбург, 1881 г.) считается одним из лучших изложений христианской догматики, какое только появлялось в течение средних веков. Ему же принадлежат несколько восторженных церковных гимнов, а также большая и малая Псалтирь в честь пресв. Богородицы.

Сочинения Бонавентуры были изданы по повелению Сикста V в 8 томах. Рим, 1558–96; затем было издание в 1884 и в последующие годы (новейш. изд. 1892 г. в Фрайбурге). Его жизнь излагается в *Acta Sanct.* июля 3, и во введении к изданиям. См. также A. Hollenberg, *Studien zu Bonaventura*, Berlin, 1862; Margerie, *Essai sur la philosophie de St. Bonaventure*, Paris, 1855.

Бонифаций, имя девяти пап

Бонифаций – имя девяти пап.

Бонифаций I (28 декабря 418 – 4 сентября 422). После смерти римского епископа Зосима на кафедру был избран архидиакон Евлалий, но недовольная партия составила новый собор, на котором большинством духовенства был избран пресвитер Бонифаций. Городской префект Симмах, однако, стал на сторону Евлалия, который и был утвержден в сане импер. Гонорием, а Бонифаций должен был оставить Рим. Вскоре, однако, Гонорий усомнился в правильности избрания Евлалия, предоставил решение дела собору, и запретил обоим соперникам в это время вступать в город Рим. Когда Евлалий не исполнил этого приказания, то император разгневался на это до такой степени, что изгнал его силою, и признал Бонифация, не дожидаясь решения собора. Эти события послужили поводом к установлению особого правила действия в случае двойственного выбора: по представлению папы Гонорий постановил, что в будущем в подобных случаях никто из избранных не смеет войти на кафедру Петра, а римское духовенство должно произвести новое избрание. В течение своего 4-летн. папствования Б. вел тягостный спор с патриархом Константинопольским, из-за главенства над Иллирией, над которой, благодаря влиянию Гонория на импер. Феодосия, был признан авторитет римской кафедры. (см. жизнь Б. I у Муратория в *Rer. Ital. Script III*, p. 116).

Бонифаций II (22 сент. 530 – окт. 532), родом гот, добился избрания с помощью подкупа, что побудило римский сенат издать декрет, в силу которого никакое избрание на кафедру св. Петра не может считаться законным, если будет доказано, что избранное лицо действовало на голосователей разными обещаниями. Б. II принудил римское духовенство предоставить ему право избрания себе преемника, и он таковым назначил Вигилия; но так как эта привилегия влекла за собою нарушение королевских прав, то король Аталарих принудил Б. отменить свое назначение, сжечь документ, на котором оно было

основано, и признать себя виновным в измене (см. Жизнь Б. II у Муратория III, 127).

Бонифаций III (19 февр. 607 – 12 нояб. 607); будучи еще в сане диакона, он состоял «апокрисиарием» при Константинопольском дворе, и Григорий Великий (который называл себя «рабом рабов Божиих») посылал его в июле 603 г. к Константинопольскому патриарху Иоанну Постнику с предложением отказаться от титула вселенского епископа (episcopus universalis). Благодаря своей дружбе с ничтожным и порочным Фокой, равно, как и своему сильному влиянию на него, он добился того, что последний, в 607 г., действительно согласился перенести этот титул с патриарха на папу (см. Жизнь Б. III у Муратория III, 135).

Бонифаций IV (15 сент. 608 – 25 мая 615) продолжал союз, заключенный его предшественником с Фокой, и получил от него поручение преобразовать Пантеон, построенный Агриппой в Риме и посвященный Цибеле и всем олимпийским богам, в христианскую церковь – Sancta Maria Rotunda. После низвержения Фоки Ираклием, он поддерживал дружественные отношения также и с последним, несмотря на его монофизитские тенденции. Его жизнь изложена у Муратория III, 135.

Бонифаций V (24 дек. 618 – 25 окт. 625) сделал Кентерберии метрополией Англии (см. Жизнь его у Муратория III, 135; Беда, Ц. И. II, 7, 8, 10, 11).

Бонифаций VI (896) был возведен на папский престол чернью после смерти Формоза (хотя Иоанн VIII вследствие его порочной жизни лишил его церковного сана), но и сам умер чрез пятнадцать дней после него.

Бонифаций VII (974–85) начал свое правление тем, что задавил Бенедикта VI в замке св. Ангела, но сам вскоре бежал, захватив папскую казну, в Константинополь, где и жил в течение девяти лет. После смерти Оттона II, он возвратился в Рим, и в том же замке отравил Иоанна XIV, но и сам был убит на улицах Рима, через 11 месяцев после этого. Это было одно из тех «ужасных чудовищ», которые служат камнем преткновения для сторонников догмата папской непогрешимости. Раздраженная

его неистовствами и пороками, чернь ругалась над его трупом и волочила по улицам, нанося всевозможные оскорбления.

Бонифаций VIII (24 дек. 1294 – 11 окт. 1303) был одним из крайних представителей папского самовластия, имел самое высокое понятие о папской власти, якобы установленной Самим Богом для того, чтобы произносить приговоры над царями и царствами, подвергать испытанию лиц, избравшихся на царство, и отвергать их, если они окажутся непригодными, и проч. Эти крайние идеи он старался осуществить и в действительности, что повело его к бесконечным столкновениям со всеми государями христианского мира. В Германии его политика имела большой успех. С Адольфом Нассауским и Альфредом Габсбургским он обращался как с простыми вассалами; но Эрик VIII Датский не обращал внимания на его требования; Венцель II Богемский действовал открыто вопреки им; а Эдуард I Английский представил их на рассмотрение парламента, который встретил их с резким протестом. Но только в споре с Филиппом IV Красивым французским этот вопрос о мирском главенстве папы нашел себе окончательное решение. Отношения между Б. VIII и Филиппом IV первоначально были весьма дружественные. Первый случай разлада однако произошел уже в 1295 г., когда французское духовенство жаловалось на налоги, которым подверг его Филипп IV, и папа обратился к королю с буллой *Clericis laicos* от 25 февр. 1296 г. Король ответил на эту буллу полным запрещением вывоза золота и серебра, чеканенного или нечеканенного, из Франции; эта мера оказалась сильной, и папа, почувствовав недостаток в своей сокровищнице, подчинился, и пытался смягчающим образом объяснить наиболее резкие оскорбительные выражения в своей булле. После этого отношения между ними сделались опять дружественными. Но во время великого юбилея 1300 г. опять произошел разлад. Папа сначала вышел к народу в папском одеянии, с тиарой, а на другой день – в императорской мантии, с короной; в том же самом году Пьер Дюбуа, королевский адвокат Франции, издал свои *Summaria brevis* в которых подверг исследованию вопрос о том, как можно бы Константинополь, Испанию и Италию подчинить французскому

скипетру. С обеих сторон были стремления к основанию всемирной монархии, и столкновение было неизбежно. Поводом к нему послужило появление Бернарда Сессета, епископа Памьерского, при французском дворе (1301 г.) в качестве папского легата, который побуждал короля предпринять крестовый поход. Король заключил этого епископа в тюрьму. Папа приказал немедленно освободить епископа, и созвал епископов, аббатов и ученых Франции в Рим на собор. Король освободил епископа, но запретил французскому духовенству отправляться в Рим. Некоторые, тем не менее, отправились, и результатом этого собора (открывшегося 30 окт. 1302 г.) была булла *Unam sanctam*, в которой с небывалой дотоле решительностью излагалось учение о двух мечях, вверенных папе. Спор разгорелся и получил такой оборот, что приобрел мировую важность. Папа, имевший в это время свою резиденцию в Ананьи, порешил произнести анафему на Филиппа IV в церкви города, 8 сентября 1303 г. Узнав об этом, Вильгельм Ногарет тулузский, вице-канцлер Филиппа IV, заручившись содействием некоторых членов семейства Колонны, изгнанных Б. VIII, и нескольких баронов Кампаньи, подкупленных золотом Филиппа IV, накануне пробрался в спальню папы, и арестовал его. Вскоре, однако, он был освобожден гражданами, но возвратился в Рим с надорванным сердцем, и вскоре умер. По его повелению была издана *Liber Textus* (см. статью Каноническое право). Литература о Б. VIII огромна и подробно указана в Энциклопедии Герцога (III, 2913).

Бонифаций IX (2 нояб. 1389 – 1 окт. 1404), низкая и алчная личность, проведшая свое папствование в бесполезных интригах против пап Авиньона. См. у Муратория III, 830.

Бонифаций

Бонифаций Винфрид, «апостол Германии» (род. в Киртоне, близ Эксете́ра, в Англии, между 680 и 683 г.; ум. близ Доккума, во Фрисландии, 754 или 755 г.); саксонец по происхождению; получил воспитание в монастырях Адесканкастрском и Нуцсельском, и уже пользовался славой ученого и благочестивого человека, когда, в 716 г., оставил свою родную страну, и присоединился к миссионеру Виллиброрду, подвизавшемуся во Фрисландии. Политические обстоятельства однако сделали миссионерский труд невозможным в этой области в то время, и Бонифаций возвратился в Англию. Но в 718 г. он опять отправился на континент. На этот раз он отправился во Францию, и оттуда в Рим, и, с папского соизволения, возвратился, в 719 г., в Германию. Его первые опыты, в качестве миссионера, в Баварии и во франкских владениях были неудачны, и он еще раз присоединился к Виллиброрду во Фрисландии. После смерти последнего, Б. возвратился в Германию (722) и в области между Ланом и Заалем ему удалось окончательно утвердиться и образовать базис для своей деятельности. С этого времени до смерти он с большим успехом трудился в Гессе в Баварии, а после смерти Карла Мартела – также во Франкской монархии. В 723 г. он сделан был епископом, в 732 г. – архиепископом. Его последним трудом было путешествие во Фрисландию, где, после смерти Виллиброрда, обнаружилась языческая реакция, и там он был убит, во время совершения конфирмации, фанатическими приверженцами язычества. Его труд состоял, однако, не столько в проповедании христианства, сколько в распространении папизма, который в его глазах был тождествен с правильно устроенным христианством и который несомненно не лишен был значения для того века. По большей части, он трудился в странах, которые уже были обращены в христианство ирландско-шотландскими миссионерами, и результатом его труда было просто установление римской иерархии. Он основывал епископии и поставлял епископами таких лиц,

которые выражали готовность управлять своими диоцезами в подчинении папе. Обращая язычников в христианство, он, в то же время, старался силой или кознями изгонять независимых христианских миссионеров и заменять их римскими священниками, и этим достиг того, что ко времени его смерти часть Германии, принявшая христианство, была уже прочно связана с римской кафедрой.

Сочинения Бонифация, проповеди, письма, и проч., изданы в Лондоне, 1844 в 2 томах. Жизнь его написана Виллибальдом (Pertz, Monum. II, 33); Мюллером, Амстердам, 1869; Вернером, Лейпциг, 1875. См. также G. Pfahler, St. Bonifacius, Regensb., 1880; O. Fischer, Bonifatius, Leipzig, 1881.

Бонн

Бонн – старинный германский город на Рейне, известный еще римлянам; в нем рано распространилось христианство и уже в III веке были мученики и мученицы за веру. Теперь – университетский город, получивший общеевропейскую известность особенно в связи с старокатолическим движением. В связи с последним стоят известные боннские конференции.

Боннские конференции

Боннские конференции. В истории старокатолического движения Б. Конференции [первая 2 (14) – 4 (16) сентября 1874 года, вторая – 29 июля (10 августа) – 4 (16) августа 1875 года], являются несомненно одним из самых важных моментов. Важность этих конференций обусловливается тем обстоятельством, что на них, так сказать, был намечен путь для дальнейшего внутреннего развития старокатолицизма, как религиозного движения. Во-первых, старокатолицизм на указанных конференциях заявил самым решительным образом свое антипапистическое направление: он отверг большинство заблуждений, полученных им в наследие от римско-католической церкви, как то – догматы: о главенстве и непогрешимости римского епископа, о непорочном зачатии Девы Марии, учение о добрых делах, как заслугах человека пред Богом, учение о чистилище и других частных пунктах, входящих в систему индульгенций, учение о том, что девтероканонические книги не имеют одинаковой важности с книгами каноническими и проч. Во-вторых, старокатолицизм на упомянутых конференциях проявил и свое антипротестантское направление: он отверг большинство протестантских заблуждений, как, напр., учение об оправдании одной верой без добрых дел, учение о Св. Писании, как единственном источнике христианского ведения, учение о церкви, как невидимом обществе святых и проч.

Из вопросов обрядово-канонического свойства старокатолики на Боннских конференциях признали более правильным – в таинстве крещения совершение его чрез погружение, в таинстве миропомазания совершение его не только епископом, но и священником, в таинстве причащения преподание его всем верующим под обоими видами, в таинстве елеосвящения совершение его не только над умирающими, но и над больными вообще и проч. Все эти вероисповедные пункты старокатолицизма были впоследствии утверждены общим

голосом представителен этого движения, выраженным на их синодах, и вошли в их катехизические и богослужебные книги.

Этим, таким образом, утверждено было отличие старокатолицизма, как религиозного движения, и от римского католицизма, и от протестантства, и намечен был путь для его сближения с православием. К сожалению, высказавшись ясно и определенно по указанным вероисповедным пунктам, старокатолики на Боннских конференциях менее устойчивости обнаруживали при утверждении других пунктов вероисповедной системы, каковая неустойчивость отразилась и на дальнейшем внутреннем развитии старокатолицизма. Прежде всего упомянутые конференции не утвердили вполне точного и определенного учения об исхождении св. Духа. Правда, на второй Боннской конференции старокатолики признали следующее положение, по-видимому утверждающее близость их к православию по данному вопросу. «Касательно исхождения св. Духа нет никакого другого догмата, кроме положения в Никео-Цареградском символе: τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύομενον. В западной церкви по императорскому повелению незаконно была сделана прибавка filioque (ἐκ τοῦ Υἱοῦ). Незаконность этой вставки мы теперь признали и, вместе с тем, вставка, как догмат, устранена». Это определение второй Боннской конференции, при всей его решительности, затрагивало однако же лишь формальную сторону рассматриваемого вопроса и потому влекло за собой лишь удаление из Никео-Цареградского символа частицы filioque, не касаясь стороны материальной, т. е., решения вопроса о том, правильно или неправильно самое учение об исхождении св. Духа и от Сына. Что же касается этой последней, т. е., материальной стороны, то она на Боннских конференциях была выражена в следующих шести положениях, заимствованных из творений св. Иоанна Дамаскина: что во-1-х, «св. Дух исходит от Отца, как начала, причины, источника Божества», что, во-2-х, «св. Дух не исходит от Сына, потому что в Божестве есть только одно начало, одна причина, которою производится все, что есть в Божестве», что, в-3-х, «св. Дух исходит из Отца через Сына», что, в-4-х, «св. Дух есть образ Сына – образа Отца, исходящий

от Отца и почивающий в Сыне, как Его проявительная сила», что, в-5-х, «св. Дух есть ипостасное произведение из Отца, принадлежащее Сыну, но не из Сына, потому что Он есть Дух уст Божества, извещающий Слово», что, в-6-х, «св. Дух образует посредство между Отцом и Сыном, и чрез Сына соединяется со Отцом»...

Эти тезисы, утверждая истину православного учения о едином начале в Божеских ипостасях, не исключают, однако же, совершенно участия Сына Божия в акте исхождения св. Духа, но допускают это участие, по крайней мере, в смысле некоторого посредства. Позднейшая история старокатолицизма действительно ясно показала то, что старокатолицизм не в силах отрешиться от этих остатков филиоквистического представления об исхождении св. Духа. Известно, что по самое последнее время старокатолические ученые отстаивают за собой право – придерживаться мысли об участии Сына Божия в акте исхождения св. Духа, если не в смысле причины, то в смысле некоторого посредства.

Другим вероисповедным пунктом, не ясно выраженным на Боннских конференциях и потому послужившим камнем преткновения для соединения старокатоликов с православной церковью, является учение о таинстве евхаристии. На первой Б. конференции учение по данному вопросу выражено было в следующих словах: «совершение евхаристии в церкви не есть непрестанное повторение или возобновление примирительной жертвы, однажды навсегда принесенной Христом на кресте; но жертвенный характер евхаристии состоит в том, что она есть непрестанное воспоминание оной и совершающееся на земле изображение и присутствие на ней того одного приношения Христа за спасение искупленного человечества, которое непрестанно совершается на небе Христом, ныне предстоящим за нас пред лицом Божиим». Определение это, отрицая лютеранскую мысль о соприсутствии тела и крови Христовых в евхаристических дарах, не утверждает, однако же, явно и определенно и православного учения по данному вопросу, в частности учения о пресуществлении евхаристических хлеба и вина в тело и кровь Христовы, потому что слова: «Евхаристия...

есть совершающееся на земле изображение и присутствие на ней единого приношения Христа»... вполне определенно не выражают идеи пресуществления. Как и в вопросе о *filioque*, эта неустойчивость Боннских определений касательно евхаристии отразилась на позднейшем старокатолическом учении по данному вопросу. Известно, что до самого последнего времени старокатолики колеблются признать учение о пресуществлении за учение древневселенское и потому до сих пор не вносят термина *transsubstantiatio* в свои катехизисы. Неустойчивость и неопределенность старокатолицизма в двух указанных пунктах в учении о *filioque* и об евхаристии и служат главнейшим препятствием признанию его вполне православным движением.

Имея значение исходного момента в системе старокатолического учения, Боннские конференции имеют в истории старокатолического движения весьма существенное значение и в другом отношении: на них в первый раз с наибольшей решительностью поставлен был вопрос о соединении церквей. В отличие от других, ранее бывших, попыток на западе старокатолицизм при этом избрал новую, вполне согласующуюся с основными принципами православия, почву для этого соединения – учение древне-нераздельной церкви. К сожалению, на Боннских же конференциях обнаружилось, что старокатолицизм, избрав указанную почву для воссоединения церквей, в действительности не удержался на ней. Уже то одно обстоятельство, что старокатолики на упомянутых конференциях при решении вопроса о соединении церквей допустили к участию не только англикан, но и лютеран, ясно указывало на то, что избранная ими почва для соединения церквей должна была получить скорее номинальное, чем реальное значение. Нельзя же на самом деле допустить, чтобы не только англикане, но и даже лютеране, при их отрицательном отношении к голосу вселенской церкви, могли придавать какое-либо серьезное значение учению этой церкви в частности при решении вопроса о соединении церквей. Сами старокатолики впоследствии должны были отказаться и отказались от осуществления несбыточного проекта соединения лютеран с своим обществом на почве учения вселенской церкви. Зато на

тех же Боннских конференциях положено было прочное основание для теснейшего взаимоотношения старокатоликов с англиканской церковью. Первым решительным шагом к этому взаимоотношению послужило признание со стороны старокатоликов действительности англиканских посвящений. Известно, что все попытки англикан вступить в тесное единение с римско-католической и православной церквями главным образом не удавались и не удаются потому, что та и другая церкви не признавали и не признают действительности англиканской иерархии. Старокатолики на Боннских конференциях встали в иные отношения к англиканам. Сам представитель старокатолицизма на указ. конференциях проф. Деллингер в обширных речах доказывал положение, что действительность англиканских посвящений несомненна прежде всего с исторической стороны, так как родоначальники настоящей англиканской иерархии – Паркер и Барло получили якобы свою хиротонию от действительных епископов и притом каноническим образом. Все исторические свидетельства, говорящие против этой действительности, по взгляду Деллингера, являются простыми сказками. Несомненна далее действительность англиканских посвящений, по мнению Деллингера, и с догматической стороны, так как якобы англиканство признает священство таинством, хотя и низшим по сравнению с крещением и евхаристией.

Этим признанием действительности англиканских посвящений было положено основание к актам Interkommunion'a представителей старокатолического движения с иерархами англиканской церкви. Уже на первой Боннской конференции представитель англиканской церкви епископ винчестерский заявил, что «со стороны англиканской церкви не существует сомнения относительно общения (zur Interkommunion) с старокатоликами. Старокатолики могли бы беспрепятственно быть допускаемы до причастия английскими духовными лицами»... То же самое высказал и представитель американской церкви на упомянутой конференции епископ Керфут Питтсбургский. Спустя несколько лет после Боннских конференций, эти желания взаимообщения между

представителями старокатолицизма и англиканства нашли для себя осуществление. 10 августа 1879-го года в Берне шотландский епископ Генри Коттерилль, епископ немецких старокатоликов Иосиф Губерт Рейнкенс, старокатолический епископ Швейцарии Эдуард Герцог и представитель французской старокатолической общины Гиацинф Луазон вступили в interkommunion. В следующем 1880 году епископ Герцог принял приглашение от американских епископов посетить англо-американскую церковь; во время этого посещения, как впоследствии заявил сам старокатолический епископ, он вступил в «фактическое единение» с представителями упомянутой церкви. Такого рода факты тесных взаимных отношений между старокатоликами и англиканами не вышли из практики и в последующее время: они повторились в 1881, 1889 годах и даже были санкционированы синодальными постановлениями старокатолического общества. Само собою понятно, эти факты Interkommunion'a старокатоликов с членами англиканской церкви представляют из себя грубое нарушение тех самых принципов, которые были положены представителями нового движения в основу единения церквей, потому что interkommunion есть высший акт вероисповедного единства и потому допустим лишь при полном вероисповедном единстве между различными христианскими церквями и обществами. Положив, следовательно, основание для правильного решения вопроса о соединении церквей, Б. конференции сами же допустили первое существенное нарушение этого решения. Этим и объясняются неудавшиеся до сих пор старокатолицизму попытки воссоединить на почве учения древне-нераздельной церкви различные христианские церкви и общества.

В общем программа, намеченная Б. конференциями, таким образом, еще далека до полного осуществления. Но и по тем результатам, которые достигнуты этими конференциями, их с несомненностью можно считать поворотным пунктом и важнейшим моментом в истории старокатолического движения.

Влад. Керенский

Бора

Бора Екатерина – жена Лютера (род. в Биттерфельде, в графстве Мейссенском, 29 января 1499; ум. в Торгау, 20 декабря 1552). Она была монахиней в монастыре Нимцше, близ Гримма, но, познакомившись с Лютером, бежала из монастыря вместе с восемью другими монахинями (4 апреля 1523), и отправилась в Виттенберг. 13 июня 1525 она вышла замуж за Лютера, и имела шесть человек детей. Лютер сначала предлагал ее своему другу Амсдорфу; но она отказалась, так как ее виды шли дальше. Тогда сам Лютер женился на ней, по его словам, по трем основаниям, – чтобы угодить своему отцу, досадить папе и взбесить дьявола. В лице бывшей монахини, он приобрел хорошую жену, и написал много замечательных писем к ней и детям. После смерти Лютера (1546), она продолжала жить в Виттенберге, где часто подвергалась неприятностям, но пользовалась некоторым пособием от датского короля Христиана III.

См. F. G. Hofmann, Katharina von Bora, Лейпциг, 1845, и во многих жизнеописаниях Лютера. Эта женитьба Лютера вызвала много всякого рода пасквилей на него, см. особенно сочинение Eusebius Engelhard, Люцифер Виттенбергский, или Зарница Виттенбергская, Landsberg, 1747–49, в 2 том.

Борджиа

Борджиа – знатный испанский род, который, переселившись в Италию, получил там огромное влияние при папском дворе, сам дал из себя нескольких пап и прославился вопиющими гнусностями. Из членов этого дома особенно известны:

1) *Альфонс* – впоследствии папа Калликст III (ум. 1455);

2) *Родриго* – впоследствии папа Александр VI – этот покровитель турок, непотист, раздаватель Нового света «по чистому великодушию и апостольскому всевластию», изобретатель цензуры книг, деспот, распутник, предатель, человекоубийца и отравитель, сам окончивший, наконец, свою постыдную жизнь от яда, приготовленного было им или его сыном для других. Еще будучи кардиналом, он имел от одной своей наложницы пятерых детей, из которых

3) *Цезарь* в злобе и распутстве превзошел даже своего отца. Состоя еще в кардинальском сане (который он после сложил с себя), он был убийцей своего брата Джiovанни, хотя, впрочем, послужил образцом «Государя» в известном сочинении, состоявшего у него на службе, Маккиавелли. Его сестра

4) *Лукреция*, прекрасная покровительница наук и искусств, несколько раз бывшая замужем, вела очень постыдную жизнь, и ее обвиняли даже в кровосмешении с отцом и братьями Цезарем – Джiovанни (хотя многие защищали ее против этого обвинения, напр., англичанин Джильберт и Грегоровиус в своем двухтомном сочинении о ней 1874 г.).

5) *Франциск* (род. 1510 г., в 1551 основал Collegium Romanum, 1564 г. генерал иезуитского ордена) – в противоположность прежним членам своего рода строгий аскет, много поработавший для распространения своего ордена. Ему приписывается изречение об иезуитах: «Как агнцы вошли мы, как волки завладели всем, как псы будут гнать нас, как орлы возвратимся мы», – яркая характеристика, вполне оправдываемая историей ордена. Он умер в 1572 г. и

канонизован в 1671 г. См. превосходное жизнеописание Франциска Борджиа par P. Suau (в коллекции „Les saints“ издания парижского книгопродавца Lecoivre'a).

Борис, князь Болгарский

Борис, благоверный князь Болгарский, получивший при крещении христианское имя Михаил, жил и царствовал в Болгарии в IX веке, а скончался в начале X столетия в 907 году. По одним источникам он сын Пресьяма, а по другим – сын Звиницы, след., внук болгарск. князя Мортигона или Омортага, вступил на болгарский престол около 852 года, будучи еще язычником, как и все предки его на княжеском престоле. Но уже ранее вступления его на престол, еще при Круме (в начале IX в.), христианство распространялось в Болгарии пленными христианами из Византии (см. Болгария), так что сам Борис имел пред своими глазами христиан, из которых напр. один пленный греческий монах Феодор Куфара и потом сестра Бориса, возвратившаяся из греческого плена, непосредственно влияли на него в смысле расположения его к христианству. Видя на опыте культурное превосходство христианских народов над языческими и вступив в военные действия с греками по случаю голода в своей стране, Борис при заключении мира с греками крестился в 864 или 865 г. Крестил его на месте мирных переговоров с греками архиерей, присланный из Константинополя. Вслед за князем крестились и его подданные, а возмущившиеся против перехода князя в христианство бояре-язычники были наказаны, и вера Христова мало-помалу стала утверждаться по всей стране. Патриарх Фотий вскоре написал кн. Борису обширное послание, в котором изложил ему правила жизни всякого христианина и в особенности правителя страны – государя. Но Борис, несмотря на заботливое отношение к нему патр. Фотия, не получая из Константинополя требуемой иерархии, обратился в 866 году в Рим, думая оттуда получить архиепископа патриарха. Но более чем трехлетние сношения с Римом и напрасные обещания удовлетворить его иерархическую нужду заставили его перенести свой церковный вопрос на Константинопольский собор 869–870 г., где он был разрешен в смысле подчинения Болгарии в церковном отношении юрисдикции восточной церкви. В Болгарию был

прислан полусамостоятельный архиепископ Иосиф и учреждено было несколько епископий. Так, Борис возвратил Болгарию в лоно восточной церкви и затем стал заботиться об организации своей болгарской церкви. Борис, сделавшись христианином, изменил свой прежний образ жизни и даже направление своей прежней воинственной политики. В язычестве воинственный, воевавший против Византии, против франков, сербов и хорватов, он, по принятии христианства, становится более миролюбивым и внимание свое обращает на внутреннее благоустройство своей страны и просвещение народа. В его княжение прибыли в Болгарию изгнанные из Моравии (ок. 886 г.) ученики св. первоучителей славянских Мефодия и Кирилла (Климент, Наум, Ангеларий и др.) и нашли у Бориса радушный прием и широкое поприще для распространения своей благодатной миссионерской деятельности в его владениях. Сам Борис, «приняв их с почестию, подобающе людям, всякого уважения и почитания достойным», «расспрашивал об их приключениях», а выслушавши их, «усердно благодарил Бога, пославшего таковых служителей своих, как благодетелей Болгарии, даровавшего учителей и насадителей веры, людей, не каких-нибудь обыкновенных, но исповедников и мучеников». «Давши им священнические одежды и оказавши всяческую почесть, приказал определить им жилища, назначенные для первых его друзей. и предоставил им во всем изобилии пользоваться всем необходимым.., а им самим овладело сильное желание каждый день беседовать с ними, узнавать от них древние повествования и жития святых, и устами их перечитывать то, что находится в писаниях». Да и вообще, «житие св. Климента», откуда заимствуются вышеуказанные сведения об отношениях Бориса к прибывшим в Болгарию ученикам св. Мефодия и Кирилла, сообщает и другие данные, свидетельствующие о христианской жизни и деятельности кн. Бориса. Пробыв на княжении до 888 года, Борис, ища уединения, ушел в монастырь, но правивший четыре года Болгарией старший его сын Владимир заставил его на время покинуть монастырь; около 892 г. поставлен был князем Болгарии младший его сын славный Симеон. А сам Борис

возвратился опять в монастырское уединение, где и скончался 2 мая 907 года, причисленный болгарской церковью к лику святых. Изображение его на золотом фоне находится в рукописи XIII в. Московской синодальной библиотеки (*Горский и Невоструев*, Описание рукописей Моск. синод. библ. I. 2, 409).

И. П.

Борис и Глеб

Борис И Глеб – нареченные во св. крещении *Роман и Давид*, св. мученики-страстотерпцы, князья российские, по времени – первые в сонме святых русской церкви. – Иаков черноризец в «Сказании о страстотерпцах св. муч. Бор. и Гл.» и преп. Нестор в «Чтении об их житии и погублении» – писатели XI–XII в. – представили в лице этих *первых* рус. св. мучеников *некоторые* возвышенно-идеальные черты «князя-христианина» в его «семейственности» и «государственности», как бы решительный противовес царившему еще тогда языческому строю жизни, с постоянными княжескими междоусобиями и раздорами, и подробно рассказали об их мученической смерти от руки родного брата Святополка, заклеяменного в народной памяти, под влиянием их же рассказов, позорным прозвищем «окаянного». – Бор. и Гл. в числе двенадцати сыновей великого кн. Владимира св., рожденных от разных жен, были самыми младшими и происходили от матери «болгарини» (Иак. черн.) или, по некоторым известиям, от «царевны Анны», двоюродной сестры греч. императоров Василия и Константина (Иоакимовская и Тверская летоп.) и, таким образом, если допустить последнее – родились уже по принятии Владимиром христианства и от матери христианки. Среди других сыновей Владимира, из которых каждому он дал для управления по определенному княжескому уделу, Борис и Глеб, по словам Нестора, «сияли, как две светлые звезды» во мраке – своими прекрасными качествами, служили истинным утешением и усладой его старости, подобно Иосифу и Вениамину для Иакова, и потому Владимир и любил их предпочтительно пред другими. С раннего детства неразрывная братская любовь соединяла их. Так, когда Бор. и Гл. оба были еще в детском возрасте – «*единаче детска беста*» (Нест.), – но Борис был все-таки значительно старше летами, а Глеб еще «*вельми детеск*», они, тем не менее, постоянно проводили время вместе – в чтении, молитве и в делах милосердия. Борис был уже научен грамоте и читал книги – «жития и мучения святых»,

молясь и проливая слезы при этом чтении, – Глеб же, не умеющий читать, «сидел подле него и слушал», постоянно, день и ночь был вместе с ним. Отец их премного был «милостив» ко всем нуждающимся, сирым, болящим, повелевая развозить по городу нужное и потребное для всех таковых: так и сии св. Бор. и Гл., *«видяща блаженная отца тако творяща, утверждася на милостыню»*, подавая нищим, помогая вдовицам и сиротам. Отцу нравилось такое поведение их, потому что в этом он «видел на них благословение Божие». Самые имена, полученные ими при крещении (Роман и Давид), по словам преп. Нестора, служили предуказанием того конечного страдальческого подвига, который, по благословию и соизволению Божию, долженствовал увенчать их жизнь и прославить в потомстве, так как в житии св. муч. Романа и в борьбе Давида с Голиафом он усматривает черты, сходные с тем, что случилось и с ними, и этим очевидно хочет показать, что на них «во всем почивало благословение Божие».

Вступив в зрелый возраст, Борис, исполняя желание и волю отца, женился: *«се же блаженный, говорит преп. Нестор, сотвори не похоти ради телесные, – нет, не буди тако; но закона ради цесарского и послушания ради отца»*. Вслед за этим, Борис получил свой удел – Ростов (по Иакову черн., у Нестора не называется, какой именно удел), Глеб же остался при отце, который не хотел с ним расстаться, но затем, когда узнал, что Святополк злоумышляет против них, намереваясь погубить всех своих братьев, чтобы *«всю страну покорити и владети единому»*, – Владимир призвал к себе и Бориса, *«блюдый, да некако пролиет (Святополк) кровь праведного»*. Борис и Глеб, таким образом, остались жить при отце, по-прежнему пребывая *«в поучении Божиих словес»* и милостыню творя нищим, убогим и вдовым. Так рассказывает преп. Нестор. По Иакову чернор. оба – Борис и Глеб получили от отца уделы, Борис – Ростов, Глеб же – Муром, и уехали в эти города; но возможно, что Глеб, хотя и получил свой удел, все-таки оставался при отце, особенно после того, как распространился слух о коварных замыслах Святополка, что, может быть, заставило вызвать назад и Бориса, или же Борис, узнав об этих

замыслах, сам, без особого зова, прибыл к отцу из Ростова, о чем и говорится у Иакова черноризца. Владимир был уже стар и впал в болезнь, между тем, на Русь совершили набег печенеги: Владимир выслал против них Бориса с большим воинством и вскоре умер (в 1015 году). Святополк воссел на великокняжеском престоле в Киеве и немедленно принялся за выполнение своих преступных замыслов относительно братьев и прежде других – относительно св. Бориса и Глеба. Он был женат на дочери польского короля, католика Болеслава, сам принял католичество, и возможно, что в своих планах единовластительства в русской земле находил поддержку как со стороны тестя, так и в содействии и подстрекательстве римско-католического духовенства, питавшего надежды на распространение чрез него латинства на Руси, как этого добивались римо-католики со времени принятия русскими христианства. Во всяком случае, Святополк задумал погубить братьев и, заняв княжеский престол в Киеве, подговорил и послал убийц к Борису, который в это время возвращался из похода против печенегов и остановился на реке Альте, под Переяславлем: здесь нашли его убийцы. Борис уже знал о смерти отца и горько сетовал, что он умер и похоронен без него, получил он также известие и о том, что Святополк вступил на Киевский престол. Дружина, бывшая с Борисом, советовала ему поспешить в Киев и самому воссесть на «отчий стол», потому что «его все желали» – за него было войско, его желали Киевляне. Борис, как истинный христианин, охраняя святость братских отношений и прав старшинства, отверг предложение: «не могу поднять руки на старшего брата, – сказал он, – старший брат будет мне вместо отца». Тогда дружинники покинули его – разошлись. По Нестору, Борис сам распустил их по домам, не желая, чтобы они гибли в междоусобной войне его с братом, и собираясь лично отправиться к нему, чтобы установить и сохранить истинно братские отношения; по рассказу Иакова черноризца, дружинники сами разошлись – бросили его, потому что он не согласился на их предложение – «не захотел служить выгодам Русской земли», «общеземскому делу» (Забелин).

Борис остался один, с немногими «отроками» – слугами. Он, по-видимому, не знал, что к нему уже посланы Святополком убийцы, хотя ожидал и готовился к этому (так по Иакову, по Нестору – он был извещен об отправлении к нему убийц и потому готовился христиански встретить и перенести мученические страдания); убийцы прибыли к его шатру глубокой ночью, выждали когда он, проснувшись рано утром, молился за утренним богослужением, ворвались в шатер и, «как звери дивии», набросились на него и закололи копьями. – Иаков черноризец так описывает эту мученическую «страсть» св. Бориса... *«Внутри шатра пламенно, до изнеможения сил, молился св. князь до позднего вечера, затем возлег он на одре своем и горько плакал, сон бежал от его очей, а убийцы лютые уже приближались. Наступало утро – время заутрени. То был воскресный день... Блаженный князь велел находившемуся при нем священнику служить заутреню»* (в списке XII в. – «заоутрьнюю», XIV в. – «оутреню»), сам же встал с постели, надел обувь, умыл лицо и начал молиться Господу Богу. Посланные Святополком убийцы пришли еще ночью, скрывались и теперь только показались пред княжеским шатром, в котором *«блаженный страстотерпец сам пел псалтирь заутреннюю»*; его известили о приближении убийц, он продолжал пение псалмов (шестопсалмие): *«Господи, чьто ся оумножиша стоужающии; мнози всташа на мя»*... *«Господи, Боже мой, на Тя уповах, спаси мя»* (по сп. XII в.), засим канон и, кончив утреню, начал молиться пред иконой Господней, прося сподобить его *«приятти страсть»*, а когда услышал подле шатра *«топот»* (по сп. XIV в., в сн. XII в. – «шпѣтъ»), затрепетал, заплакал и воззвал к Богу: *«Слава ти Господи, яко в свете семь сподобил мя еси зависти ради приятти горькую си смерть, всепострадати»* (в сп. XII в. «престрадати») *любве ради и словесе Твоего* (в сп. XII в. и – нет). *Не всхотех бо възтскати княжения* (слова этого в сп. XII в. нет) *себе сам; ничто же о себе изволих, по апостолу: любы все терпит, всему веру емлетъ и не ищетъ своих. И пакы: Боязни в любви несть, свершенная бо любы вн (вон) измещетъ боязнь* (1Кор.13:7; 1Ин.4:18). Тем же, Владыка, душа моя в руку Твою

выну, яко закона Твоего не забудь». «Яко Господу годе (угодна) бысть, тако буди» (по сп. XIV в.). Священник – «попин», бывший при Борисе, и «отрок», служивший ему, были глубоко потрясены, видя «господина своего дряхла (скорбна) и печалью облияна суца», и «умиленно» сказали ему: «Милый наю (наш), господине драгий, коликой блакости исполнен бысть, яко не восхоте противитися брату своему любви ради Христовы, яко велики вои держа в руку твою». Тогда ворвались в шатер убийцы, кинулись на св. Бориса, поразили его копьем, и он пал на землю; любимый отрок его Георгий бросился было к нему, думая своим телом прикрыть его – убийцы поразили и его, и, желая снять с него «золотую гривну», которая была подарена ему св. Борисом в знак особого расположения к нему и которую он носил на шее, – отрубили ему голову, уже мертвому. Борис, между тем, смертельно раненый, был еще жив, простил всем и молился за своих убийц. Злодеи, завернув тело его в шатер, в котором он находился, повезли к Киеву, но Святополк, извещенный о совершенном злодеянии и о том, что страдалец еще дышит, послал на встречу им двух варягов, которые и довершили убийство, на пути – «на бору», недалеко от Киева. Это случилось в 1015 г., 24 июля. Тело убитого было отнесено «тайно» (по Иакову чернор.) в Вышгород, который, по Нестору, «от Киева, града стольного» находился в расстоянии «пятнадцати стадий»: здесь оно было положено – погребено «у церкви св. Василия».

Погубив Бориса, Святополк тотчас же отправил убийц и к св. Глебу. В рассказе о мученической кончине последнего встречаются некоторые противоречия между Иаковым чернор. и преп. Нестором, более существенные, чем в других местах их «чтения» и «сказания», хотя вообще принято думать, что преп. Нестор в своем рассказе пользовался Иаковым мнихом. По Нестору, св. Глеб, узнав о братоубийственных намерениях Святополка, «восхоте отбежати в полуночные страны», пошел к реке (Днепру), нашел здесь «кораблец уготован», сел на него и «так отбеже от законопреступного брата»; но куда именно, в какие «полуночные страны» отбежал он и где, в каком месте нашли его убийцы, посланные Святополком – неизвестно. По

Иакову чернор. они встретили его на реке Смедыни, впадающей в Днепр, недалеко от Смоленска, плывшим в «насаде» – в княжеской лодке, и здесь он был зарезан ножом своим же поваром, Торчином по имени. Чем объясняется указанное противоречие или, точнее – умолчание, недостаток фактических подробностей у преп. Нестора, если он действительно имел пред собою точное показание чернор. Иакова о месте и обстоятельствах убийства св. Глеба, – остается не разъясненным. Проф. Голубинский полагает, что «повесть» Иакова не была, собственно, настоящим житием св. Бориса и Глеба, составленным по образцу греческих житий святых, что преп. Нестор взял на себя труд составить такое именно «житие», пользуясь готовой уже повестью Иакова, и что «оно, таким образом, представляет собою первый у нас опыт настоящего жития» (Ист. русск. церк. т. I, пол. 1, стр. 620). Но все-таки непонятно, для чего в таком случае понадобилось ему допускать противоречия Иакову, приводить одни подробности из него и изменять или умалчивать о других, хотя бы и совершенно безразличных для главной его цели церковно-назидательной. Кроме того, нельзя не заметить, что «сказание» Иакова, которое проф. Голубинский считает не совсем подходящим к обычному типу греко-славянских церковно-назидательных житий святых, пользовалось у нас несравненно большей известностью в церковном именно употреблении, чем, собственно, «житие» Нестора, и по нему, главным образом, наши предки знали и научились чтить память святых и славных князей – страсотерпцев Бориса и Глеба. Так, оно и дошло до нас во множестве списков, от XII до XVII в., тогда как «житие» их, составленное Нестором, известно всего лишь в пяти-шести списках, из которых древний не позднее XIV в. – Проложные «чтения» о свв. Борисе и Глебе, известные по спискам XII–XIII в. и все позднейшие, составлены по Иакову, а не по Нестору, а проложные чтения, назначавшиеся для церковного чтения, были просто сокращением более или менее обширных церковных житий, и, при этом, в некоторых списках Прологов, как напр. в Успенском 1405 г. (Синод. библиот., Успен. рук. № 3) помещались – и краткое проложное чтение, и обширное «сказание», но именно

– Иакова. В Степенной книге и в Четьи-Минеях м. Макария приводится также «сказание» Иакова и нет «жития» Нестора, даже в нашей первоначальной летописи о свв. Борисе и Глебе рассказывается по Иакову, а не по Нестору, хотя преп. Нестор и считается (допустим, и несправедливо) составителем этой летописи. На основании такой известности «сказания» Иакова скорее можно думать, вопреки приведенному мнению почтенного историка, что оно (житие) именно, по крайней мере, *считалось и признавалось у нас церковным* житием свв. Бориса и Глеба, а не «чтение» Нестора. – Показание Иакова мниха о месте и обстоятельствах «погубления» св. Глеба, занесенное и в первоначальную летопись, вместе с рассказом об убиении св. Бориса (под 1075 г.), принимается всеми историками. Св. Глеб был зверски умерщвлен 5 сентября 1015 г., спустя месяц и 12 дней после убиения его брата. Тело его *«было положено на пусте месте, на брезе, межи двема колодома»*, как говорится у Иакова, т. е., по объяснению проф. Голубинского, было похоронено «не в Смоленске, близ которого произошло убийство, а на том самом пустом месте, где совершено убийство, на берегу Днепра», и «погребено было не с подобающею честью (где либо при церкви) в княжеском каменном гробе, а с бесчестьем (на поле) в простолюдинском деревянном гробе, состоявшем из двух колод, каковы были деревянные гробы в древнее время» (История канонизации святых в русск. цер., стр. 27, прим.).

В рассказе о зверском «погублении» св. Глеба, как у Иакова, так и у преп. Нестора, в каждом слове чувствуется то же глубоко-набожное, можно сказать – священное настроение и благоговение самих благочестивых «писателей» пред возвышенным нравственно-христианственным образом невинного святого страдальца-мученика, каким проникнуты их рассказы об убиении и его брата, как и все их повествование. Пред их религиозно-освященным взором предносятся образы библейских и евангельских страдальцев – Авеля, невинно убиенного своим же братом и первым на земле извергом – братоубийцей Каином, Иосифа Прекрасного, брошенного в ров, на погибель, также своими братьями, образ самого великого,

божественного страстотерпца, агнца непорочного, закланного за грехи мира, Христа, и – сонмы христианских святых и мучеников. Своими рассказами они вводили этих первых в русской земле христианских страстотерпцев именно в сонм общевселенских святых православной церкви и показывали в их лице красоту и святость христиански воспитанной души и общественности. Свв. Борис и Глеб, по их рассказам, неповинно погубленные, павшие жертвой нечестиво-языческих вожделений и до-христианского строя общественных отношений, представляли воплощение тех именно возвышенных нравственных достоинств и добродетелей, каких не доставало в языческом обществе и каких чуждо всякое общество полуязыческое или двоеверное (а таким в княжеский период нашей истории и долго позднее, в значительной степени, и было большинство нашего народа), – они были живым воплощением (как истинные сыны Владимира – христианина, а уже не язычника) святой, детски-чистой и спасительной веры в Бога, послушания отцу и отеческим законам (они и погублены были потому, что не хотели нарушать закон старшинства и старшего в роде), братней любви, согласия и мира (в период постоянной братоубийственной розни и взаимных братских раздоров), горячей, деятельной любви к ближнему. И, напротив, Святополк Окаянный являлся прямым отрицанием всего этого, живым воплощением всего нечестивого «окаянства» язычества – и по своим душевным качествам, и во внешней деятельности. Такими наши древние «списатели», не мудрствуя лукаво, изображают свв. братьев страстотерпцев Бор. и Гл., такими признала их Церковь, причислившая их к лику святых русской церкви и прославляющая (с XI в.) в своих песнопениях, наконец, такими же знал и знает их и весь православный русский народ, в котором они, за указанные высокие христианские добродетели, почитаются и прославляются наряду с известнейшими и наиболее народными у нас святыми и мучениками – св. Николаем Угодником и св. Георгием Победоносцем (с тем и другим вместе они уже являются в рассказах Иакова об их чудесах).

Вслед за повествованием об убиении свв. Бориса и Глеба, Иаков чернор. и преп. Нестор рассказывают и об открытии их мощей, о прославлении церковью причислением к лику русских святых и о чудесах их. Мы не приводим их рассказа об этом, так как его можно найти в любом сборнике житий русских святых (в Чет.-Мин. Дмитрия Рост., у Муравьева, преосв. Филарета Чер., Дмитрия Твер. и др.), – укажем лишь главное и существенное. – Когда Ярослав после упорной борьбы «одолел» наконец Святополка, который и погиб, как новый Каин, «гонимый гневом Божиим», в неведомом месте – *«в пустыне меж Чехы (чехи) и Ляхы»* (ляхи, поляки), когда *«крамола престала в Русской земле»* и Ярослав сделался полным хозяином *«самовластцем в Рустей земли»*, соединившим в своих руках *«всю власть над нею»* (Лет. под 1019–1036 г., Иаков «Сказ.», в изд. Срезневского стр. 64–65); то первой его мыслью и заботой было найти прах невинно погубленного его брата – страдальца, св. Глеба, чтобы перенести и похоронить в достойной и почетной усыпальнице, подле его любимого и спострадавшего с ним брата св. Бориса. Место это, где «на бреге» р. Смедыни было «повержено» – «с бесчестьем» погребено тело убиенного св. Глеба, было указано, по устроению Божию, особыми «чудесными знамениями», явленными на нем, гроб его был найден и с почетом перевезен, по Днепру, в Киев, а отсюда в торжественной процессии перенесен в Вышгород и похоронен у церкви св. Василия, подле могилы св. Бориса. Скоро близ места погребения св. мучеников также начали являться чудесные знамения: *«овогда бо на месте, идеже лежаста, видяху стояще столп огньн, овгда же слышаху ангелы поюща. И то слышаще людие и видяще вернии, и славяху Бога, приходяще поклоняхуся с страхом на месте том. И пришельцы мнози прихожаху от инех стран. И они вероваху си слышаще, а друзии не вероваху, акы лжу мняху»* (Иак.). Спустя немного деревянная церковь св. Василия, у которой были погребены тела свв. Бориса и Глеба, сгорела, при этом, из нее было вынесены решительно все священные предметы, ничего не сгорело, сгорели только одни стены церковные. Митрополит Иоанн, по совещании с вел. кн. Ярославом, устроил крестный ход в Вышгород, к месту

погребения св. братий-мучеников, в котором (крестном ходе) принимал участие и сам Ярослав, затем, на месте сгоревшей церкви поставили «клетку малу» (небольшую часовню), митрополит отслужил в ней всенощную, а на другой день также с крестным ходом пошел к ней и, сотворив молитву, велел откопать землю над гробами святых братий. И вот, когда изнесли из земли и открыли их гробы, то увидели преславное чудо: тела святых не имели никакой язвы, но были совершенно целые, и лица (их) были светлы, как лице (ангела), так что дивились архиепископ (м. Иоанн, которого Иаков называет митрополитом и архиепископом) и все люди, которые ощущали великое благоухание. И внесши (гробы) в ту «храмину», которая была сооружена на месте сгоревшей церкви поставили их поверх земли на правой стороне» (Иак. черн., у Голубинского, Канонизация и пр., стр. 29).

Скоро у гробов св. мучеников совершилось два чуда: исцеление сухорукого и имевшего скорченную ногу, и прозрение слепого. Когда это стало известным, Ярослав решил построить на месте часовни, и построил, большую и прекрасно украшенную пятиглавую деревянную церковь во имя св. Василия: сюда торжественно, в присутствии Ярослава, всего духовенства и народа, были перенесены мощи свв. Бориса и Глеба и установлен им общецерковный всероссийский праздник м. июля в 24-й день (это и день убиения св. Бориса). Тогда же, или вскоре потом, была составлена м. Иоанном (1008–1035 г.) и церковная служба им, дошедшая до нас в списке XII в. (изд. проф. Голубинским в Истор. р. цер. I, 2 пол., стр. 429), а затем появились в том же XI в. и указанные церковные «сказание», и «чтение» м. Иакова и преп. Нестора, из которых первое теперь известно также по списку XII в. (в изд. гг. Шахматова и Лаврова, М. 1899 г., стр. 12–40). При Изяславе, сыне Ярослава I, вместо обветшавшей уже названной церкви св. Василия, была построена новая одноглавая церковь, во имя уже свв. Бориса и Глеба, и в нее были перенесены, в каменной раке, их св. мощи, в 1072 г., мая 2-го и установлен на этот день новый праздник в память «перенесения их мощей». Спустя 40 лет после этого, Владимир Мономах построил новую великолепную каменную

церковь во имя св. Бориса и Глеба, и в нее были снова перенесены их мощи, в 1115 г., 2-го мая, в день их праздника: это *второе* перенесение их мощей, бывшее при м. Никифоре, – к торжеству этого дня, вероятно, была составлена и новая служба им на 2-е мая, составителем которой, как предполагают, был Киевопечерский инок преп. Григорий, который считается написавшим службу св. равноапостольному кн. Владимиру (арх. Димитрий, Месяц. свят., Тверь, 1899 г., май, стр. 42). Кроме указанных, в честь Бор. и Гл. были еще праздники – 11 авг. (принесение ветхих рак их в Смоленск на Смедыни в 1191 г.) и 5 сент. (день убиения св. Глеба). Вообще память их чествовалась с особенной торжественностью в древней Руси. «Как первые русские святые, говорит проф. Голубинский, они признаны были патронами Русской земли и по этой причине в период до-монгольский их память праздновалась весьма торжественно, быв причисляема к годовым праздникам Русской церкви» (Канонизация рус. св., 32). Но и в после-монгольский период память их пользовалась у нас великим почетом: об этом свидетельствует множество храмов и монастырей, в разных местах, посвященных их имени. Во время нашествия монголов Вышгород был вконец razорен, церкви его разграблены или уничтожены, и мощи свв. Бориса и Глеба исчезли неизвестно куда; делались попытки найти их на месте. древнего Вышгорода (при импер. Елизавете Петр. в 1743 г., при Александре I в 1814 и 1816 г. и в новейшее время), но все поиски остались напрасными. Существует народное предание, что исчезнувшие мощи свв. Бориса и Глеба сокрыты на дне глубокого колодца, находящегося за алтарем Вышегородской церкви (арх. Димитрий, *ibid.*, 45). Недавно местный Смоленский археолог С. И. Писарев, в брошюре: «Было ли перенесение мощей свв. Бор. и Гл. из Вышгорода в Смоленск на Смядынь» (Смоленск, 1897 г.) – высказал предположение, что мощи их и до днесь почивают под спудом, но не в Киеве или Вышгороде, а в Смоленске. – В «Иконописном подлиннике» дается такое описание церковного изображения св. Бор. и Гл. на иконах: *«Борис подобием рус, власы мало с ушей, брада не велика, аки Космина, на главе шапка, опушка черная соболья, ризы на нем княжеские, шуба*

бархатная, выворот черной соболей, исподняя риза зеленая камчатая, в руке крест, в другой меч в ножнах. Глеб подобием млад, лицом бел, власы с ушей кратки малы, очень кудреватые, на главе шапка, опушка соболя, ризы княжеские, шуба камчатая, выворот соболей, исподняя риза лазоревая камчатая, в руке крест, в другой меч в ножнах. У обоих на ногах сапоги» (Филимонов, 384, 397, 398).

«Сказание» черн. Иакова о свв. Борисе и Гл. изд. м. Макарием в «Христ. Чт.» 1840 г., кн. II. – Срезневского, «Сказание о свв. Бор. и Гл.» Сильвестровский Сборник XIV в., Спб. 1850 г., – Бодянского, в «Чтен. Общ. ист. и древностей» 1870 г., кн. I, – А. А. Шахматова и Л. Лаврова, Сборник XII в. Москов. Успенского Собора, М. 1899 г., вып. I, 12–40; «Чтение» преп. Нестора в «Правосл. Собеседн.» 1858 г. кн. I, в (Чтен. Общ. истор. и древ.» 1859 г., кн. I (Бодянского) и в указ. изд. Срезневского; другой рукописный материал указан у Барсукова, Источ. рус. Агиогр., 70–76; Проложные «чтения» о св. Бор. и Гл. в печ. изд. Пролога (под 5 сент. и 24 июля) и в нашем изд. «Памятники древне-рус. церков.-учит. литерат.», вып. II: «Слав.-рус. Пролог» Спб. 1896 г., стр. 3 и 158. Славянский и русский пересказы древних житий и сказаний о них – у Димитрия Рост. в «Чт.-Мин.» (под 2 мая) и в разных Сборниках житий рус. Святых – в Истор. Словаре рус. св., у Муравьева, Филарета и др., под 24 июня. Из научных работ и сообщений, касающихся исторических и агиологических сторон жизни и древних житийных сказаний о свв. Бор. и Гл. см. во всех известных трудах по русской гражданской и церковной истории, агиологии и древне-рус. литературе – Карамзина, Погодина, Соловьева, Забелина («Истор. русск. Жизни», ч. II, 443 и сл.) и др., Филарета («Ист. р. Цер.» и «Жит. рус. св.» под 24 июля), м. Макария («Ист. р. ц.»), Голубинского («Ист. р. цер.» и указ. сочин. «Канон. рус. св.»), Сергия («Мес. В.»), Димитрия (указ. соч.), в Историях рус. литературы Галахова, Порфирьева и Цыпина.

А. Пономарев

Борис (Плотников)

Борис (Плотников) епископ, председатель Училищного совета при Св. Синоде, магистр богословия сын столоначальника Красноярского духовного правления, в мире Владимир Владимирович, преосв. Борис родился в 1855 г. в г. Красноярске; по окончании курса в Томской духовной семинарии, на казенный счет был послан в Казанскую духовную академию, где окончил курс в 1880 г. со степенью кандидата богословия. Еще на студенческой скамье В. В. Плотников выделялся своими знаниями и солидной научной подготовкой, так что церковно-практическое отделение наметило его в качестве преемника покойному профессору И. Я. Порфирьеву, выслуживавшему тогда последнее пятилетие в академии. Сам проф. Порфирьев в заявлении, поданном в совет академии от имени своего отделения, перечисляя студенческие работы В. В. Плотникова (из которых большая часть была напечатана в «Филологических Записках»), находил молодого кандидата вполне подготовленным для занятия кафедры в академии, и совет, соглашаясь с Порфирьевым, предложил назначить Плотникова приват-доцентом по кафедре словесности и истории литературы. Но тут случилось одно важное обстоятельство, заставившее Плотникова отказаться от академической службы и предпочесть ей миссионерское дело в далекой Японии. Однако и это предположение не осуществилось, и молодому ученому ничего не оставалось делать, как принять назначение на должность преподавателя в Томской духовной семинарии по кафедре словесности с историей русской литературы и логики. Там он пробыл 4 года до августа 1884 г., испытывая глубокую тоску в разлуке с книжными сокровищами, которыми богаты библиотеки только высших духовно-учебных заведений. В 1884 г. Плотников избран был советом Казанской духовной академии на вакантную кафедру метафизики, которую и занял по прочтении двух пробных лекций («Учение о бытии» и «Учение о пространстве»); в 1885 г. представил в совет академии на соискание степени магистра

богословия сочинение под заглавием «История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности. Период 1. От начала христианства до Константина Великого». После диспута Плотников был удостоен степени магистра богословия и утвержден в должности доцента. 29 марта 1886 г. Плотников принял монашество с наречением имени Бориса, а в октябре того же года назначен был в сане архимандрита инспектором Московской духовной академии с предоставлением ему кафедры «Введения в круг богословских наук». В Московской академии служба архимандрита Бориса продолжалась до 1888 г., когда он переведен был на должность ректора Киевской духовной семинарии. Заняв эту должность, он, вместе с этим, сделался редактором издаваемого при этой семинарии журнала «Руководство для сельских пастырей» и председателем комитета по изданию журнала «Воскресное чтение» с повременными выпусками «Киевских листков» религиозно-нравственного содержания. В конце 1888 г. о. Борис назначен товарищем председателя Киевского епархиального училищного совета, а в августе 1892 г. старшим цензором С.-Петербургского комитета духовной цензуры и членом Учебного Комитета при Святейшем Синоде, но занимал эти должности до октября, когда был назначен на пост ректора С.-Петербургской духовной академии. Еще ранее назначения на должность ректора, архим. Б. был известен Петербургской духовной академии и вообще любителям духовного просвещения своими сочинениями. Статьи, помещенные им в разных духовных и светских журналах (как «Филологич. Записки», «Томск. епарх. ведом.», «Руководство для сельск. паст.», «Вера и Разум», «Прибавл. к творен. св. отц.», «Правосл. Обзор.», «Чтения Общ. Любит. Дух. Просвещ.», «Правосл. Собеседн.», «Труды Киевск. дух. акад.») насчитываются десятками. Некоторые из них составили довольно объемистые тома: Таковы: «История христианского просвещения в его отношениях в древней греко-римской образованности», Казань, 1885 и 1890 годов, Киев, 1892 г. в 3 выпусках, обнимающих время от начала христианства до падения Константинополя; «Записки по пастырскому богословию», Киев, 1891–1892 г., в 4 выпусках;

«Космология или метафизическое учение о мире», Москва, 1888 г. и Харьков, 1889 г., в 2 выпусках.

Призванный на трудный и ответственный пост ректора столичной академии, архим. Борис целью своей деятельности поставил – содействовать возможно большему преуспеянию и процветанию академии. «Академия, говорил он, должна быть рассадником общественных деятелей, сильных убеждением в высоте и святости того дела, которому они будут служить, устойчивых в борьбе со злом, проникнутых любовью к людям, способных быть не только учителями, но и действительными духовными врачами народа, для которых жизнь была бы поприщем неустанного труда, посвященного не достижению собственного только благополучия, а, главным образом, благу церкви, общества и народа» (из речи арх. Бориса, «Церк. Вестн.» 92, № 46, стр. 733). Отсюда сами собою намечались церковно-общественные задачи академии – приготовить учащихся к будущему служению в качестве пастырей, учителей, руководителей народа в вере и нравственности, а также воспитать их характер дать направление воле, укрепить в них любовь к св. церкви и преданность великому ее делу спасения людей, – словом дать деятелей для общества с крепкими христианскими убеждениями, с твердой в борьбе волею и с истинной любовью к ближним.

Разные служебные неприятности и огорчения, а также сырой климат северной столицы вредно отразились на слабом здоровье о. Бориса. Согласно прошению, 2 декабря 1893 г. он назначен был на должность настоятеля посольской церкви в Константинополе; наконец, 17 февраля 1899 г. снова был назначен ректором столичной духовной академии, на каковой должности уже в сане епископа и состоял до назначения его (20 янв. 1901 г.) на пост председателя Училищного Совета при Св. Синоде.

См. о преосв. Борисе: 1) у С. А. Венгерова, Крит.-библиогр. Слов. русск. пис. и учен. г. V, стр. 328–337; 2) Терновский Истор. записка о сост. ваз. дух. акад. после ее преобр. (1870–92) стр. 358–361; 3) «Церк. Вестн» 1892 г. № 46 и 93 г. № 50, 99 г. № 17, 1901 г. № 7 и 8; 4) Г. О. Булашев, Десятилетие учено-

литературной деят. арх. Бориса, Киев, 1890, 8°. 39 стр. (Оттиск из «Рук. для сел. Паст.» 1890 г.).

Борода

Борода – знак мужества, о котором часто говорится в Библии, и она всегда пользовалась высоким уважением среди семитов и особенно среди жителей Западной Азии. «Арабы, говорит путешественник Арвье, настолько почитают бороду, что считают ее как бы священным украшением... Они говорят, что борода есть совершенство человеческого лица, и что оно было бы менее обезображено, если бы, вместо острижения бороды, отрезывали нос». На египетских памятниках, как и на памятниках ассирийских, жители Азии всегда изображаются с бородой, между тем, сами египтяне, обыкновенно, брили бороду и даже голову. Поэтому Иосиф, прежде чем представиться фараону, должен был обрить себе бороду (Быт.41:14). Но даже и в Египте, борода ценилась настолько, что цари носили искусственную продолговатую бороду, и даже сама царица Хатта-су, в знак своего царственного достоинства, приказала изображать себя на своих памятниках с бородой. Евреи заимствовали обычай ношения бороды из Халдеи. В этой последней стране все носили бороду, как об этом свидетельствуют туземные памятники, на которых только женщины и евнухи изображаются безбородыми. В земле Гесем потомки Иакова сохраняли этот обычай, который и отличал их от окружающего их народа. Впоследствии, с поселением евреев в Палестине, этот обычай еще более укрепился, и касательно бороды установились определенные правила. Так, обычаем требовался тщательный уход за бородой, так что нечесаная и оставленная в пренебрежении борода считалась признаком глупости (1Цар.21:13–14). Важностью, которую приписывали там бороде, объясняется любопытный восточный обычай целовать бороду в знак уважения или дружбы (2Цар.20:9). Обрезать кому-нибудь часть бороды, а тем более всю бороду, считалось самым вопиющим оскорблением (ср. Неем.13:25). Давид почел жестоким для себя оскорблением, когда аммонитяне обрезали его послам половину бороды; эти посланники должны были скрываться в Иерихоне, и не

осмеливались показаться народу, пока вновь не отросла у них борода (2Цар.10:2–5; 1Пар.19:2–5). Последствием этого оскорбления была война между израильтянами и аммонитянами. В XVIII веке подобное же оскорбление, нанесенное персам одним арабским вождем, было также смыто только кровью: в 1764 году Керим-хан, один из трех претендентов на престол Персии, потребовал значительной дани от эмира Магенны, стоявшего во главе независимого племени на берегах Персидского залива; последний, однако, отказался уплатить эту дань, и посланникам Керим-хана приказал остричь бороду. За это оскорбление он жестоко поплатился: Керим-хан выслал против него войско, которое завоевало почти всю страну. Еще и теперь у маронитов высшим наказанием для провинившегося священника считается острижение ему бороды. У арабов обрезать бороду кому-нибудь считается высшим знаком бесчестия, каким у европейцев считается телесное наказание; среди них многие предпочли бы смерть этого рода наказанию. Эти обычаи с достаточностью объясняют нам, почему пророк Исаия (Ис.7:20) сравнивает царя ассирийского с бритвой, которая бреет голову и бороду народу иудейскому, и почему пророк Иезекииль (Иез.5:1–5), желая выразить древнюю славу Иерусалима и потом его глубокое уничтожение, сравнивает этот город с остриженной бородой, потому что это действие есть символ уничтожения и разрушения. В виду такого уважения к бороде, обычаем позволялось стричь бороду, или оставлять ее в пренебрежении, лишь в знак траура или вообще в знак большой скорби (Ис.15:2; Иер.41:5, Иер.48:7; 1Езд.9:3; ср. Геродот, II, 36; Феокрит, XIV, 3; Светоний, Калигула, V). Иногда впрочем бороду сбрасывали и в видах гигиены, в случае проказы, что требовалось самим законом (Лев.14:9). В видах же гигиены, в Египте предписывалось брить все тело. Человек, подвергшийся проказе, должен был закрывать свою бороду (Лев.13:45). Вместо острижения бороды в знак скорби можно было ограничиться также закрытием своей бороды. В Египте, наоборот, во время траура сильно отпускали бороду (Геродот, II, 36). Римляне делали то же самое (Тит Ливий, XXVII, 34).

В Новом Завете мы не находим указаний на бороду, но по общему преданию, засвидетельствованному памятниками, Спаситель и апостолы носили бороду, как и все иудеи; только ап. Иоанн изображается безбородым, и это лишь потому, что он призван был к апостольству еще очень молодым. Этот обычай сохранился в восточной церкви, предписывающей Духовенству носить бороду. Постановления Апостольские запрещают бриться и «изменять против естества образ человеческий». Еще и теперь в церкви маронитской безбородый человек считается уродом, и не может быть рукоположен в священный сан.

Латинская церковь, чуждая этих восточных воззрений на бороду, изменила этому обычаю, и вместо него установился почти повсюду обычай брить бороду, за исключением тех миссионеров, которые действуют среди восточных народов.

Этот обычай в римской церкви, очевидно, возник под влиянием древних римлян-язычников, бривших бороду. Но римская церковь, желая оправдать этот обычай, уже рано стала утверждать, что духовенство начало брить бороду, или по крайней мере обрезать ее, уже со времен ап. Петра, как об этом говорят средневековые соборы и писатели; при этом в основание приводилось предание, по которому язычники в Антиохии, в насмешку, не только остригли ап. Петру, основателю римской церкви, голову (*tonsura Petri*), но и бороду. Во всяком случае, обычай этот рано распространился в римской церкви, и уже патриарх Фотий среди других упреков, которые он делал римской церкви за уклонение от древнего предания, указывал и на то, что в ней духовные не носят бороды. Оправдываясь во взводимом упреке, Ратрамн корвейский доказывал, что касательно ношения бороды духовенством ни Св. Писание, ни апостольское предание не постановили ничего определенного, и вообще у различных церквей господствовали различные обычаи. Ссылаясь, однако, на установившийся обычай Западной церкви, папа Григорий VII заставил архиепископа каглиарского с его духовенством брить бороду, и начиная с XII века, на Западе в течение всех средних веков не было почти ни одного такого собора, который бы не предписывал: *derici barbam ne nutriant* («духовные лица да не

отпускают бороды»); некоторые соборы даже угрожали запрещением тем духовным лицам, которые не брили своей бороды более двух недель. Но, хотя, таким образом, западное духовенство почти в течение тысячи лет ходило безбородым, с половины XVI века мало-помалу среди него возобновился обычай ношения бороды, так что ему следовали и многие папы, как можно видеть в галерее портретов пап (с Павла III до Иннокентия XII, причем более ранние из них носили длинные бороды, а более поздние – короткие или только едва закрывавшие подбородок); то же самое показывают и портреты епископов и других духовных лиц этого времени. Соборы того времени и требовали только, чтобы духовные лица носили «не слишком длинную бороду» и настолько подстригали ее на верхней губе, чтобы она не препятствовала вкушению святейшей Крови. Но этот обычай впоследствии, под влиянием французской моды, с конца XVII века опять мало-помалу вышел из употребления, и снова установился старинный обычай брить бороды, как об этом говорит Борромей, который, будучи архиепископом, сначала и сам еще носил бороду, а затем в одном послании к своему духовенству от 1576 г. выражал желание, чтобы духовные лица отличались от мирян не только своей одеждой, но и отсутствием бороды. Когда в шестидесятых годах минувшего XIX столетия среди духовенства в Баварии появилось стремление носить «достопочтенную бороду», и многие тайно стали носить ее, то Пий IX (1863) в особом бреве поручил апостолическому нунцию в Мюнхене внушить от его имени баварским епископам, чтобы они запрещали вновь появившийся у духовных лиц обычай носить бороду, и вообще не водили никакого нового обычая без ведома и позволения апостолического престола. В упомянутом бреве ношение бороды духовенством называется «обычаем вышедшем из употребления», и «брадобритие» называется «господствующим обычаем латинской церкви». Вопрос о бороде и доселе еще не покончен в Западной церкви, особенно там, где латинское христианство приходит в соприкосновение с православием, придается большое значение соблюдению правила брить бороду; так что те из духовных лиц, которые, особенно среди

русско-галицких униатов в Австрии, предпочитают носить по русско-восточному обычаю бороду, часто подвергаются преследованию со стороны своего начальства, которое всегда склонно видеть в бороде знамя и признак ненавистного ему Москвофильства, и бывали случаи, что из-за бороды возникали целые дела, уладить которые было не всегда легко.

О тех спорах, которые возбуждались касательно бороды в России, особенно со стороны раскола см. под словом «Брадобритие».

Борромей

Борромей Карл – кардинал и архиепископ Миланский (род. 2 окт. 1538 г., ум. 3 ноября 1584 г. в Милане). Согласно с естественною наклонностью своего характера, он предназначен был на служение церкви; изучал богословие, философию и каноническое право в Павии, и, когда его дядя, Пий IV, был избран папой, в 1559 г., он немедленно призван был в Рим и сделан кардиналом-диаконом и архиепископом миланским. Однако после смерти его старшего брата, в 1562 г., как папа, так и другие его родственники пожелали, чтобы он оставил служение церкви и женился; но он отказался. Все его честолюбие сосредоточилось на мысли о восстановлении церкви и ее прежнего достоинства и силы, и осуществлению этой идеи он посвятил всю свою жизнь: это был герой церковной реакции в XVI веке. Когда собор Тридентский постановил, чтобы епископы пребывали в своих диоцезах, он немедленно возвратился в Милан, предшествуемый иезуитами и инквизицией. Милан был не только самым большим, но и самым трудным диоцезом в Италии, так как обнимал 15 суффраганских епископий, 1,220 церквей и 170 монастырей, которые, подпав самой омерзительной испорченности того времени, в то же время волновались идеями реформации, проникшими в страну из Швейцарии. Но молодой архиепископ оказался на высоте своего призвания. Несмотря на сильное противодействие, он, не щадя своей жизни, восстановил дисциплину в церкви, монастырях и школах, и преследовал реформаторов до вершин Альп, не останавливаясь даже пред избиением их. Неудивительно, что благодарное ему папство внесло его в число святых, тем более, что его личная жизнь была безупречно-чистой, отличалась самопожертвованием и неутомимой деятельностью в пользу церкви. Он был канонизован в 1610 году Павлом V.

Его Opera Omnia были изданы в Милане, в 1747 г. Лучшее жизнеописание сделал Аристид Сала, Милан, 1857–61 г. в 3 томах.

Бортнянский Д. С.

Бортнянский Дм. Степанович, – главный представитель новейшего (третьего) периода гармонического церковного пения в России (с начала XIX века), – совмещающего древние церковные мелодии с чисто европейской гармонизацией, или периода *равновесия* мелодии церковных напевов с гармоническими элементами. Духовно-музыкальное творчество со времен Бортнянского постепенно начинает мало-помалу освобождаться от музыкальных традиций итальянской школы и принимает более или менее национальный характер; концертная музыка за этот период отступает на задний план и место ее начинают постепенно занимать священный текст и древняя церковная мелодия нотных, издаваемых по благословению Св. Синода, богослужебных книг.

Б., земляк композитора Березовского, родился в Глуховском уезде. Черн. губ., в 1752 г. В царствование Елизаветы Петровны, семилетним мальчиком, за свой прекрасный голос он был взят в придворную певческую капеллу и здесь изучал музыку под руководством известного в то время придворного капельмейстера Галуппи. В 1768 году Галуппи удалился из России на родину в Венецию, и занятия с ним Б. прекратились до воцарения императрицы Екатерины II. Около 1775 года, по желанию императрицы, Б. был послан для усовершенствования к своему прежнему учителю в Венецию, где в продолжение трех лет окончил полный курс учения музыке и в 1779 году возвратился в Петербург, где вскоре сделан был придворным капельмейстером, а с 1796 года директором певческой капеллы, в каковой должности оставался до самой своей смерти в 1825 году. Деятельность Б. в качестве директора капеллы составляет важный момент в истории русского церковного пения, потому что с нее начинается постепенное освобождение церковного пения от влияния иностранных композиторов, внесших в него приемы театральной светской музыки, не обращавших внимания на соответствие музыки с текстом богослужебных песнопений и на богослужебное же

назначение своих композиций. С Высочайшего разрешения, Б. выбрал лучшие голоса из хоров архиерейских певчих по всей России и довел хор капеллы до замечательного совершенства, изгнав из нее крик. Он энергично восставал против общей распущенности пения, царившей тогда в храмах, против произвола невежественных регентов, обративших церковные клиросы в концертные эстрады, с которых раздавались целые арии из театральных опер со всевозможными трелями и руладами. Второстепенные композиторы, подражая лучшим композиторам концертной эпохи, увлекались внешней стороной их стиля и писали для церкви произведения, лишенные всякого художественного достоинства, как напр.: «Херувимская веселого распева с выходками», или – «умилительная с выходками», аллилуия – «скок», «труба», «с чердака», «птица», «валторная», «волынка зовома» и т. под. Для упорядочения пения, по ходатайству Бортнянского, Святейшим Синодом сделано было постановление (Указ 1816 года), чтобы партесное пение в церквах производить не иначе, как только по печатным нотам, и чтобы те ноты печатались не иначе, как с одобрения директора капеллы. Благодаря этому, был водворен некоторый порядок в пении и сильно возвышена власть директора капеллы.

Как композитор – опытный и превосходный, Б. написал очень большое число концертных духовно-музыкальных сочинений, которые, хотя, по характеру своему, также относятся к концертной итальянской музыке (напр. маршеобразные вторые части его херувимских), однако стоят много выше композиции иностранцев, писавших для церковного пения. Б. написаны 35 четырехголосных концертов, 7 херувимских, 8 духовных трио, трехголосная литургия, 21 мелкое дух. песнопение, 10 двух хорных концертов, 14 номеров «Тебе Бога хвалим», песнопения из служб великого поста и др. Большая часть концертов Бортнянского выразительны по своей музыке, художественны по отделке и изящны по голосоведению. Из концертов считаются лучшими: «Скажи ми, Господи, кончину мою», «Живый в помощи Вышнего», «Возведох очи мои в горы» и др. Из херувимских признаются наилучшими № № 7-й (называемая

«царская»), 6-й и 5-й (называемая «органная»). В своих сочинениях Б. не был простым подражателем своих предшественников и иностранных учителей; его природные дарования и национальный русский характер довольно ярко отразились в его концертных произведениях, которые оттого носят печать самобытного творчества. О произведениях Б. с похвалою отзывались знаменитые музыкальные критики и композиторы. Знаменитый композитор и дирижер, Гектор Берлиоз, так отзывается о произведениях Б.: «Все произведения Б. проникнуты истинным религиозным чувством, нередко даже некоторым мистицизмом, который заставляет впадать слушателя в глубоко-восторженное состояние; кроме того, у Бортнянского редкая опытность в группировке вокальных масс, громадное понимание оттенков, звучность гармонии и, что удивительно, невероятная свобода расположения партий, презрение к правилам, уважавшимся как его предшественниками, так и современниками, в особенности же итальянцами, которых он считается учеником». Бывший директор капеллы Ф. П. Львов так оценивает духовно-музыкальное творчество Бортнянского: «Все музыкальные сочинения Бортнянского весьма близко изображают слово и дух молитвы; при изображении молитвенных слов на языке гармонии, Б. избегал таких сплетений аккордов, которые, кроме разнообразной звучности, ничего не изображают, а изобретаются как будто для показания тщетной учености сочинителя; он нигде не развлекает молящихся немymi звуками и не предпочитает бездушного наслаждения слуха наслаждению сердца, внимающего пению говорящего. Б. сливает хор в одно господствующее чувство, в одну господствующую мысль, и хотя передает их то одним голосам, то другим, но заключает, обыкновенно, песнь свою общим единодушием в молитве». Другой знаменитый композитор и критик, бывший директор капеллы А. Ф. Львов (сын первого Львова), доказывая необходимость и равноправность в пении свободного несимметричного ритма, который давал бы возможность согласовать музыку с словесным текстом, разбирает с этой стороны (в сочинении своем «о свободном или несимметричном

ритме» 1858 г.) некоторые произведения Бортнянского и находит, что знаменитый композитор, писавший в стиле западной европейской музыки, с правильным симметричным ритмом, и желавший сохранить этот ритм и в духовно – музыкальных сочинениях, написанных прозою, – по необходимости должен был, ради сохранения этого ритма, прибегать к некоторым натяжкам, искажениям священного текста неправильным его ударением. Но «напрасно, говорит один из современных нам исследователей церковного пения, старались возвеличить Б. в гении. Конечно, его вдохновению принадлежат превосходные вещи и его влиянием начинается новый период нашего церковного пения, но уже то, что 9/10 его сочинений почти забыты, не свидетельствует о гениальности». «Сахар Медович Патокин», по выражению Глинки, «есть характерный свидетель и передовой деятель своего времени, отличный его музыкант, но не более» («Обзор исторических концертов синодального училища церковного пения в 1895 г.». Москва. Синодальная тип., стр. 48).

Более действительную заслугу Б. для отечественной православной церкви составляют другие, не концертные его произведения, именно его гармонические «переложения» древних церковных мелодий (хотя по системе той же иностранной музыки) и в особенности его «Проект об отпечатании древнего русского крюкового пения» (находится в приложении к протоколу 25 апреля 1878 г. Общества Любителей Древней письменности Спб.), – проект, в котором Б. предлагал издать древние мелодии в их подлинном виде, в крюках, доказывая необходимость такого издания как внутренними достоинствами этих мелодий, так и рассуждением о пользе для церквей православных и старообрядческих. «Это произведение, говорит указанный выше исследователь, лучшее из всего, написанного Б., вполне очерчивает глубокий ум и знания его автора, сумевшего еще тогда остаться русским в глубине своей Души, понять цену нашего древнего музыкального сокровища и верно угадать истинную дорогу для его разработки». «Этот проект, прибавляет он, надолго останется катехизисом Русской школы» (Обзор историч. конц.,

стр. 59). Подробно и убедительно доказывая, что наше древнее пение имеет верное изображение только в крюковой нотации, а не нотной, Б. изложил в «Проекте», между прочим, следующие верные предсказания: «тогда прекращены были бы нелепые и самовольные церковного пения переправы, и тогда можно было бы иметь полный перевод древнего пения, расположенный в мере, не разрушая мелодии оно́го, а сие было бы самым прочным основанием контрапункта отечественного». «Объясненная крюковая система была бы средством составить по ней самую полную и подробную азбуку для всего церковного пения, которая была бы самым лучшим способом познать подробнее свойства диатонического рода, в каковом идет все наше церковное пение, противоположно новейшей музыкальной системе». «Древнее пение, быв неисчерпаемым источником для образуемого новейшего пения, возродило бы подавленный тернием отечественный гений и от возрождения его явился бы свой собственный музыкальный мир» (Обзор историч. концертов, стр. 59–60). Хотя означенный проект не был в свое время оценен и осуществлен, но несомненно послужил зерном для дальнейшего изучения крюковых напевов и дал направление в разработке древних церковных мелодий в русском духе, началом чему можно считать монументальное, имеющее свои цели, издание Общества Любителей древней письменности: «Круг церковного древнего знаменного пения 1884 г.».

Сам Б. практически первый стал брать за основание для гармонизации древние мелодии и хотя, для сохранения того же симметрического ритма и такта, позволял себе их изменять, сокращать и украшать итальянской гармонией, но все же он первый дал указание на обиходную мелодию, как на источник гармонизации и тем оказал важнейшую услугу церкви. Некоторые переложения Бортнянского, полные умиленности, изящества и простоты построения, достойно пользуются всеобщей известностью и около столетия оглашают православные храмы. Из переложений Б. известны: ирмосы «Помощник и покровитель» (сокращение знаменного роспева), «Слава – Единородный», «Чертог Твой», «Да исполнятся уста

наша» – Киевского роспева, «Ангел вопияше» – греческого роспева, «Под твою милость», «Дева днесь» – болгарского роспева, «Приидите ублажим» и др.

См. Разумовского, История церковного пения в России, вып. 2-й; Перепелицына, История музыки в России; Металлова, Очерк истории пр. церк. пения в России; Л. Саккетти, Очерк истории музыки, 1891 г.

Свящ. А. Митропольский

Босния

Босния – турецкая область Балканского полуострова, которая по Берлинскому мирному договору 1878 года находится и доселе вместе с Герцеговиной (см. Герцеговина) во временной оккупации австро-угорского правительства. Пространство обеих оккупированных провинций обнимает около 51,270 кв. км. (или 4.568,430 десятин). Всех жителей в них – по последней переписи 1895 года – считается 1.568,092 и более 20 тысяч войска. Большинство населения принадлежит к сербо-хорватам; есть и турки, албанцы или арнауты, евреи, цыгане и немцы. В вероисповедном отношении все они распадаются, главным образом, на православных, римско-католиков и мухамедан; есть евреи и представители других исповеданий. Более всего – православных (ок.673:861), затем идут мухамедане (ок.548:818), в числе коих значительный перевес над османлисами имеют мусульмане-сербы (принявшие ислам после турецкого завоевания и говорящие только по-сербски), далее должны быть поставлены римско-католики хорваты (ок.333:306) и др., в некоторой своей части прибывшие в Босну-Герцеговину после австрийской оккупации. Евреев считается ок. 8,208 и представителей других исповеданий ок. 3,809. В гражданско-политическом отношении Босния и Герцеговина, по занятии их австрийскими войсками в июле 1878 г., находились под особым управлением, во главе которого стоял императорский наместник, сосредоточивавший в своих руках гражданскую и военную власть, а с 1882 года, вследствие отделения гражданского управления от военного, высшее управление оккупированными провинциями находится в ведении австро-угорского министра финансов Каллая.

В церковно-административном отношении местная православная церковь подчинена теперь, впрочем почти номинально, верховной юрисдикции Константинопольского патриарха. В силу конвенции (договора), заключенной австро-угорским правительством с Константинопольским патриархом 31 марта 1880 года, патриарх, напр., принимает только к

сведению, ради формального утверждения, предлагаемого австроугорским правительством кандидата в епископа-митрополита той или другой епархии; получая от правительства 58,000 грошей (=3,480 р.) ежегодно, взамен прежней дани, собиравшейся с босно-герцеговинских епархий, он не имеет права требовать отсюда какой-либо другой материальной помощи. А местные епископы-митрополиты поминают имя «вселенского» патриарха при богослужении, получают из Константинополя миро, но таким же путем, как назначены были, т. е. австрийским правительством, «устраняются с своих кафедр, в случае если будет доказано, что они нарушают свой долг в отношении к государственной или церковной власти, или даже в отношении к своей пастве». Во главе православной босно-герцеговинской иерархии стоит теперь 1) «архиепископ Сараевский, митрополит Дабро-Боснийский и экзарх всей Далмации» Николай (Мандич) в кафедральном городе Сараеве. В состав той же иерархии входят еще: 2) митрополит Герцеговинско-Захолмский (Мостарский) Серафим (Перович) в кафедральном городе Мостаре; 3) митрополит Зворникский и Дольно-Тузланский Григорий (Живкович) в кафедральном городе Дольной Тузле, и 4) митрополит Банялуцко-Бихачский (с 1900 года) Евгений (Летица) в кафедральном городе Банялуке.

Кроме православной иерархии, в Боснии-Герцеговине существует еще римско-католическая иерархия. Вся страна разделена на 4 епископства: Сараевское (архиепископство), Тузланское, Мостарское и Банялуцкое – с приходами, монастырями и с разного рода просветительными иезуитскими учреждениями и благотворительными заведениями, с энергичною поддержкою от оккупационных властей и пр. В настоящее время постепенно эмигрирующее из Боснии-Герцеговины мусульманское население уступает свои места новым пришельцам из Австро-Угрии, по большей части, римско-католического исповедания, которые все более и более увеличивают кадры культурных борцов против более численного пока, но и более угнетенного оккупационными властями, православного населения. Эта культурная борьба двух миров – восточного православного, представляемого здесь местным

православно-сербским населением, и западного латинского, представляемого главным образом римско-католическими хорватами, составляет весь смысл вековой истории оккупируемых теперь Австро-Угорщиной турецких областей – Боснии и Герцеговины. Первоначальная история Боснии и Герцеговины до времени турецкого завоевания их в XV веке имеет свои особенности, которые следует представить отдельно в истории той и другой страны.

История Боснии. Территория древней (между рр. Савой, Неретвой, Вербисом и Дриной) и нынешней Боснии до времени занятия ее славянами сербо-хорватского происхождения входила в состав владений римской империи, заселенная частью фрако-иллирскими народами, частью греками, римлянами, с V в. частью славянами, частью готами и с VI в. аварами. В первой половине VII в., в царствование византийского императора Ираклия (610–641) прибыли и поселились здесь, как и в соседней нын. сербо-хорватской территории, сербы и хорваты. Сербы и хорваты, прибыв на Балканский полуостров и нашедши здесь ранее поселившихся своих славянских соплеменников, разместились здесь по отдельным областям. Босния – как всего вероятнее предполагают – заселена была сербами, но не хорватами; следовательно, она составляла область сербскую, подобно тому, как соб. Сербия, послужившая центром древнего сербского царства и новейшего отчасти королевства, Захолмье или позднейшая (с XV в.) Герцеговина; древняя Дукля или Зета – зерно позднейшей Черногории, и др. Во главе каждой сербской области стоял свой правитель (жупан), подчинявшийся одному великому жупану, правившему Сербией (назыв. Рашкой) и признававшему почти до конца XI в. вассальную свою зависимость то от Византии, то частью и от Болгарии (до завоевания последней в 1019 году визант. императором Василием Болгаробойцем). Вскоре, однако, после прибытия сербов на Балканский полуостров, сербские области раздробились, и начавшийся партикуляризм составляет характерную черту последующей сербской истории. Относительно Боснии известно, что уже в X веке она выступает

в качестве отдельного жупанства и в XI в. разделяет общую судьбу со всеми Балканскими славянами, становясь в вассальные отношения к Византии. Но в том же веке, образовав самостоятельный банат, Босния примыкает к северо-западной своей родственной соседке Хорватии, которая сама в конце XI и начале XII в. перестает существовать самостоятельно и входит в состав Угорщины на правах личной с нею унии – в лице одного общего короля, с сохранением, однако, собственных правителей – банов и впоследствии (с XIV в.) королей. Ведя борьбу в союзе с Угорщиной (в XII в.) против Византии, Босния борется в то же время и против Угорщины за свою политическую и культурную независимость.

Первый бан, достигший значительного могущества страны, был Кулин (ок. 1189–1204 г.), вынужденный однако под давлением Угорщины и Рима, вместе с 10,000 босняков, оставить довольно распространенное тогда в стране богомилство и принять римско-католичество. Преемники Кулина – боснийские баны, признавая верховную власть угорских королей, попеременно то стояли за римско-католическую церковь, то защищали национальное богомилство, что вызывало против Боснии даже крестовые походы со стороны угорских королей. Униженная во второй половине XIII века, Босния поднимается в конце этого века – со вступлением на боснийский престол Котромана, а в следующем столетии она достигает даже значительного политического расцвета. Преемник Котромана – его сын Стефан расширил границы Боснии, присоединил, между прочим, Захолмье (с 1325 г.) и возвысил страну на степень самостоятельного государства, независимого от Угорщины. Правда, из политических расчетов он покровительствовал распространению р.-католичества в стране насчет православия и богомилства, но представители и этих последних были довольно живучи в стране. Вступивший в управление страной племянник Котроманича бан Твартко I испытывает на первых порах давление Угорщины, но вознаграждает себя некоторым приобретением насчет Зеты и сербских земель с востока: в 1376 г. он коронуется двумя королевскими коронами – боснийской, и сербской в м.

Милешеве, где были погребены останки св. Саввы – первого архиепископа Сербского. Поддерживая добрые сношения с князем сербским Лазарем Гребляновичем, героем Косова поля, он послал ему военную помощь при наступлении турок во время роковой для сербов Косовской битвы в 1389 г. После Твартко I управляли Боснией: младший его брат Стефан Дабиша и потом Стефан Остоя и их преемники (вплоть до последних королей Стефана Томаша Остоича 1444–61 и Стефана Томашевича – 1463 г.), значительно ограниченные могущественным местным боярским сословием.

В конце XIV в. турки придвинулись уже к границам Боснии и переступили их впервые в 1392 году. С первой четверти XV столетия началось уже систематическое покорение Балканского полуострова турками. Не избежала этой участи и ослабленная в это время Босния, лишившаяся Герцеговины (с конца XIV в.), которая входила в состав ее земель со времени Стефана Котроманича, и в половине XV в. втянутая в круг западных интересов усилением в ней католичества. С окончательным покорением Сербии турками в 1459 году очередь дошла и до Боснии. При внуке Стефана Остои, при Стефане Томашевиче, Босния, не поддержанная западными державами, обессиленная внутренним разладом представителей разных культурных в стране влияний (рим.-католичества, усвоенного королями и многими боярами, православия и богомилства), не могла далее сопротивляться завоевательному натиску турок: Мухамед II, получив отказ в дани, двинул свое громадное войско на Боснию, покорил ее, 700 тысяч христиан отвел в рабство, а 30 тыс. детей отдал в корпус янычар. Местное боярство, чтобы сохранить свое привилегированное положение, принимало ислам и становилось (аги и беги) фанатическими его последователями, а народ, в большей части, оставшись при вере своих предков (православных), низведен был на степень «райи» (стада). Словом, в 1463 г. Босния становится вполне турецкой провинцией, какою оставалась вместе с завоеванной турками в 1483 году Герцоговиной до восстания в 1875/6 гг., и затем до освободительной войны 1877/8 гг., закончившейся Сан-Стефанским мирным договором 19 февр. 1878 г. и Берлинским

конгрессом того же 1878 г. По Сан-Стефанскому мирному договору Босния с Герцоговиной получила самоуправление и христианского губернатора, а по Берлинскому договору они отданы во временную оккупацию Австро-Угорщины, ревниво оберегающей свою власть здесь и доселе.

История церкви и вообще религиозных движений в Боснии. На территории Боснии христианство становится известным еще в римские времена. Но во время нашествия на Балканский полуостров и в том числе на территорию позднейшей Боснии разных варваров – в особенности в VI в. аваров, существовавшие здесь разные формы христианской жизни исчезают. Поместившиеся в Боснии в первой половине VII в. сербы вместе с другими своими соседними соплеменниками (сербами и хорватами) принимают крещение при импер. Ираклии от римских священников, вследствие того, что территория Боснии считалась тогда под верховной церк. юрисдикцией римского епископа – папы. Однако, проникшее в это время к сербам и хорватам христианство не могло утвердиться прочно среди них, в частности и среди сербов Боснии. По крайней мере история свидетельствует, что через два века слишком сербы приняли крещение вторично от греческих священников при императоре византийском Василии Македоняnine и патр. Фотии, как раз в тот именно момент, когда у панноно-моравских славян широко и плодотворно распространялась кирилло-мефодиевская проповедь св. славянских первоучителей. Может быть, до Боснии и не достигала непосредственно эта проповедь; но, без сомнения, часть сербско-хорватской территории входила в состав панноно-моравского диоцеза архиепископа Мефодия (княжение Мунтимира). А церковно-богослужебные книги на славянском языке скоро – по всей вероятности – стали известны и сербам, в частности в пределах Боснии. Во всяком случае, после вторичного своего крещения, сербы уже не уклонялись в язычество и христианство постепенно и гораздо успешнее, чем прежде, стало утверждаться, между прочим, и в Боснии.

В церковно-административном отношении Босния, занимая часть территории бывшей римской провинции (в зап. Иллирике),

находившейся под юрисдикцией западного патриарха (папы) римского, подчинена была до половины XI в. сплетской митрополии, а с половины этого последнего века – со времени учреждения барской (антиварской) архиепископии – вошла в состав этой архиепископии. Так как политически Босния отделилась от соб. Сербии уже в X в., то естественно, что, ставши под высшую церковную юрисдикцию римского папы, она подпала под те влияния, которые в то время уже решительно удаляли западную половину церкви от восточной и привели к окончательному разделению церквей западной и восточной. В частности, и на местных соборах того времени (с X до половины XI в.) в сплетской митрополии воздвигнуто было гонение против славянского богослужения (925 и 1059 гг.) и имя Мефодия считалось еретическим. Но такое отношение Рима к кирилло-мефодиевским преданиям возбудило негодование и в Боснии, как и в других местах сплетской митрополии, хранивших заветы св. славянских первоучителей, – сербская церковь в Боснии не приняла определений сплетских соборов и отсюда началось стремление римско-католических миссионеров привести в покорность Риму боснийских «схизматиков». Православные церковные общины в Боснии поступили тогда в ведение сербской рашской епископии, находившейся под высшей церковной юрисдикцией охридского архиепископа. Одновременно с этим усилилось тогда в Боснии и богомильская (именуемая здесь специально – патаренская) ересь, распространившаяся в Xв. и после в Болгарии, проникшая в XI в. в Зету, Рашку, а оттуда в Боснию, Захолмье (поздн. Герцеговину) и далее на запад. Ересь эта мало-помалу стала привлекать к себе местных православных и римско-католиков, так что последователи ее получили здесь свою организацию и специальное название – «босанская христианская церковь» со своей особой иерархией. В течение XII–XV вв. на стороне этой ереси стояли даже некоторые баны, напр. Кулин, Матфей Нинослав, Младен Шубич нач. XIII в., Стефан Костроманич 1353, Стефан Твартко (1354–91), Стефан Остоя (до 1404 г. и до 1418) и Стефан Твартко Тварткович (до 1443). Рим и угорские короли не один раз предпринимали крестовые походы против

еретиков, которые однако не уступали натиску крестоносцев. Богомилы или патарены оставались в стране до самого турецкого ига, когда они частью приняли ислам, а частью возвратились в лоно православной церкви.

Несмотря на распространение в Боснии богомильской ереси, папство все-таки успело в XIII веке учредить здесь особую римско-католическую епископию, устроить монастыри и на место бенедиктинцев, ввести сюда, францисканцев из Хорватии и Далмации с целью обращения народа в римско-католическую веру. Римско-католическая церковь, благодаря поддержке Рима, соседней Хорватии и Угорщины, покровительствуемая поэтому даже некоторыми боснийскими банами и королями, занимала иногда господственное положение в стране. Из банов боснийских на стороне римско-католической церкви стояли, напр. (по всей вероятности), Павел Шубич (до 1312), Стефан Дабиша и два последние короля – Стефан Томаш и Стефан Томашевич. Под давлением их переходили в римско-католичество и местные бояре, желавшие сохранить свои права и свое влияние в стране, в моменты торжества здесь политики угорских королей и Рима. Все это до некоторой степени обеспечивало внешний успех римско-католической церкви в Боснии до времени турецкого ига. Как велико было в это время число римско-католиков в Боснии – трудно сказать определенно. Но со времени турецкого ига число римско-католиков в стране уменьшается, в особенности в XVI и XVII вв., частью вследствие выселения их, частью же вследствие перехода их в мухамеданство. Всю тяжесть защиты и охранения здесь римско-католической церкви приняли на себя францисканцы, с деятельностью которых связаны вообще судьбы римско-католической церкви в Боснии-Герцеговине, в течение многих столетий, со времени водворения их здесь и доселе. Однако, ни авторитет, ни настойчивая пропаганда францисканцев не могли удержать население от перехода либо в православие, либо в мухамеданство, так что к середине XIX в. число римско-католиков значительно сократилось (напр., считалось четыре католических церкви, приходов до 70, а священников 92, всего духовных лиц с монахами до 238). А с

половины истекшего столетия, в особенности благодаря помощи из Австро-Угрии, Италии (в частности из Рима), Франции, при энергичном содействии дьяковского (в Славонии) епископа, известного хорватского патриота, Штроссмайера, римско-католическая пропаганда в Боснии-Герцеговине крепнет и быстро достигает результатов (см. выше в начале), о которых не могла мечтать в турецкое время и которых пока не считает окончательными в оккупационную эпоху.

Однако, и православная церковь не уступала натиску враждебных ей религиозно-культурных влияний Запада и еретиков богомилов. В период усиления богомильской ереси и римско-католической пропаганды во второй половине XIII в. православная церковь получила для себя подкрепление в правление сербского короля Драгутина, когда (в конце XIII и нач. XIV в.) он владел некоторыми северо-западными частями Боснии. Да и вообще в правление боснийских Котроманичей, из которых некоторые, будучи родственны сербским Неманичам, держались православия (м. б. Стефан Котроманич и Твартко I), церковь православная укреплялась в стране в XIV и XV в., несмотря на противодействие латинизаторской политики угорских королей и влияние самого Рима.

Со времени турецкого ига православные босняки потеряли для себя опору в соседней родственной Сербии и у других своих сербских соплеменников, теперь ослабленных и покоренных турками. Страна порабощена турками; православное население стало терпеть от мусульманского гнета; церкви были разрушены; православное духовенство, в особенности после уничтожения в 1766 году сербской патриархии (учрежд. в 1346 году), подчиненное греческой иерархии, не имело достаточной просветительной силы для охранения сербской народности и церкви. Тем не менее с половины XIX столетия положение православной церкви в стране укрепляется, несмотря на козни против нее не только со стороны фанатической мусульманской силы, но и усилившейся с этого времени римско-католической пропаганды, которая не переставала действовать в этом направлении и гораздо ранее – даже в турецкий период угнетенного своего положения, до

половины XIX столетия. Православное население Боснии-Герцеговины поднимает, наконец, (в 1875 г.) знамя восстания за «честный крест и золотую свободу», но, освободившись от произвола мусульман, попало под тяжкое нравственное иго, принесенное австрийской оккупацией.

Православные Боснии, до учреждения в Сербии самостоятельной архиепископии в 1219 году, обращались за разрешением своих нужд к Рашскому епископу, а после 1219 г. – к Дебрьскому (серб. Дабарскому), хотя Босния политически и не обнимала двух указанных епархий, находившихся в пределах соб. Сербии. Кафедра Дебрьского епископа-митрополита перенесена была уже в турецкое время в Сараево, отчего сараевские митрополиты и носят титул «дабробоснийские». Дабробоснийская митрополия находилась в ведении Печской Сербской патриархии до момента уничтожения последней в 1766 году, когда и включена была в состав митрополий Константинопольского патриархата, оставаясь на таких правах до начала австрийской оккупации 1878 года. Австрийская оккупация изменила несколько фактическое положение дабробоснийской сараевской митрополии, но не отменила окончательно каноническую связь ее с константинопольской патриархией. (см. выше в начале статьи). После оккупации кафедру дабробоснийской митрополии последовательно занимали: митрополиты сербы – Савва Косанович (1880/1–85 гг.), проживающий теперь на пенсии в Черногории, Георгий Николаевич (1885/6 – ум. 96 гг.) и нын. митр. Николай Мандич.

Для приготовления кандидатов священства для православной босно-герцеговинской церкви существует «богословия» (духовная семинария) в Рельеве.

Главнейшая литература на русском и других языках – преимущественно для истории церкви. Из общих систематических обзоров истории христианства и церкви в Боснии должны быть поименованы: Е. Е. Голубинский, Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской (Москва, 1871); Архим. *Никифор Дучич* (по-сербски), Историја српске православне цркве од првијех десетина VII в. до наших дана (Биоград, 1894), и др. менее критические обзоры

сербской церковной истории как на русском, так и на сербском языках, (напр., Свет. Никетича, еп. Никанора Ружичича и пр.). Из других материалов и исследований монографического характера для церковной истории Боснии могут быть отмечены: *А. Ф. Гильфердинг*, Босния, Герцеговина и Старая Сербия (см. Собр. соч. III т., Спб., 1873), куда вошли некоторые исследования Никифора Дучича, составившие теперь вместе с другими новыми исследованиями того же автора 1 кн. полного собрания его сочинений (Книжевни радови, Биоград, 1891 г.); *И. С. Ястребов* (по-сербски), Податци за историју српске цркве (Биоград, 1879); много материалов и статей, относящихся между прочим и к церковной истории Боснии, напечатано в сербских ученых изданиях: «Гласник српског ученог друштва», «Глас» и «Споменици» сербской академии наук, и др.; необходимо иметь в виду вообще исследования Рачкого в хорв. издании академии наук и искусств «Rad jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti». Для разных отделов сербской церковной истории, в том числе и для истории православной церкви в Боснии, должны быть отмечены еще: *Шафарик*, Славянские древности (рус. перев.) т. II, кн. I (Москва, 1848); *К. Я. Грот*, Известия Константина Багрянородного о сербах и хорватах (Спб., 1880); *Ласкин*, Сочинения Константина Багр. «о фемах» и «о народах» (Москва, 1899). Так или иначе вопросы церковной истории Боснии затрагиваются и разъясняются в общих системах и отдельных монографиях по политической истории Боснии, по географии, этнографии и о современном положении страны. Не перечисляя многочисленной литературы в этом отношении, назовем только несколько трудов общего содержания по истории Боснии на разных языках. Из сочинений на немецком языке, не называя старых, можно отметить: *Petrinjenis*, Bosnien und das kroatische Staatsrenht (Agram, 1898); на французском – *М. I. Spalajkovitch*, La Bosnie et l'Herzegovine. Etude d'histoire diplomatique et de droit internationale (Paris 1899); на хорватском – *У. Клаиц*, Poviest Bosne do propasti kraljevstva (Zagreb, 1882); на русском – *Н. Овсяный*, Сербия и сербы (Спб., 1898), и особенно *А. Харузин*, Босния-Герцеговина (Спб., 1901), где перечислена довольно подробно литература по разным

отделам очерка – между прочим и по церковной истории Боснии.

Специально для истории богомильской или патаренской ереси в Боснии могут быть названы: *Божидар Петранович* (по-сербски), Богомили, црква босанска и крстьяни (у Задру 1867); *Fr. Racki*, Bogomili и patareni (у Zagrebu 1870) и друг.

Для истории же римско-католической церкви в Боснии: *Balan* (в хорв. перев. Иос. Стадлера), *Katolička crkva* и *Slaveni* и *Bugarskoj, Srbiji, Bosni* и *Hercegovini* (у Zagrebu 1881); *Fra Batinic*, *Djelovanje Franjevacа u Bosni* и *Hercegovini za prvih šest vjekova njihona boravka I–III* (у Zagrebu 1881–37 гг.), и др. Вообще, следует заметить, что как для истории Боснии – политической, так и церковной имеют значение немалочисленные общие труды по истории соседних с Боснией сербо-хорватов, а также специальные статьи по разным вопросам боснийской истории, отмеченные в вышеуказанных книгах.

И. П.

Босоногие

Босоногие – 1) в строгом смысле слова называются те западные монахи, которые ходят без всякой обуви, босыми ногами, но затем и те, которые носят только сандалии. Среди основателей орденов на Западе, этот обычай ввел впервые Франциск Ассизский. В 1209 г. он со своими последователями, желая буквально исполнить наставление Спасителя (Мф.10:10; Мк.6:9), сняли обувь и пошли совершенно босыми. Без всякой обуви, в 1221, младшие братья ордена прибыли в Германию, где немецкий народ, пораженный более всего их босыми ногами, назвал их *босоногими* (Barfüßer); хотя это название в разных городах разнообразилось, и напр. в Дрездене их называли «серыми братьями», в Чехии и Польше они получили также равнозначное с босоногими название «бози». В немецких документах они удерживали название босоногих до XVII века, когда вошло больше в употребление название «миноритов». Долее всего это название удержалось в Швейцарии, потому что еще в конце XVIII столетия настоятель верхне-немецкой провинции миноритов, в своих доношениях кантонскому правительству, подписывался «провинциалом босоногих». В Фрейбурге, в Швейцарии, еще и теперь народ так называет местных францисканцев. Как долго строгое соблюдение этого обычая удерживалось в северных странах, проследить, однако, трудно. Томас Кантипратан, составивший ок. 1263 в Бельгии свою знаменитую книгу *De aribus*, говорит, что они ходили зимой босыми ногами по снегу, как по шерсти. Впрочем, Франциск Ассизский в своем уставе, утвержденном Гонорием III в 1223 г., в случае нужды допускал ношение обуви; равным образом, допускалось это и утвержденными в 1501 Александром VI правилами миноритских монастырей, причем, делалась ссылка на старинные орденские постановления, которыми допускалось, во время большого холода, дождливой погоды и в дороге, пользоваться кожаными или деревянными сандалиями и суровыми чулками. Евхаристию, однако, священникам предписывалось совершать в обуви, для чего в

ризнице всегда имелся достаточный запас ее. Этот обычай с течением времени то ослабевал, то вводился вновь, и даже в новейшее время некоторые конгрегации 2-го и 3-го ордена Франциска строго соблюдают старый обычай.

2) *Босоногими* называлась упоминаемая бл. Августином (Наег 68) одна секта, которая считала долгом не носить обуви, не по каким-либо аскетическим основаниям, а просто ссылаясь на Исх.3:5, Нав.5:15 и Нав.20:2, откуда выводила заключение, что, будто бы, ношение обуви запрещено было самим Богом.

Боссюэт

Боссюэт Жак Бенин – знаменитый французский епископ, писатель и проповедник (род. в Дижоне, 27 сентября 1627, ум. 1704) принадлежал к одной из известных фамилий. Его отец, сначала адвокат, впоследствии архидиакон в Меце, отдал своего 6-летнего сына в иезуитскую коллегию в Дижоне, где он рано проявил особенную любовь к Св. Писанию и выдающиеся дарования в красноречии. Свое образование Б. закончил в коллегии Наваррской в Париже, где он примкнул к новой Картезианской философии, а в богословии, напротив, следовал системе Фомы Аквината, и особенно увлекался бл. Августином, в сочинениях которого, как он говорил, нашел себе откровение обо всем. Слава о его дарованиях была уже столь значительна, что однажды на вечере у маркизы Рамбулье его попросили импровизировать проповедь на данный предмет; вполне полагаясь на себя (и эта самоуверенность никогда не оставляла его в течение жизни), он несколько подумал и произнес речь, которая нашла всеобщее одобрение. В 1648 г. он защитил свою вторую диссертацию в присутствии принца Конде, которому посвятил ее. В 1652 г. он принял священный сан и сделался доктором богословия, хотя тонсуру получил, будучи еще восьмилетним ребенком. Некоторое время он затем провел в Сен-Лазаре под руководством Винсента Поля. Уже ранее обеспеченный богатой бенефицией в Меце, он отправился в этот город, часто проповедовал там, написал опровержение катехизиса реформаторского проповедника Поля Ферри (1655), с соизволения матери-королевы ревностно стремился к обращению мецких протестантов, и часто был приглашаем в Париж, где перед двором блистал своим все более развивавшимся красноречием, бившим, впрочем, на одобрение скорее в литературных, чем религиозно-нравственных кружках общества. В 1659 г. он занял видный пост архидиакона в Париже и ему удалось обратить в р.-католицизм фельдмаршала Тюренна и маркиза Данжо. По поручению парижского архиепископа, он старался склонить монахинь Порт-Рояля к

подписи осуждающего янсенизм изложения веры, и проявленной при этом случае любезной мягкостью он приобрел себе доверие янсенистов Николя и Арнольда. Своей надгробной речью над королевой Анной Австрийской он произвел большое впечатление, ему поручено было исправление янсенистского перевода Нового Завета и затем (1669) предоставлена епископия кондольгская в Гаскони. В том же году он произнес надгробную речь над вдовствующей королевой Марией Генриеттой Английской, а в 1670 г. над ее молодой дочерью Генриеттой, супругой герцога Орлеанского. Еще в 1670 г. король поручил ему воспитание наследника престола – дофина; вследствие этого Б. отказался от епископии, и всецело посвятил себя своему новому назначению, при ленивом и слабом воспитаннике. Для него он написал свой «Трактат о познании Бога и самого себя» и знаменитое «Рассуждение о всемирной истории», а также «Политику, извлекаемую из собственных слов Св. Писания». Последнее сочинение, явившееся уже после его смерти (Париж, 1709), имеет второстепенный интерес; оно просто состоит из подбора, сопровождаемых краткими рассуждениями, библейских мест. Зато другие два сочинения принадлежат к знаменитейшим, какие только писал Б. Во введении в философию или «Трактате о познании Бога и самого себя», также впервые явившемся после его смерти (Париж, 1722), Б. ясно и методически, под влиянием Декарта, излагает основные положения психологии и богословия. Это небольшое сочинение рядом с Декартовым «Рассуждением о методе», долго служило во французских лицах основой философского образования. Также и «Рассуждение о всемирной истории» читалось и объяснялось в школах, как классическое произведение. Сочинение это впервые явилось в 1681 г. Оно состоит из трех частей: первая, по преимуществу хронологическая, имеет своей задачей установить главные исторические эпохи до Карла Великого; во второй излагается собственно история иудеев, а также основания и распространения христианства, с присоединением рассуждения об истине последнего; в третьей трактуется о второстепенных причинах происхождения и падения великих

монархий. Основная мысль Б. в этой «философии истории» состоит в том, что судьбы людей находятся под управлением Божественного Провидения; в них нет ничего случайного и бесцельного, и то, что кажется нам случаем, в действительности есть одно из звеньев мудрого исторического домостроительства, направляющегося к достижению определенной цели – водворению царства Божия на земле. Многие страницы этого «Рассуждения» превосходны, и как историк, так и апологет найдут в нем неисчерпаемый источник для правильного христианского взгляда на историю, хотя по местам оно не чуждо некоторым конфессиональным пристрастиям.

Как умный, всесторонне-образованный богослов, Б. конечно не мог оставить без внимания и главного вопроса его времени – о протестантизме. И он усердно занимался им, причем обращение протестантов даже ставил главной задачей своей жизни. Он занялся полемикой и среди его полемических сочинений особенно известно, кроме уже упомянутого сочинения, «Опровержение катехизиса Поля Ферри» (Мец, 1665; Париж, 1721), его «Изложение учения католической церкви о предметах спора» (Париж, 1671, и затем часто переводившееся на латинский, немецкий, английский, голландский и итальянский языки). Это последнее сочинение обратило на себя большое внимание, и под влиянием его среди знатных людей началось обратное движение, тем более, что католицизм в талантливом изложении Б. выступает с своей наилучшей стороны, и простотой и цельностью своей системы явно превосходит запутанную и самопротиворечивую систему протестантизма. Это тот идеализированный, католицизм, который чужд средневековой схоластичности и приближается к учению вселенской церкви, вследствие чего и не находил одобрения среди строгих папистов. В своем «Трактате о причащении под двумя видами» (Париж, 1682), Б. имел своей задачей доказать, что евхаристия под одним видом всегда допускалась в церкви; что, следовательно, нет основания отступать от этого обычая, но что, с другой стороны, тем, кто придают особенное значение обоим видам, в случае нужды, можно допустить его употребление, так как и причащение под

обоими видами уже рано встречается в церкви. Можно еще упомянуть его «Историю разногласий протестантских церквей», хотя она явилась уже позже, когда Б. был уже епископом мосским (2 тома, Париж, 1688). В этом сочинении наглядно и искусно выдвигается аргумент, которым часто пользовались полемисты против протестантизма. Поводом к нему послужил упрек Боссюэту со стороны реформатского богослова Ла-Бастиды, что в изложении своего учения он не сходится с католической церковью и несколько раз менял свои воззрения. Этот упрек особенно относился к его «Изложению католического учения», которое, как замечено, подвергалось порицанию даже со стороны строгих католиков за допускаемые в нем Боссюэтом отклонения от строгой системы римского католицизма. Стараясь защититься не столько против своих католических противников, к которым, между другими, принадлежал патер Майнбургн, сколько против протестантов, он обратил этот упрек против них самих, и из разнообразия протестантских вероисповеданий и изменчивости отдельных мнений старался доказать ложность этой церкви, так как у нее нет главного признака, именно признака согласия в учении: напротив, римская церковь есть-де истинная, потому что она неизменяема в своем догмате, и обладает в этой неизменяемости гарантией, которой нет ни в одной из других называющих себя христианскими общинами. При опровержении протестантизма, Б. старается как и Николь и другие римско-католические полемисты его времени, особенно возвысить значение церковного авторитета – в противовес разуму, который, служа по его мнению, единственным критерием протестантов в делах веры, сам в высшей степени ненадежен и неспособен к тому, чтобы приводить к истине в области религиозного знания.

В 1678 г. Б. имел интересное собеседование с реформатским пастором Клодом. Одна придворная дама протестантка, племянница Тюренна, фрейлина Дюра, под влиянием «Изложения учения католической церкви» поколебалась в своей вере; поэтому она попросила Клода, чтобы он, вместе с нею, принял участие в собеседовании касательно спорных вопросов. Собеседование прошло с

большим спокойствием, но, по обычаю, осталось без всяких последствий, так что обе стороны приписывали себе победу, и г-жа Дюра обратилась в церковь, которая казалась ей удобнее. Боссюэт опубликовал это собеседование под заглавием: «Собеседование с г-ном Клодом», Париж, 1682 г. Так как это было сделано помимо согласия с Клодом, то и последний также издал свой отчет о собеседовании (Ответ на книгу епископа мосского под заглавием «Конференция» и проч., Шарентон, 1682). В 1681 г. Боссюэт, по окончании воспитания дофина, получил епископию мосскую, в управлении которой он обнаружил замечательную ревность; обращение протестантов своего округа он поставил главной своей задачей; с этою целью он написал «Пастырское послание к новым католикам диоцеза» (Париж, 1686); и весьма ценимый в римско-католической церкви «Катихизис Мосский» (Париж, 1687, много раз издававшийся и потом).

В 1682 г. Боссюэт руководил собранием французского духовенства, созванным королем с целью выяснить спор с папой о королевских преимуществах и так называемых вольностях галликанской церкви (см. ст. Галликанизм). Он считается автором четырех, принятых этим собранием положений, которые впоследствии сделались государственным законом и в силу которых короли Франции в мирских делах стали независимы от духовной власти, причем утверждается и значение вселенских соборов. По поручению Людовика XIV, он написал обстоятельное сочинение в защиту «декларации» духовенства против последовавшего папского осуждения. Это сочинение явилось только после его смерти, под заглавием «*Defensio declarationis celeberrimae quam de potestate ecclesiastica sanxit clerus gallicanus*» (Люксембург, 1730, 2 тома; по-французски, Париж, 1735, в 2 томах). При своих «галликанских вольностях» Б., однако, был решительным поборником церковного самовластия, причем даже отмену нантского эдикта, в своей похвальной речи канцлеру Летелье, объявил лучшим употреблением королевского достоинства. Вообще это был человек, который, в своих идеях о церковном

управлении почти приближался к принципу Людовика XIV, выраженному в его знаменитом: «Государство – это я».

Когда в Германии возникла идея о воссоединении церквей, и аббат локкумский, Вальтер Молан, вступил в переговоры по этому поводу с австрийским епископом Спинолой, последний обратился к Б. и просил его совета. С разрешения короля, Б. согласился принять участие в деле и своими тонкими доводами принудил слабого Молана к значительным уступкам. Наконец, со стороны брауншвейгского двора поручено было Лейбницу вступить в сношение с французским полемистом, и вот между этими двумя выдающимися лицами возникла многолетняя переписка, в которой, кроме богословских, обсуждались и разные философские вопросы, и хотя переписка эта и не привела ни к какому результату, однако она и доселе служит богатым источником для ознакомления с господствующим умственным настроением того времени, и в ней много найдет для себя поучительного и отрадного и всякий мыслящий православный богослов.

Наибольшей славой Б. пользуется повсюду как несравненный проповедник. Будучи бесподобным оратором, он увлекал присутствующих силой своего вдохновения. Наилучшими считаются его надгробные речи, в которых его ораторский гений достигает зенита. Таких речей от него осталось *десять*, из которых речи на смерть королевы английской и герцога Конде суть поистине образцы риторического мастерства. Но эти речи не чужды и важного недостатка, именно проникающего их тона льстивости и замалчивания немощных сторон человеческой природы, вследствие чего речи его прямо превращаются в панегирики, которые только благодаря бесподобному таланту Б. избегают обычной участи подобного типа произведений – скучной монотонности. С изумительным искусством он умел проникать в самые тайники души, затрагивать самые живые струны и играть на них с искусством виртуоза. Даже Гиббон восхищался искусством Б. придавать всему, что исходило от него, неизгладимую печать увлекательности. Большинство своих проповедей он произносил свободной импровизацией и они

записаны были слушателями. Многие не без основания сравнивали его с Златоустом, с которым у него много общего в самой проповеднической манере, а по его громадному влиянию на церковь и общество его признают во Франции последним из отцов церкви, и его сочинения доселе изучаются как образцы изящного французского стиля.

Сочинения Б. много раз издавались (в 1736–57 в 10 томах; в 1814–19 в 43 томах; парижское издание 1864–67 в 30 томах); «Неизданные творения», Париж 1881–83 в двух томах. О его жизни и сочинениях было много ученых исследований, из них более важные: Reaume, Histoire de B. et des ses oeuvres, Париж 1869; Laurent, Vie de B., Париж 1880 и др. Наша литература давно знакома с отдельными творениями Б., и наши проповедники нередко пользовались его проповедями и тщательно изучали их (как, наприм., Иннокентий Херсонский). Его «Рассуждение о всемирной истории» было издано в русском переводе под заглавием: «Всеобщая история для наследника французского короля, сочиненная учителем его, епископом Иаковом Бенагном Боссюэтом, а с франц. на российский язык переведенная капитаном Василием Наумовым, в трех частях, Москва 1761 и 2-м тиснением – Москва, 1774. Из проповедей: «Надгробные слова Боссюэта, епископа Мосского) Спб. 1882. О Боссюэте как проповеднике – см. магистерскую диссертацию свящ. И. Панова, Боссюэт и его проповеди, Спб. 1888. Философско-исторические воззрения Б. характеризуются в трактате А. П. Лопухина «Промысл Божий в истории по воззрениям бл. Августина и Боссюэта», 2-е изд. 1898 г. Лебедева. Краткий обзор жизни и деятельности Б. в «Труд. Киев. Дух Акад.» за 1868 г.

Боэтий

Боэтий, Аниций Манлий Северин (род. в Риме, в 480 г., обезглавлен в Павии, в 525 г.), происходил от богатой и влиятельной римской фамилии; учился в Афинах, и занимал в течение нескольких лет весьма видное положение в римском мире, одинаково почитаемый народом и уважаемый остготским королем Теодорихом, правителем Италии. Декрет императора Юстина против ариан был первым событием, который подверг Боэтия подозрению; Теодорих изгнал его в Павию, где впоследствии заключил его в тюрьму, и, наконец, обезглавил. Своими переводами Аристотеля и Порфирия, своими тщательными комментариями на эти творения, и своими самостоятельными сочинениями, как «Введение в категорический силлогизм», «О категорическом силлогизме», «О силлогизме гипотетическом», «О разделении», «Об определении», и проч., Б. сделался связующим звеном между логической и метафизической наукой древности и научными опытами средних веков; и еще большее влияние он оказал на средневековую мысль своим сочинением «Об утешении в философии» и различными богословскими, приписываемыми ему, трактатами. «Утешение в философии» было написано им во время тюремного заключения в Павии. Хотя Б., как известно, был христианин, по крайней мере номинально, однако он мало пользуется христианскими мыслями, и все, содержащееся в этом сочинении, «утешение» выводится из оптимизма неоплатонической школы и стоицизма Сенеки. Тем не менее, в течение средних веков эта книга читалась с большим уважением во всем христианском мире. Король Альфред перевел ее на англо-саксонский язык, а Фома Аквинат написал на нее комментарий. Впоследствии она переведена была почти на все европейские языки. Хотя и без достаточного основания, ему приписывается несколько богословских сочинений: «О троичности Бога», «О двух естествах», «О вере кафолической», «Против Евтихия и Нестория» и др.

Издание собрания сочинений Боэтия вышло в Венеции, 1492; в Базеле, 1546, 1570, и у Миня, Патрол. лат., Т. 63 и 64. Богословские сочинения были изданы в Лувёне, 1633. См. F. Nitzsch, Das System des Boëthius, Berlin, 1860; Hildebrand, B. Stellung zum Christentum, Regensburg, 1885.

Брадобритие

Брадобритие. – Вопрос о брадобритии существовал на Руси издавна, но особенно обострился с начала XVIII века, когда указами императора Петра I было открыто, так сказать, гонение на русскую бороду. Собственно говоря, реформа началась еще в 1699 году, прямо по возвращении государя из-за границы. Известно, как Петр собственноручно отрезал бороды у знатных Московских бояр, которые 26 августа явились приветствовать государя с возвращением из заграничного путешествия. От того же 1699 года сохранился медный знак, величиною с двугривенный, с изображением на лицевой стороне бороды и усов, под словами «деньги взяты», свидетельствующий, по-видимому, что тогда же возникала мысль уже и о денежном штрафе за бороду. Правда, первоначально реформа коснулась не всех сословий, но это продолжалось только до 1705 года, когда именным указом 16 января было повелено брить бороды всем по всей России, кроме попов, диаконов, и конечно архиереев, под страхом штрафа от 30 до 100 рублей. Характерен, конечно, прежде всего самый этот указ, но не менее характерно и то единодушие протеста, каким он был встречен в разных слоях русского общества. «Не можно никому изобразить, замечается по этому поводу в житии Петра Великого, того великого смущения, каковое произвел в сердцах россиян такой его величества указ». Если некоторые уступили требованию, хотя и с воплем сердечным, то другие готовы были пожертвовать жизнью, чтобы не лишиться бороды. «Велят нам бороды брить, говорили, например, святителю ростовскому Димитрию, а мы готовы главы наши за брады наши положить, пусть лучше отсекут наши главы, нежели бреются наши бороды». И действительно, не говоря уже о единичных примерах, когда из-за брадобрития шли на пытки и казнь, – даже астраханский бунт, за который казнено 365 человек, кроме сосланных в Сибирь, был вызван тем же предлогом.

Важно то, что причина протеста носила религиозный характер. В упомянутом житии императора Петра I прямо говорится, что брадобритие было встречено как нарушение благочестия. «Многие из светских бороды обрили, в послушание государеву указу, однако те бороды имели в хранении у себя, яко многоценное сокровище, для положения оных купно с телом во гроб по своей смерти, чая, что без бороды в царствие небесное не примутся». Такое «чаяние» вытекало из убеждения, как это выяснилось на упомянутой беседе с святителем Димитрием, что борода есть образ и подобие Божие, и что чрез брадобритие человек теряет эти образ и подобие. Относительно Петра I, требовавшего, чтобы бороды были выбриваемы, утверждали, что он этим самым «разрушает веру христианскую», даже больше – становится антихристом. Правда, вопрос сравнительно скоро потерял свой острый характер; указы о брадобритии были забыты, а с привившимися и к русскому обществу брадобритием потомки прежних русских брадоподвижников примирились; но и до сих пор вопрос не потерял своего значения для русских раскольников, именуемых старообрядцев. В петровскую эпоху и ближайшее к ней последующее время они платили штрафы за бороду наряду со всеми прочими бородачами и лишь искуснее последних умели обходить указы о брадобритии. Но когда эти указы отошли в область истории, раскольники перенесли данный вопрос на почву борьбы с *церковью* и стали обвинять уже православную *церковь* – за то, что она не шла на защиту бороды при Петре I, да и теперь не карает своих сынов за брадобритие. Оставшись верным допетровскому взгляду на брадобритие, раскол и доселе считает последнее противным истинному благочестию. В знаменитом раскольническом сочинении «Щит веры» брадобритие называется именем *ереси* и говорится, что оно «якоже в ветхом законе, так и в новой благодати, есть мерзко и отменно». По мнению раскольников, брадобрийцы «губят доброту Богом созданного им образа»; при воскресении мертвых, и море, и земля, и огонь, и звери, и птицы – отдадут всякую плоть человеку и соединятся кости с костями и облекутся плотию и жив будет человек; но, говорят раскольники,

сбритые волосы с бороды и усов не отдадутся и как бы ни был добродетелен человек, сбривший бороду, он до тех пор не войдет в царство небесное, пока сам не отыщет своей бороды до последнего волоса. Повторяем, что такой взгляд раскола не есть его выдумка, что раскол в данном случае, как и в других подобных, представляет собою наследие русской старины. Но каким же, спрашивается, путем на Руси издавна сложилось такое убеждение? Откуда это глубокое уважение к бороде и почему оно получило религиозный характер, так что брадобритие, обычай бытовой, к делам религии нимало не относящийся, стали считать противным христианской вере и богопротивною ересью? Отвечая на этот вопрос, мы должны прежде всего заметить, что указанный взгляд на бороду и брадобритие не есть, по своему началу, взгляд всецело русский; зародился он, собственно говоря, в Греции и уже оттуда занесен на Русь, хотя, нужно заметить, там он не доходил до тех крайностей, каких достиг в представлении русского общества. Было два пути, какими рассматриваемый взгляд был занесен на Русь и затем развивался здесь и закреплялся: один – христианская иконопись, другой – путь литературный.

В христианском учении есть догмат о почитании святых. Отсюда существует необходимость изображения святых на иконах. Став перед вопросом об иконном изображении, христианское искусство не могло не обратить внимания на то, что лица, которые оно изображает, не суть мифические, подобные языческим божествам, а существа действительные, некогда жившие на земле в видимом определенном образе. Отсюда очень рано в христианском искусстве утвердилось начало правдоподобия, т. е., принято изображать священные лица не по догадкам, а по внешнему, телесному подобию. А раз явилось стремление к иконописному правдоподобию, должен был выступить и характерный признак последнего – борода изображаемых. Составляя необходимую принадлежность многих изображаемых святых, она могла служить более характерным отличием одного лица от другого и потому могла способствовать воссозданию даже иконописных типов. Правда, прежде чем в христианском искусстве утвердилось иконописное

подобие, это искусство следовало античным представлениям относительно бороды. В античном искусстве греческие божества изображались безбородыми, главным образом – потому, что идеал красоты тогда полагался в молодости и юношеской свежести, тогда как старость служила признаком истощения сил и разрушения. Отсюда в барельефах древнейших саркофагов, диптихов и стенной живописи древнейших катакомб, и в христианстве господствуют еще типы безбородые, например, пророка Ионы, лежащего под смоковницей, Адама, символических фигур Доброго Пастыря, означающих самого Христа, и других. Но зато с течением времени, когда стало утверждаться правдоподобие, по противоположности античному идеалу, в христианском искусстве борода получила самое видное место, не только как характерный признак правдоподобия, которого античное искусство совсем не преследовало, но и как признак красоты, хотя понимаемой уже иначе, чем понималась она в искусстве до-христианском. Христианство говорит прежде всего о духовной красоте человека, т. е., о степени его религиозного и нравственного совершенства, насколько человек усвоил христианское учение, его идеалы и насколько успел воплотить их в своей жизни. А так как для достижения духовной зрелости в религиозном и нравственном отношениях, для того, чтобы усвоить христианское учение и применить его в своей жизни, нужно пожить подолее, бороться с соблазнами жизни, то в христианском искусстве получают преобладание типы старческие, или, по крайней мере – мужские и притом бородатые. Внешняя красота, конечно неизбежная при изображении лиц юношеских и женских, теперь лишилась своего собственного торжественного величия и стала только приличной оболочкой заключенной в ней духовной святости; в свою очередь безобразие старости уже не могло оскорблять зрения, так как верующий взгляд усматривал в этих развалинах внешней формы утешительный свет нестареющего, духовного мира; отсюда в означенном изображении могли получить господство не первые типы, а только вторые. Кроме того, типы старческие, или, по крайней мере – мужские и притом

бородатые получили преобладание под влиянием господствовавшей на востоке и у нас аскетической литературы, бегавшей юношеской и женской красоты, как опаснейшего соблазна. Аскетическая литература восхваляла отшельничество, а иконопись, отвечая этому направлению в литературе, обозначала, и должна была обозначать, тип отшельника такой красотой, которая в наибольшей мере противопоставляется женоподобному безбородию. Отсюда, некоторым из отшельников, как бы в награду за их геройский аскетизм, иконопись дает бороды чрезмерной величины. Таким образом, борода, выступившая в иконописном правдоподобию как естественный признак мужского зрелого возраста, явилась вместе с тем и как достойный почтения признак духовного совершенства человека, которое особенно ценилось в духовном величии аскета. А что действительно борода занимала именно такое важное место в иконописи, это усматривается из описаний наружного вида изображаемых святых. В византийской литературе еще в X веке встречаем подробные описания иконописного подобию священных лиц. Эти описания могли быть составлены частью по преданию, частью на основании иконописных изображений. Одно из ранних описаний встречаем в отрывке из «Древностей церковной истории» Ульция Римлянина. В числе признаков святых здесь находим и такие: Дионисий Ареопагит *«сед, с длинными волосами, с усами несколько длинными, с редкою бородою»*, – Григорий Богослов *«борода не длинная, недовольно густая, плешив, волосами белокур, конец бороды с темным отливом»*, – Кирилл Александрийский *«борода густая и длинная, волоса на голове и бороде кудрявые, с проседью»*. Кроме упоминания о волосах на голове и о бровях, в этом описании еще довольно подробно указаны и другие некоторые «телесные свойства» перечисленных лиц. Но есть описания, в которых названа уже только одна борода, – например: Герман патриарх *«стар, борода редкая»*, Софроний Иерусалимский – *«сед, борода клином»*, Андрей Критский – *«стар, борода седая»*. Особенно характерна борода у отшельников и аскетов: св. Евфимий – *«борода до лядвий»*, Петр Афонский – *«борода до колен»*,

Макарий Египетский – «борода до земли». Что имело место на востоке, то повторилось и у нас. Следует не забывать, что иконопись перешла к нам из Греции в ту эпоху своего развития, когда утвердилось в ней правдоподобие, столь почтившее бороду. Из Греции же перешли к нам и словесные оригиналы святых, послужившие образцами и собственно для русских иконописных подлинников. Русских святых стали характеризовать по подобию вышеприведенных описаний: Михаил Черниговский – «борода с проседью», Всеволод Псковский – «борода пошире и подолее Василия Великого», Петр Муромский – «Борода Курчевата, Седа».

Если иконопись давала место бороде с мыслью, между прочим, о духовном совершенстве святого, и так было в Греции, то у нас на Руси отношение к бороде складывалось прямо уже из идеи подражания изображаемым на иконах святым. Смысл этого подражания вытекал главным образом из того, что бороду считали образом Божиим в человеке. В наивной простоте русские люди указывали, что-де и Адам изображается с бородой, и Иисус Христос, сущий образ Отца, носил ее.

Иконописный взгляд, что борода есть признак духовной зрелости, не мог не отразиться и в самой жизни греков. По крайней мере указать можно на то, что у греков, не позже IX века, существовал обычай брить бороды только до 30-летнего возраста, и то не иначе, как с благословения церковного, по достижении же 30-ти лет обыкновенно отращивали бороду. Если кто нарушал этот порядок и брил бороду после 30-ти лет от роду, таковой вызывал упреки и негодование серьезных людей. Конечно, такие упреки нимало не влияли на взгляд самой греческой церкви, видевшей в брадобритии нечто безразличное для веры и чистоты нравственности, но были и другие обстоятельства, которые могли способствовать усилению предубеждения против брадобрития и увеличивать число его противников. Именно, как на нечто важное, указывали, в обличение брадобрйцев, на то, что они своим поступком подражают недоброму обычаю латинян. Отвращение к латинянам, отделившимся от восточной церкви, повело к усилению среди греков отвращения и к обычаю латинского

духовенства брить бороду. Еще во времена патриарха Фотия, т. е., со второй половины IX века, в Греции слышались обвинения латинского духовенства в брадобритии. Со времени разделения церквей взгляд на этот предмет еще более обострился и в таком виде перешел из Греции и на Русь. Со времени этого разделения, наши Киевские митрополиты из греков явились главными оберегателями православия на Руси и распространителями тех мнений о латинской церкви, которые сложились в византийской духовной литературе. Одним из главных руководящих источников для русских полемистов против латинян послужило послание Константинопольского патриарха Михаила Керуллара к антиохийскому патриарху Петру (1054 г.); а в нем есть уже обвинение латинян за то, что они «остризают брады». Отсюда обвинение латинян за брадобритие находим и у игумена Киево-печерского монастыря Феодосия в его «Слове о вере христианской и латинской», – и у Киевского митрополита Георгия в его «Стязании с латиною», а позднее – и у Киевского митрополита Никифора. По нашей летописи, искажение христианской истинной веры у латинян началось со времени папы Петра Гугнивого; сказание об этом «папе» было и вообще очень распространено в нашей старинной письменности; а в нем говорится, что Петр Гугнивый ввел и брадобритие. Питаясь этой литературой и ее известиями о происхождении брадобрития, русский человек, по мере того, как росла его исконная ненависть к латинству вообще, возненавидел и брадобритие, как дело неправославное, как еретическую выдумку на соблазн и растление добрых нравов. При этом борода естественно стала признаком отчуждения от латинства, характерным отличием всякого православного. А так как жизнь непрерывно давала поводы к столкновению с латинством, или на почве религиозной, или на почве политической и общественной, то и латинское брадобритие вспоминалось русскими все чаще и чаще, конечно для того, чтобы сильнее питали к нему отвращение, особенно если увлечение брадобритием, каковое все-таки бывало в среде русских, возникало не по одобрительным побуждениям.

Приведем несколько справок об отношении русских к бороде и брадобритию.

При великом князе Ярославе за выдернутый клоч бороды взимался штраф с виновного в государственную казну 12 гривен, тогда как за отрубление пальца виновный штрафовался только тремя гривнами. В XV веке вот что говорится в защиту бороды: *«если немчинен у новгородца выдерет бороду и по суду и в справке окажется виновным, то отсечь ему руку за бороду»*. Уже в XV веке русская земля заметно помутилась иностранными обычаями. В XVI веке чужеземные нововведения хлынули на Русь так сильно, что захватили даже и русскую бороду, которую столь лелеяли наши иконописные предания и ненависть к латинству. Бритье бороды, дошедшее даже до особы государя, разом нарушало и православные предания и народный обычай. И вот, на защиту бороды восстает Стоглавый собор. Отцы собора определили: *«Священная правила православным крестьяном всем возбраняют не брить брад и усов не постригати; таковая бо несть православных, но латинская и еретическая предания греческого царя Костантина Ковалина; и о сем апостольская и отеческая правила вельми запрещают и отрицают: правило святых апостол сие глаголет: аще кто браду бреет и преставится тако, не достоин над ним служити, ни сорокоуствия по нем пети, ни просвиры, ни свечи по нем в церковь принести, с неверным да причтется, от еретик бо се навыкоша. О том же правило 11-е шестого собора иже в Трулле Полатнем о остризании брад: что же о пострижении брады не писано ли в законе: не пострижайте брад ваших, се бо женам лепо, мужем не подобно, создавый Бог судил есть Моисеови рече: постризало да не взыдет на браду вашу. Вы же се творящи человеческого ради угождения, противящися законом, ненавидимы от Бога будете, создавшего нас по образу своему, аще убо хотите Богу угодити, отступите от зла»*. Предубеждение русских против брадобрития, как латинского злого обычая, достигло самой высшей степени в так называемое смутное время России. Тогда латиняне пред глазами русских оскорбляли все, что доселе русские привыкли считать неприкосновенным и святым, — смеялись над верой,

жизнью и нравами русских. Естественно, что и озлобление русских против латинства достигло тогда особенной напряженности и выразилось в энергичных проклятиях, которыми русские клеймили все латинское. В числе других, с большею против прежнего силой, повторено и проклятие на брадобритие; оно было причислено к категории тех ересей, от которых должен был отречься всякий латинянин, искавший общения с церковью православной. «Проклинаю богоненавидимую блюдолюбного образа ересь, еже остригати браду, ей же бысть начальник беззаконный Петр Гугнивый, римский папа, во царех же тоя ереси начальник Константин Ковалин иконоборец, и в той ереси и прочие римские папы погрязоша, и вси латинские епископы и попове, мнози же и мирстии же человецы, ум погубивше, ниспадоша в таковое прокажение лица своего, губяще доброту Богом созданного им образа, еже добротою украси Бог человека по своему образу и по подобию». Затем, при Мирском Потребнике 1639 года и при Служебнике 1647 года было помещено поучение – «не брити брады и усов не подстригати».

Все это было до патриарха Никона, когда возник русский раскол, доселе упорно защищающий бороду от бритвы. Но точно так же было и после Никона, т. е., во всю вторую половину XVII века. В это время и православное общество смотрело на брадобритие еще с древне-русской точки зрения. Достаточно указать на слово о брадобритии, приписываемое патриарху Адриану. Из этого слова прежде всего видно, что русские вполне усвоили то художественное воззрение на бороду, по которому она служила признаком зрелости и духовного совершенства человека. Именно, о мужчине и женщине здесь говорится, что «Бог, сотворил мужа и жену, положив разнство видное между ими, яко знамение некое: мужу убо благолепие, яко начальнику – браду израти, женеже, яко несовершенней, но подначальней, оного благоления не даде, яко да будет подчиненна, зрящи мужа своего красоту, себе же лишена тоя красоты и совершенства, да будет смиренна всегда и покорна». Затем из грамоты того же патриарха Адриана видно, что смотря на брадобритие, как на еретический обычай

западного происхождения, русские ставили образцом для самих себя не что иное, как иконные изображения, которыми наглядно и поучались. «Взирайте часто на икону страшного Христова пришествия второго, – делается здесь обращение к брадобрийцам, – и видите праведные на десней стране Христа стоящие, все имущие брады, на на шуйце же стоящие бессермены и еретики, лютеры и поляки, и иные подобные им брадобритики, точию имущие едины усы, яко имут коты и псы, и внемлите, кому подобны себе творите и в коей части пишуетесь». Кроме того в вышеназванном слове патриарха Адриана святость хранения древних обычаев подтверждается национальными святыми: «еллин убо сие и иных нехристианских народов гнусное дело, яко показуется от повести о святых новоявленных мученицех Антонии, Иоанне и Евстафии, самобратиях: тии бо по принятии святого крещения пострадаша в Вильне за брадобритие и ношение тафей от нехристианского еще литовского князя Ольгерда». После этого неудивительно, если даже в конце XVII века мы встречаемся еще с такими фактами, как дело 1687 года о заключении, по указу великоустюжского архиепископа Александра, под монастырский начал городничего Устюга Великого, Андрея Кузмина, за брадобритие, ибо тем, сказано в указе, он «учинил мерзость Господеви, противящися христианскому закону и поругаючись святых отец преданию, еретическому же обычаю подражая».

Теперь понятны и сила и самый характер того протеста, каким в русском обществе было встречено распоряжение Петра Великого об обязательном брадобритии и о штрафах за ношение бороды. Протест стоял на исторической почве, подготовленной веками, и был в полном объеме наследием национальной старины. На той же старине возник и протест собственно старообрядческого раскола. Какой-либо своей существенной выдумки он не внес сюда и доселе. Тем не менее это не значит, что раскол прав и что учение его о брадобритии безошибочно. Взгляд на брадобритие, усвоенный раскольниками, сложился на Руси исторически и задолго до появления раскола, но это был взгляд по существу ошибочный.

Для вразумления старообрядцев разберем главнейшие положения их учения о брадобритии.

Во-первых, борода не есть образ Божий, как утверждают раскольники, т. е., образ Божий не заключается в бороде. Правда, в филаретовском Требнике, как и в книге Стоглав, сказано, что брадобрийцы «губят доброту Богом созданного им образа», но это – ошибочное мнение. Священное Писание и учение св. отцов утверждают, что «Бог есть дух» (Ин. зач. 12, Ин.3:22–33), а «дух плоти и кости не имать» (Лк.зач. 114, Лк.24:36–53), что сотворение человека по образу Божию и по подобию состоит не в теле, а в душе: «зане якоже Бог есть самовластный, сице и душа самовластна есть» (Больш. Катих. лист 156). Если бы образ Божий состоял в бороде, то о женщинах нельзя бы было сказать, что они сотворены по образу Божию, ибо они обыкновенно бывают без бороды. Но слово Божие говорит, что женщины сотворены по образу Божию так же, как и мужчины. «И сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его, мужа и жену сотвори их» (Быт.1:27). Еще, некоторые из мужчин естественно рождаются безбородыми и безбородыми остаются до самой смерти. Неужели кто может думать, что эти мужчины созданы не по образу Божию? Кроме сего дети мужеского пола все вообще, родившись без бороды, остаются безбородыми лет до 16 и долее. Неужели кто может думать, что они до того времени остаются без образа Божия?

Во-вторых, брадобритие – не еретического происхождения и само по себе не есть ересь. Правда, в филаретовском Требнике изобретение брадобрития приписывается еретикам: в Риме папе Петру Гугнивому; а на Востоке – царю греческому Константину Ковалину, которого называет и Стоглавый собор. Но Петра Гугнивого на папском престоле никогда не было, это – даже и не личность, а только отвлеченное противоположение св. апостолу Петру. Относительно же Константина Ковалина нужно заметить, что хотя в Великой Четьи-Минее, в житии преп. Стефана Нового, действительно, сказано, что он сделал распоряжение о брадобритии в войске; но дело в том, что на христианском Востоке брадобритие существовало и ранее этого царя. Так, например, император Феодосий Великий, при котором был 2-й

вселенский собор, брил бороду. Потом православные императоры Маврикий – в VI веке и Ираклий – в VII-м также брили бороды. Если брадобритие есть ересь, то почему же вселенские того времени соборы не осудили ее? Затем, если брадобритие есть ересь, то как объяснить тот факт, что в греческой церкви, по крайней мере с IX века, существовал обряд освящения первого стрижения бороды у юношей, переходивших в возраст мужеский. Как объяснить, далее, тот факт, что Антиохийский патриарх Петр, как видно из его ответа на послание патриарха Михаила Керуллара, и еще ранее знаменитый патриарх Фотий даже на обычай брадобрития латинского духовенства смотрели как на дело безразличное в вопросе о единении церквей? Этого никак не могло бы быть со стороны названных охранителей чистоты православия, если бы брадобритие, действительно, было ересью.

В-третьих, ни в Св. Писании, ни в правилах апостольских или соборных, нет безусловного воспрещения брадобрития. Правда, Стоглавый собор сказал, будто шестой вселенский собор, укрепляя обязанность христиан не брить бороды, приводил в доказательство слова Писания: «постризло да не взыдет на браду его»; но такой ссылки шестой вселенский собор не мог сделать, потому что в Писании сказано нечто другое: «бритва да не взыдет на главу его» (Числ.6:5). Приличнее было бы сослаться на следующие слова Господа к израильтянам: «да не сотворите стрижения влас глав ваших, ниже бриете брад ваших» (Лев.19:27); но это – заповедь ветхозаветного обрядового закона, в новозаветном законе необязательного, что подтверждают и сами старообрядцы, когда не исполняют первого требования этого закона – о нестрижении волос на голове. Правда и то, что запрещая брадобритье, Стоглавый собор делает ссылку на «правило святых апостол». Но такого правила между правилами апостольскими никогда не было и нет, ни в греческих списках, ни в славянских, по всем Кормчим, и старописьменным и печатным. Правило, приводимое собором под именем апостольского, не существовало на Руси до XVI века; в первый раз оно встречается в Сводной Кормчей, время составления которой не восходит ранее 30-х годов XVI века, и

не в числе правил апостольских, а при изъяснении правил поместного собора Константинопольского, хотя к изъяснению и этих правил решительно не относится; следовательно правило это подложное. Затем, Стоглавый собор ссылается еще на 11-е правило шестого вселенского собора Трульского. Но и этого, ни даже подобного правила никогда не было между правилами трульского собора, ни по греческим, ни по славянским спискам. Отчасти оно могло быть заимствовано из одной главы так называемых Апостольских Постановлений, трактующей о страсти к щегольству одеждой и брадобритием, с целью дать увещание об оставлении этой страсти, – и в искаженном виде явилось у нас не раньше конца XV или начала XVI века, может быть для вразумления тех русских, которые уже начали тогда подражать обычаям иноземным и даже брить бороды. В славянских Кормчих статья эта обыкновенно помещалась между сочинениями, направленными против латинян, без сомнения, потому, что брадобритие считали тогда одним из заблуждений латинских, и писалась непосредственно вслед за сочинениями против латинян под именем инока и пресвитера Студийского Никиты Стифата об опресноках, начинаясь иногда с новой строки, а иногда даже на той самой, где оканчивалась статья Стифата. А так как последняя статья оканчивалась именно одиннадцатым правилом шестого, трульского собора, то некоторые по невежеству сочли и статью о брадобритии, писавшуюся непосредственно после правила, за это самое правило или за продолжение его, несмотря на всю разность их содержания. В Сводной Кормчей XVI века статья о брадобритии уже приводится, даже отдельно от сочинения Стифатова, под именем 11 правила Трульского собора. Под тем же именем, без всяких справок с действительными правилами этого собора, она внесена и в Стоглав с небольшими изменениями.

Наконец, старообрядцы, в защиту своего мнения о брадобритии, приводят житие св. мучеников виленских Антония, Иоанна и Евстафия, утверждая, будто бы они пострадали за бороды. Мы уже видели, что эту ссылку делало еще слово о брадобритии, приписываемое патриарху Адриану. Больше того, эта же мысль проведена даже в стихах на память названных

мучеников, в Минее Служебной. Но, как видно из жития мучеников, в Четьи-Минее на 14 апреля, дело было так: бороды равно как и волосы, которые помянутые мученики носили длинными, служили только признаком, по которому нечестивый князь Ольгерд узнал, что они христиане. Поэтому, для понуждения их отречься Христа, Ольгерд требовал, чтобы они остригли волосы на голове и на бороде, как делают язычники. Но мученики, решившись пострадать за Христа, не допустили остричь себе волосы ни на голове, ни на бороде, и «так пострадаша», но не за браду, а за Христа. В стихирах же на их память, если и упоминается, более или менее положительно, будто бы помянутые мученики пострадали за брады, – это ничего больше не доказывает, как только то, что эти стихиры составлены под влиянием сильного возбуждения против брадобрития. Вот почему в стихирах упоминается об одной только бороде, тогда как история свидетельствует, что одновременно с бородой хотели мученикам и на голове остричь волосы, также принудить их в постные дни употреблять скоромную пищу.

В заключение, по поводу обвинения раскольников, будто «нынешняя великороссийская церковь всем всюду позволяет брадобритие, даже оправдывает его, носящих же бороды поносит раскольниками», – повторим то, что было сказано еще преосвященным митрополитом Григорием. Православная российская церковь никогда не объявляла своего позволения брить бороды и стричь усы. Распоряжения о брадобритии бывали от гражданского правительства, и если церковь в свое время не восставала против таковых распоряжений, а ныне не наказывает своих сынов, бреющих бороды уже добровольно, то это потому, что считает брадобритие не за член веры, а за безразличный в отношении благочестия обычай, каково оно и есть на самом деле. Тем более церковь никогда не хулила носящих бороды, а если обличала раскольников, то обличала не за ношение бороды, а за то, что они поставили бороду в догмат веры, а брадобритие считают ересью. Хулить и поносить брадоношение церковь и не могла, потому что таковое всегда признавалось приличным для ближайших ее служителей,

архиереев, иереев и диаконов, и они сохраняют это приличие ненарушимо до сего дня.

Из числа пособий по вопросу о брадобритии, как для истории его, так и для полемики против раскола, назовем здесь лишь более важные, следуя хронологическому порядку: Св. Димитрия Ростовского «Розыск», ч. 2, главы XVIII «об образе и подобии Божии в человецех», XIX «о брадах» и XX «о усах» (М. 1745); Митроп. Григория, «Истинно-древняя церковь Христова», ч. 2-я (Спб. 1854); Митроп. Макария, «История русского раскола» (Спб. 1855, стр. 62–65, 99–100); Проф. Ф. И. Буслаева «Истор. очерки русск. народ. слов. и искусства», т. 2, статья «Древнерусская борода» (Спб. 1861); И. В. Беляева «Наказные списки Стоглава», с приложением заметки «Вопрос о брадобритии» (М. 1863); Г. В. Есипова «Раскольничьи дела XVIII века», т. 2 статья «Русская борода и немецкое платье», с приложениями (Спб. 1863). Нижегород. Епарх. Вед. 1869 г., № 12, стр. 429: «Каким образом образовалась у русских любовь к бороде?»; Иеродиакона Филарета «О клятвах собора 1667 года и о брадобритии» (М. 1871). Кроме того, следует назвать для справок «Выписки из старописьменных и старопечатных книг» А. Озерского (ч. 2, изд. 4-е) и «Историко-литер. обзор древне-русских полемических сочинений против латинян» А. Попова. (М. 1875). В «Русской Исторической Библиотеке», т. 12, стр. 864–865, напечатано дело 1687 года о взыскании с великоустюжского городничего за брадобритие. Из раскольнических сочинений можно назвать знаменитый «Щит веры» ч. 1, разд. 9, отв. 42, о брадобритии – рукопись).

Петр Смирнов

Бразилия

Бразилия – обширное южно-американское государство, состоящее из 20 «Соединенных штатов» с Рио-Жанейро как столицей. Занимаемая ею площадь определяется в 8,337.218 кв. километров с населением (по переписи 1897 г.) в 14.333,915 душ. Господствующая церковь – римско-католическая, введенная португальцами, когда они овладели этой страной в 1500 г., и распространенная среди туземцев, сначала францисканцами, а с 1549 г. иезуитами; она обнимает, под главенством архиепископа багийского, 11 епископий и 12 генеральных викариатств. Но церковь эта находится в полной зависимости от государства и не имеет своей собственности. Ее сановники получают жалованье, хотя и весьма скудное, от государства. Монастыри, которых имеется до 70, быстро закрываются, так как по закону 1860 г. им запрещено принимать новичков. Другие вероисповедания пользуются веротерпимостью, и теперь позволено им иметь публичное богослужение.

Бразилия была португальской колонией до 1822 г., когда она объявила свою независимость. Конституция от 1824 года постановляет, что никакие буллы или апостолические постановления не могут быть издаваемы или объявляемы в стране римско-католическими властями без соизволения правительства. Назначение епископов папой подлежит также одобрению правительства. Допускается свобода печати, с тем однако ограничением, чтобы не подвергалось отрицанию существование Бога и бессмертие души. В общем эта конституция сохраняет свое значение и доселе.

В последнее десятилетие XIX века в Бразилию начался прилив переселенцев из славянских народов Австро-Венгрии, особенно из галичан и угро-русов, и эти первые пионеры славянского переселения обещают сделаться зерном насаждения православия на почве этой исключительно римско-католической страны, так как, не находя себе ничего сродного в местном католицизме, эти униаты будут искать себе духовного

центра единения в православии, как это уже случилось в Соед. Штатах Северной Америки.

Брак

Существо брака. Наилучшее, по выражению Номоканона, определение брака оставлено римским юристом Модестином: *nuptiae sunt coniunctio maris et feminae, et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio* (Dig. 23, 2, 1, Inst. 1, 9 § 1, Cod. 9, 32, 4). Это определение принято было и в канонических сборниках *Nomocan.* 12, 13; *Matth. Blast.* ѱс. 2) и в переводе на славянский язык занесено в нашу Кормчую (гл. 49): «Брак есть мужеви и жене сочетание и событие во всей жизни, божественные же и человеческие правды общение». Христианская церковь, приняв эту языческого происхождения формулу, вложила в нее свое содержание. Это содержание понятия о браке дается в катехизическом его определении: «брак есть таинство, в котором, при свободном пред священником и церковью обещании женихом и невестой взаимной их супружеской верности, благословляется их супружеский союз, во образ духовного союза Христа с Церковью, и испрашивается им благодать чистого единодушия, к благословенному рождению и христианскому воспитанию детей».

Из сопоставления двух приведенных определений открывается, что в браке необходимо рассматривать несколько сторон или составляющих его элементов. По происхождению брак старше христианства, поэтому первым элементом брака можно поставить физический: брак есть осуществление вложенной в природу человека потребности, соединение двух лиц разного пола. Насколько эта природная потребность свойственна всем живым существам на земле, настолько же она свойственна и человеку; но насколько в человеке признается бытие сознания и личности, настолько та же потребность в нем составляет его особенность, возвышающую его над миром животных. Поэтому учение о так называемой свободной, внебрачной любви низводит человека в ряд остальных животных и не может иметь за себя никакого оправдания. Нравственный элемент брака и есть первая

особенность, отличающая брак человека. Наличие этого элемента уже сразу ограничивает понятие о свободной любви, предполагая взаимное обязательство между лицами двух полов и поставляя вступивших в сожитие на различные ступени лестницы; возвышающей человека над миром других обитателей земли. Этот элемент привносит в понимание брака идеи долга и самопожертвования. Представляясь таким образом личным делом отдельных людей, брак выделяет их в особую самостоятельную группу в общем строю человеческого общежития и, следовательно, небезразличен для этого последнего. Отсюда открывается юридический элемент брака, который выражается в трех видах: политическом, экономическом и гражданском. Значение семьи для государства едва ли требует объяснения: брачное право служило и служит предметом забот государства во все времена и у всех народов. Экономический элемент брака становится вполне ясным, если взять во внимание, что соединение лиц, – из коих каждое способно к обладанию имуществом и может владеть им до брака, – для образования общего хозяйства и нового имущества есть явление далеко не безразличное в экономике общественной жизни. Личные права каждой особи, вступающей в сожитие с другою на всю жизнь, обязанности их в отношении друг к другу и детям, а равно и детей к родителям, при условии неодинакового нравственного состояния людей, все это открывает особый порядок отношений, который в организованном общежитии должен быть строго выяснен. Вообще же, что касается юридического элемента брака, то в суждении о нем следует помнить прекрасное выражение Савиньи: не все отношения человека к человеку входят в область права и могут быть облечены в юридические формулы; семейные отношения, в которых преобладает элемент нравственный, могут получить юридические определения только отчасти.

Главным же элементом брака является религиозный. Природа двух полов есть, конечно, явление физическое, но в образовании их, с существенными взаимодополняющими особенностями каждого пола, даже особенностями духовного порядка, невозможно видеть одно механическое действие

мертвой природы. В плане мироздания всякий беспристрастный исследователь должен находить обнаружение единого Верховного Разума, сотворившего первую брачную чету, от которой должен был произойти и произошел весь род человеческий. Посему и физический элемент брака есть не одно удовлетворение природного инстинкта, но и главным образом осуществление намерения Творца. И это присущее самой физической природе брака свойство открывает действие и силу религиозного элемента во всех сторонах брака. Нравственный элемент брака без религиозной основы невозможен, без этой последней он превращается в юридический элемент. Юридический же элемент по своей природе не исчерпывает всего существа брака, а по качеству, по достоинству стоит в прямой зависимости также от религиозной основы. Брачная тайна велика, говорит св. ап. Павел (Еф.5:31–32), и едва ли был хоть один человек на земле, который по совести не согласился бы с таковым утверждением. По мысли Творца мира, таинственное соединение людей в браке простирается до единения их в плоть едину. Очевидно, что такому единению отвечает только моногамия, почему в начале и сотворил Господь мужчину (одного) и женщину (одну), почему никакие резолютивные условия при заключении брака не могут иметь места. С обычной человеческой точки зрения идеальный брак представляется невозможным, так как обыкновенным человеческим силам не свойственно вынести бремя, налагаемое таким браком. При установлении брак вполне отвечал нормальным силам человека, а когда эти силы были ослаблены грехом, то по исполнении времен указано было спасительное средство к восполнению этих сил. Это – благодать Божия, подаваемая в христианском таинстве брака. Но если религиозный элемент и составляет необходимую принадлежность брака и проникает все его стороны, он, однако, не исчерпывает собою всего понятия о браке: религия благословляет уже образованный брак. Образование же его стоит в зависимости от многих условий, которые сложились в течение многовековой жизни человечества, не пожелавшего сохранить условия первого нормального брака. Таким образом,

для уразумения всего понятия о браке, необходимо обратиться к истории, начиная с священной истории ветхого завета.

История еврейского народа открывается призыванием Авраама из среды всех нечестивых обитателей земли, для того чтобы он был носителем религиозной истины и хранителем обетования о *грядущем* искуплении человечества. Таким образом, только в будущем можно полагать и идеалы семейной жизни евреев; а действительная их жизнь полна была многих неустойств и далеко отошла от пути к идеалу семейного счастья. Отсюда даже у ближайших потомков Авраама мы видим многобрачие [Нахора (Быт.22:23), Исава (Быт.28:8), Иакова (Быт.29:15–29)], наложничество [Валла и Зельфа у Иакова Быт.29:14–30:24)] и сложившийся по особым условиям жизни евреев принудительный (левиратный) брак (Быт.38). Несчастливая судьба этого народа в Египте, а позднее общение его с развращенными язычниками Ханаанской земли, конечно, не служили к улучшению их нравов. Законодательство Моисея предложило в свое время ряд мер к смягчению этих нравов, ограничило исключительные права мужа и отца и указало жене и матери право на заслуженные ими почет и уважение (Исх.20:12; Исх.21:5,17; Лев.19:3; Лев.20:9; Втор.27:16), так как участие женщины в деле искупления определено было с самого начала (Быт.3:15,20), ограничило стеснительные требования левиратного брака (Втор.25:7–10), упорядочило развод (Втор.24:1–4), а в известных условиях и запретило его (втор.22:13–29). Позднее же брачное право евреев оказалось в полной зависимости от ухищренных раввинских толкований и потеряло патриархальную простоту и законную определительность. В таком виде оно встретилось и с новозаветным учением.

Основная причина, извратившая брачную жизнь, коренится в первородном грехе и наказании за него. Действие последствий этой причины у других народов, лишенных особенных попечений, какими пользовался народ еврейский, было еще более разительно. Довольно указать, что ученые исследователи так называемой первобытной культуры человечества не находят в ней даже следов первоначального

божественного установления брака (см. напр. свод суждений в энцикл. слов. Брокгауза под словом Брак) и готовы отказаться от мысли, что этой культуре предшествовало бытие непорочных счастливых супругов в раю. О нравственности язычества времен, когда явилось христианское учение о браке, достаточно свидетельства ап. Павла (Рим.1:24,26–31). Очевидно поэтому, что христианское учение о браке не могло быть усвоено человечеством сразу и непосредственно, особенно когда это учение стали принимать не в силу убеждения, а по обычаю и закону, и что действие сего учения в христианском обществе уподоблено должно быть действию закваски, о которой говорит евангельская притча (Лк.13:21), и в настоящем историческом моменте еще не достигло законченности.

Чинопоследование Б. – излагается в требнике и не нуждается в особом воспроизведении. Современный состав сего чинопоследования сложился не сразу, в зависимости от того, что церковное благословение обручения и венчания долгое время не было общеобязательным, особенно в смысле самостоятельного и единого церковного обряда; элементы же этого обряда происхождения весьма древнего, в большей части ветхозаветного. Представляется несомненным, что в древней христианской церкви обряды обручения и браковенчания совершались отдельно, причем первый долгое время носил по преимуществу гражданский характер, тогда как второй всегда, начиная со свидетельства св. Игнатия Богоносца, был церковным. Археология брака знает указание из IV в. папы Сириция о благословении невесты обрученной, но о церковном обряде обручения может с уверенностью говорить едва с VIII в. (по 1 барберинову списку). Императоры Лев Философ и позднее Алексей Комнин сделали обязательным обручение в церкви. Значение церковного венчания для признания действительности брака признано в 74 нов. Юстиниана (4 гл. §§ 1 и 2), а с патр. Афанасия и имп. Андроника ни один брак не мог быть заключен без ведома и благословения приходского священника (nov. 1306 с. II Zach. I. G. K. III, 632). Тогда чин обручения получил усиленное развитие и, постепенно видоизменяясь, к XVII ст. получил свой настоящий вид; с венчанием же он соединялся и в

XVI в., а обязательно у нас соединяется в силу указа 1775 г. (П. С. 3. 14356 п. 3 ср. 31 ст. X т. Св. Зак. и исключение для Высочайших Особ по 143 ст. т. I зак. осн. Выс. утв. докл. Синода 24 апр. 1841 г.). Из истории этого чина любопытно отметить, что благословение обручаемых горящими свечами наблюдается в списках XV в., а в следующем XVI в. обручение кольцами иногда заменялось обручением крестами и существовало прилепление теплого воска к волосам жениха и невесты и пострижение власов. Что касается церковного венчания, то оно старше церковного обручения. Кроме неопределенного указания св. Игнатия, который говорит о заключении христианского брака по мысли епископа, имеются более точные сведения об этом браке у св. Климента Александрийского, который в 3 кн. своего Педагога, осуждая ношение женщинами накладных волос, говорит: на кого пресвитер при этих волосах возлагает руку, кого благословляет? Не жену, вступающую в брак, а чужие волосы и следовательно чужую голову. В Строматах св. отец заключает: только тот брак освящается, который совершается словом молитвы.

Тертуллиан в соч. — К жене — пишет: могу ли описать счастье брака, который заключает церковь, утверждает приношение, запечатлевает благословение, свидетельствуют ангелы, утверждает Отец. Слово выражения сего церковного учителя наводят на основательное предположение о первоначальной форме христианского брака: церковное благословение брака соединялось с Божественной Литургией. Сопоставляя теперешний чин венчания с чином литургии, нельзя не заметить, что он по отделении от литургии в самостоятельный обряд сохранил ее общий тип: апостол, евангелие, сугубая ектения, ектения просительная, сподоби нас Владыко, Отче наш, мир всем... общение чаши. В древних же списках венчания были и более точные указания, напр. в XIII в. (сп. криптоферратский) было возгласение: «преждеосвященная святая святым», у Симеона Солунского (XIV) встречаем и запричастный стих: чашу спасения, а в древнерусских и возношение: «приимите, ядите». Состав молитв, как и других частных подробностей чина, возвращает нас к ветхому завету,

когда благословение брака имело несомненно религиозный характер, и когда в благословенных Богом семействах патриархов даны высокие образцы супружеского благополучия. В ветхом завете участие в брачном обряде раввина признавалось необходимым: раввин был свидетелем брачного контракта, он же полагал на невесту священное покрывало, произносил семь благословений и предлагал брачующимся чашу с вином. В еврейском же браке мы находим и кольцо и соединение рук и круговое движение (невесты) и начало употребления венцов (венков на брачном торжестве). Отдельные из брачных обрядов, относящихся к составу современного чина, могли быть ранее и в языческих обычаях, так что напр. даже общую чашу мы видим в древне-римской форме заключения религиозного брака (*confarreatio*), хотя и затруднительно было бы установить фактическое преемство между христианскими и языческими брачными обрядами. Та же общая чаша едва ли вошла в состав христианского чина из римской конференции, так как эта древняя брачная форма была ко времени христианства самими римлянами забыта.

Ко времени же составления чина венчания брачные обряды были в употреблении у христиан и христианские обряды занесены были в состав чинопоследования, выбор же между ними сделан с точки зрения распространенности и соответствия христианской идее брака. Что касается, в частности, до обмена кольцами и украшения брачующихся венцами, то смысл этих обрядов определительно выясняется в молитвословиях обручения и венчания. «Перстнем дадеся власть Иосифу в Египте, перстнем прославися Даниил в стране вавилонстей, перстнем явися истина Фамары, перстнем Отец наш небесный щедр бысть на Сына Своего: дадите бо, глаголет, перстень на десницу его, и заклавше тельца упитанного, ядше возвеселимся»... Словом перстень есть символ силы, власти и права на уважение. Кольца носили женщины и еврейского и классического мира. В христианском браке кольцо получило символическое значение не в смысле только видимого доказательства брачного состояния, а в смысле усвоения получавшей кольцо особых прав. Св. Климент Александрийский

во II гл. Педагога говорит: мужчина должен дать женщине золотое кольцо не для внешнего ее украшения, но для того, чтобы этим подарком положить печать на хозяйство, которое с тех пор переходит в ее распоряжение и поручается ее заботам. Древние римляне носили обручальное кольцо на безымянном пальце левой руки, который и назывался у них *annualis digitus*. Взаимный обмен кольцами, очевидно, знаменует взаимообмен прав, а форма колец говорит о сочетании на вечность. Венец есть символ торжества и величия, о чем и говорят прямо церковные молитвословия венчания. Употребление венцов при браках христиан удостоверено для IV в.; а ранее того самое положение христианской церкви не открывало поводов к открытому торжеству и величию. Это же обстоятельство показывает, что венцы в наш чин заимствованы не из еврейского брака, так как со времен Веспасиана евреи оставили употребление венков при браках, а из народных обычаев классического мира, где венки имели самое широкое применение. В древнем чине венчания встречается тропарь св. Константину и Елене: креста Твоего образ на небеси виде..., быть может, на том основании, что с понятием о брачных венцах соединяется понятие о царском достоинстве, а Константин был первым христианским царем, открывшим истинное величие христианской церкви в мире. Впрочем, если преемственной зависимости от еврейских венков нашего употребления венцов и нельзя устанавливать, то молитвословия брачного чина все-таки находят возможным образцы семейного величия указывать и в священной истории евреев. Св. Иоанн Златоуст, говоря о брачном венке, как явлении обычном у христиан его времени, считает его символом победы человека над своими страстями. Что касается материала венцов, то в древности это были венки из цветов и растений, как это принято в греческой церкви и теперь. В северных же странах по климатическим условиям вошли постепенно в употребление венцы деревянные и потом металлические. Форма их есть форма царской короны и менялась по связи с историей этой последней.

Совершитель брака. Первое условие действительности брака, по самому существу его, есть обоюдное согласие

вступающих в брак сторон (*consensus nuptias facit* Dig. L. 17, 30, XXXV, 1, 15). Это требование считается даже не условием, а творческой причиной брака (*causa efficiens*), необходимой формой его заключения, как сказано в 50 гл. Кормчей: «форма или образ совершения брака есть слова совокупляющихся, изволение их внутреннее, (пред иереем извещающая)». При наличности указанной, производящей брак причины открывается два ряда дальнейших действий: один ряд должен установить юридическую состоятельность брака, другой церковную. Ежели религиозный элемент брака не признается в том или другом законодательстве, то *consensus*, дополненный юридическим актом, составит так наз. гражданский законный брак. Если же по закону требуется и церковное венчание, то для совершения брака необходимо участие совершителя таинства – пресвитера (по крайней мере). Гражданский юридический акт у нас совершается не в светском присутственном месте, а, в церкви же священником, составляющим обыск и метрику о браке. В древней Руси священник-совершитель брака означался в венечной памяти, юридическом акте, разрешающем венчание. По Кормчей, таким священником должен быть приходский священник жениха, или, где в обычае, невесты. Это правило подтверждено в Дух. Регламенте и в указе 1731 г. (П. С. 3. 5892) и после отмены венечных памятей указано правилом непреложным (II. С. 3. 1765 г. № 12433, 1775 г. 143–56; ср. 25 ст. I ч. X т.). Поэтому, в случае необходимости венчаться в чужом приходе, нужно иметь особое разрешение своего приходского священника (там же и 18, 41 ст. инстр. благоч.). То же правило относится до военнослужащих и полковых их священников (Св. в. п. VII, (изд. 1892) ст. 950, и Пол. Воен. Дух. § 44). Отсюда следует, что кто не уполномочен вести метрические акты, тому и несвойственно венчать, напр. монашествующим (Номок. пр. Б. Тр. 84 пр), хотя исполняя послушание церковной власти совершить венчание канонически правоспособен всякий клирик, не ниже пресвитера. В нашей церкви были примеры венчания августейших особ черным духовенством (даже высшим): брак не есть нечистота в церкви (Зонар. на 5 ап. пр., Гангр. 21), он установлен Богом (ап. 51) и гнушаться участием в совершении

его нет оснований. Соборное служение при браках не возбраняется.

Законное **место** совершения православного брака есть церковь. Венчание вне церкви допускается только в тех местах, где, по обстоятельствам, венчание в церкви невозможно, но и здесь под непрямым условием архиерейского на то разрешения. У греков не запрещается венчать браки и в домах («Хр. Чт.», 1871 г., 2 ч. стр. 543).

Время венчания устанавливается отрицательным путем. Нельзя венчать браков, пока не соблюдены все предбрачные предосторожности. Нельзя венчать, когда нет свидетелей брака, и след. ночью. Нельзя совершать браков в церковные посты, а именно: 1) от недели мясопустной до Фомина воскресенья, 2) во весь Петров пост, 3) во весь Успенский пост, 4) во весь Филиппов пост и святые дни праздников по 6 января. Церковный устав запрещает венчание и в посты однодневные, т. е. в навечерия среды и пятка, на основании церковного исчисления суток. Наряду с однодневными постами, поставлены праздники (воскресные и праздничные дни, также дни коронации и восшествия на престол Государя (см. ук. Св. Син. по Выс. пов. 25 января 1839 г.). Разрешение венчать браки под среду и пяток на сплошных седмицах практика предоставляет усмотрению архиерея («Цер. Вест.», 1887, № 47).

В древней церкви венчание совершалось в связи с литургией, потому что новобрачные тогда причащались евхаристии. Кормчая требует венчания «абие по божественной литургии». Инструкция благочинному требует: венчать днем. Впрочем, нужно заметить, что нарушение правил о времени и днях не лишают брака законной силы (Синод. реш. патр. Мануила II, Зупе V. 115–116).

В случаях, когда обвенчанные при недостатке церковного совершеннолетия (и разлученные от сожительства по 218 ст. Уст. Дух. Конс.) пожелают, по достижении совершеннолетия гражданского, продолжать супружество, и в случаях оставления в силе брака супругов, заключенного до обращения их в христианскую веру (П. С. З. № 5400, ук. 1729 г.), совершается

благословение или подтверждение брака по особому чину: священник в церкви публично предлагает обоим вопросы, установленные при венчании относительно свободного произволения на вступление в брак, и, по получении утвердительных ответов, читает заключительную молитву венчания: «Отец, Сын и Св. Дух, Всесвятая и Единосущная и Животворящая Троице»... Полного венчания при сем не бывает (см. Булгаков, Настол. книга, стр. 827).

Юридическая сторона брака. Брак по действующему праву не есть только исполнение церковного обряда венчания, а и самоценное явление гражданской жизни. Поэтому закон обязывает духовного совершителя брака исполнить и некоторые юридические действия, составить брачную метрику, которая потом должна будет служить доказательством законного брачного состояния тех лиц, о которых она составлена. Важность метрического брачного акта, из которого возникают многочисленные законные последствия для мужа, жены и детей, по общественному положению и по имуществу, обязывает совершителя акта к соблюдению особенных предосторожностей, дабы и самый брак не оказался неправильным или даже недействительным и совершитель его не признан был виновным пред законом. В предупреждение неправильных браков необходимо удостовериться в беспрепятственности их. В древней русской церкви желающий вступить в брак искал дозволения от своего епископа. По поручению последнего, уездная церковная администрация (десятильники, поповские старосты, протопопы) выдавала просителю венечную память или знамя с предписанием приходскому священнику произвести обыск на месте о беспрепятственности брака. Венечные памяти отменены были в 1765 г., но при этом производство обыска вменено было священнику в неперемennую обязанность (П. С. З. № 12433), с записью показаний обыскных людей в метрическую тетрадь (№ 14356). С 1802 г. для записи обысков заводятся шнуrowые книги (№ 20256), а в 1837 г. Св. Синод разослал по епархиям особую форму для записывания обысков (2 П. С. З. № 10759). Эта форма вошла потом в закон (прил. ст. 26 т. X, ч. I), и с ней

священники должны неизменно считаться при каждом отдельном браке, предваряя его составлением обыска. В печатном примечании к форме обыска перечисляются и те документы, которые оставляются при обыске в подлинном виде, и те, с каких должны быть сняты копии. Письменные удостоверения от родителей о дозволении ими детям вступить в брак к обыску по закону не требуются. Метрика составляется немедленно по совершении венчания и является документом чрезвычайной важности. Она есть гражданский акт, равнозначительный тем актам, какие составляются неправославными в мэриях, у нотариусов и т. д. Метрические записи ведутся по форме, установленной в 1838 году; книги метрические от обысков отделены в 1802 году.

Для действительности заключенного брака необходима особенная предусмотрительность со стороны совершителя брака. Конечно, психическая и физиологическая способность к супружеству стоят вне компетенции совершителя брака, но ему, как и самим вступающим в брак, необходимо знать те препятствия, какие необходимо устранить или избежать, чтобы позднее не раскаяться в легкомыслии. Системы брачного права делят эти препятствия на два вида: *impedimenta dirimentia* и *imp. prohibentia*. Препятствия первого вида делают брак незаконным и недействительным, а второго вида только незаконным, навлекая на предусмотрительных взыскания по суду за нарушение закона. Закон принимает под свою защиту требования, предъявляемые к браку как со стороны его физического, так и других элементов: морального, юридического и церковного (религиозного). К группе первого порядка относятся условия возраста и природной способности к браку отдельных людей, ко второму порядку: отношения по родству (переход от первого порядка), свободное согласие самих брачующихся и дозволение лиц, от которых они зависят; к третьему – отношения к другим лицам, противные новому браку (переход от второго порядка), государственная и общественная правоспособность с точки зрения церковных правил. Влияние церковных правил, по общему значению религиозного элемента, простирается и на брачные условия первых трех порядков.

Возраст. Выходя из требования, что вступление в брак предполагает согласие брачующихся и зрелость их физическую, законы о браке должны были установить пределы брачного возраста. В римском и греко-римском праве, пока была сильна *potestas* семьи, *manus*, согласие имело второстепенное значение и физическая способность признавалась с 12 л. для женщины и 15 для мужчины. Таковы термины юстинианова законодательства, но они безусловного значения не имели, так что напр. эклога Льва Исаврянина повысила возраст на один год для обоих супругов. У нас в России Стоглав и Кормчая назначили для мужчины 15, для женщины 12 лет. Указ 1774 г. увеличил брачный возраст женщины до 13 л. (П. С. З. 14229). В 1830 г. установлен по Высочайшему указу возраст, указуемый в законе и теперь – 18 л. для мужчины и 16 для женщины, с оставлением прежнего возраста для жителей Кавказа. Этот возраст 15–12 л. называется церковным совершеннолетием в отличие от гражданского, явившегося в 1836 году. Оно считается необходимым условием законности и действительности брака. Для офицеров регулярных войск этот возраст определяется в 23 г. (Св. в. п. VII, ст. 946). Нарушение закона о церковном совершеннолетии обязательно влечет за собою разлучение супругов до времени исполнения возраста (29 ст. X т. ср. 218 Уст. Дух. Кон.), или даже уничтожение брака (209 ст. Уст. Дух. Кон.), а для офицеров нарушение закона о брачном возрасте увольнение в запас, причем самый брак остается в силе (Выс. пов. 29 апр. 1885 г. и 21 апр. 1887 г.). Другой предел брачного возраста старость. У римлян, по закону Юлия, крайним пределом брачного возраста мужчины было 60 л., женщины 50. Позднее этот закон не соблюдался. Церковь всегда смотрела неодобрительно на браки стариков (1Тим.5:9,14). По действующему праву запрещается венчать 80-летних (4 ст. 1 ч. X т.) и браки их не считаются законными (ст. 37 п. 5). Для вступающих в брак от 60 л. требуется архиерейское разрешение. Большое различие в возрасте жениха и невесты обязывает священника отклонять такие браки (ук. Св. Син. 1860 г. 20 февр.). Рядом с неспособностью к браку по возрасту поставляется неспособность, зависящая от существенного

поражения природы человека болезнью телесной и душевной. Такая неспособность, обнаруженная после брака, но неспособность добрачная, влечет за собою признание брака недействительным. Факт неспособности *по телесным недостаткам*, а равно, *по безумию или сумашествию* (5, 37 ст. 1 ч. X т. 205, 208 ст. Уст. Дух. Конс.) удостоверяется медицинским исследованием.

Физической, а тем более моральной природе человека не свойственны браки *в близком родстве* (кровосмешение), почему закон всегда и повсюду запрещал браки в родстве, хотя степени запрещенного родства исчислял и неодинаково. По действующему праву (точно сформулированному в указе Св. Синода 19 янв. 1810 г.) в кровном родстве брак воспрещается в прямой и боковых линиях до 4 степени включительно. В свойстве двухродном, по тому же указу, браки безусловно не допускаются в первых 4 степенях; степени следующие служат препятствием, если чрез брак произойдет смешение родственных имен (напр. отец и сын станут шурьями чрез брак на троюродных сестрах), и требуют специального разрешения епархиального архиерея (ук. Св. Син. 28 марта 1859 г.).

В свойстве трехродном браки безусловно воспрещены в 1 степени, в остальных же допускаются, согласно указам Св. Синода 25 апр. 1841 г. и 28 мар. 1859 г., с разрешения архиерейского (для исчисления родов и степеней и установления разрешенных и запрещенных по родству браков в каждом частном случае необходимо справиться с таблицей, печатаемой к прилож. к 1 ч. X т. Св. Зак. и специальными руководствами, из которых лучшим считается С. Григоровского).

Родство физическое, происходящее от незаконного сожителства и достаточно установленное, на духовном суде признается равносильным кровному (см. С. Григоровского, О родстве и свойстве стр. 12–13).

Главное моральное условие законного брака – это *согласие* самих брачующихся, взаимное и непринужденное. Посему закон запрещает родителям своих детей, а опекунам вверенных их опеке принуждать ко вступлению в брак против их желания (12 ст. 1 ч. X т.). Если невеста, говорится в § 123 кн. о долж. пресв.

прих., нерешительностью ответов, плачем или чем другим покажет, что она вступает в брак недобровольно, венчание отменяется. Брак по насилию не считается законным и подлежит признанию недействительным (ст. 37 ч. 1 т. X).

С другой стороны и свободное произволение брачующихся подлежит ограничениям. Запрещается вступать в брак без дозволения родителей, опекунов и попечителей (ст. 6 ч. 1 т. X). Что до родительского дозволения, то по правилу – благословение отчее утверждает дома чад – никакой возраст не освобождает от необходимости иметь такое дозволение, однако это нравственное требование встречает, в свою очередь, ограничение в учении о полной гражданской правоспособности лиц, достигших гражданского совершеннолетия. Возможные при сем коллизии устраняются духовным, отеческим участием в деле со стороны совершителя брака и епископской власти. Состоящие под опекой девицы судом ограждаются от произвола опекунов (ст. 7 и 264 ч. 1 т. X). Питомцы воспитательного дома до времени совершеннолетия зависят от согласия на их брак со стороны воспитательного дома. Дети раскольников, присоединившиеся к православию, могут не испрашивать у остающихся в расколе родителей согласия на свой брак (Инстр. благ. 18, прим. 1, Выс. утв. опр. Св. Син. 1842 г. 28 окт.).

Различные общественные состояния людей приводят их к необходимости искать согласия на брак со стороны заменяющих им родителей и опекунов. Так, запрещается лицам, состоящим в службе, как военной так и гражданской, вступать в брак без дозволения их начальств, удостоверенного письменным свидетельством (ст. 9, ч. 1, т. X, ср. опр. Св. Син. 10 окт./1 ноябр. 1880 г.). В определенных же случаях начальства не могут вовсе давать разрешения на брак состоящим в их ведении лицам. И это требование вводит нас в третий чисто юридический порядок брачных препятствий. Запрещается вступать в новый брак во время существования прежнего, не прекратившегося смертью одного из супругов и законом не расторгнутого (ст. 20, ч. 1, т. X). То же запрещение простирается *на супруга, по вине которого брак расторгнут* (253 ст. Уст. Дух. Конс.), *на нижних чинов, состоящих на действительной*

военной службе (уст. о воин. пов. по изд. 1886 г. ст. 25), до увольнения в запас (ст. 27 и 28), за исключением проходящих службу в некоторых областях, перечисленных в законе (св. в. п. VII, ст. 947–948), вдовых, имеющих детей, и унтер-офицеров, отбывающих сверхсрочную (после пяти лет) службу (прик. в. в. 17 июня 1866 г. № 173). Есть особые законы о браках ссыльных. Ссылным⁵⁰ браки запрещаются между собою до распределения их в Тюмени, но дозволяется жениться на пути на непроступницах, если они на сие согласятся и не будет других законных препятствий; причем они во все время следования не должны быть отделяемы от мужей и не подлежат строгости надзора (т. XIV, уст. о ссыл., изд. 1890 г., ст. 85, 86 и 87). В Тюмени и вообще в Сибири, по действительном распределении, ссыльные обоего пола могут, с ведома местного начальства, вступать в брак и между собою с соблюдением правил, ниже указанных (т. XIV, уст. о ссыл., изд. 1890 г., ст. 409). О браках сих, для надлежащих отметок, должны быть своевременно уведомляемы Экспедиции о ссыльных и Тюменский приказ (т. XIV, уст. о ссыл., изд. 1890 г., ст. 410). Ссылно-каторжные, мужчины и женщины, первого разряда чрез три года, второго – чрез два года, а третьего – чрез один год, после поступления в отряд исправляющихся, могут вступать в брак как между собою, хотя бы сроки, которые им следует пробыть в работах, были не одинаковы, так и с ссыльными, лишенными всех прав состояния. Вступившие в брак ссылно-каторжные обязаны, в случае окончания одним из них срока работ раньше другого, проживать с женою или мужем до окончания того срока работы, до которого должен пробыть остающийся из супругов; равным образом ссылно-каторжные женщины, вступившие в брак с ссылно-поселенцами, не увольняются от работ и не исключаются из числа каторжных прежде истечения законного срока. Об этом вступающим в брак должно быть объявлено, до совершения оного, с подпискою (т. XIV, уст. о ссылк., изд. 1890 г., ст. 412). Лицам женского пола, осужденным за преступления к ссылке в Сибирь на поселение с лишением прав состояния, не исключая и сибирских уроженок, когда они тоже за преступления переселяются, по судебным

приговорах, из мест их жительства в другие сибирские губернии и округа, дозволяется вступать в браки с одними только ссыльными, также лишенными прав состояния (т. XIV, уст. о ссыл., изд. 1890 г., ст. 413). Тем из лиц женского пола, сосланных в Сибирь за принадлежность к сконческой ереси, которые после осуждения, присоединятся к православной церкви, дозволяется вступать в брак с лицами свободного состояния, хотя бы эти женщины и не были еще перечислены в сословие крестьян; на такие браки распространяется действие нижеуказанных ограничительных условий (прим. к ст. 413, т. XIV, уст. о ссыл., изд. 1890 г.). Помянутые в 413 ст. лица женского пола, будучи перечислены, по истечении определенных сроков, в сословие крестьян, могут вступать в браки на общем для лиц сего сословия праве, но с тем, чтобы вступающие с ними в брак были обязываемы подписками не вывозить их и самим не переселяться из Сибири и чтобы браками сими не сообщались упомянутым женщинам права и преимущества, каких они были лишены по суду (XIV, уст. о ссыл., изд. 1890 г., ст. 414). Мужчинам ссыльным дозволяется браки как с сосланными преступницами, так и с женщинами свободного состояния (т. XIV, уст. о ссыл., изд. 1890 г., с-т. 415). Несовершеннолетним женщинам, отправленным в Сибирь на житье, если они, по достижении указанного возраста, вступят в брак во время ссылки с людьми, не обязанными оставаться в Сибири, разрешается по истечении определенных сроков выезд в другие места, но не иначе как вместе с мужьями (т. XIV, уст. о ссыл., изд. 1890 г., ст. 501). Сосланным в Сибирь бродягам воспрещается вступление там в браки до истечения пяти лет со дня их туда прибытия (т. XIV, уст. о ссыл., изд. 1890 г., 511), причем венчать их можно только по представлении ими достоверного свидетельства о их безженстве (§ 125 книги о должн. пресв.). Вступление в брак в Сибири водворяемым рабочим (бродягам), незамужним женщинам с людьми свободных званий может быть дозволено, если со времени прибытия их на место назначения до испрошения дозволения на заключение брака, ими не учинено никакого преступления или проступка, влекущего за собою лишение всех прав

состояния, но и в сем случае браки совершаются не иначе, как с соблюдением условий, в 414 ст. означенных (т. XIV, уст. о ссыл., изд. 1890 г., ст. 512). Политические ссыльные могут вступать в брак, лишь имея на то дозволение от начальников губерний (отнош. Иркут. Общ. Губ. Учр. в Иркут. Дух. Конс. от 13 июля 1870 г. № 2411). При заключении и совершении браков ссыльных, а равно в делах о расторжении и признании их браков незаконными и недействительными должны быть соблюдаемы полностью все правила, вообще о браках установленные.

Засим, по общему порядку воспитанники учебных заведений не могут вступать в браки до окончания курса или выхода из учебного заведения. Время учения может захватить и брачный возраст. По этому поводу общественная жизнь привела к двум положительным требованиям, чтобы студенты духовных академий в течение курса (опред. Св. Син. 13 июня/15 июля 1885 г. № 1148) и в год окончания до месяца сентября (тоже 10 дек. 1875/10 янв. 1876 № 1834) не вступали в брак. Подобное распоряжение сделано и в отношении студентов университета (16 мая 1885 г. прав. ст. 17). Практика же указала и выход из затруднения желающим жениться студентам – или временно оставить учебное заведение или прямо просить свое начальство об изъятии из общего требования на каждый отдельный случай.

Здесь уместно вспомнить о гражданском родстве, которое возникает по юридическому акту усыновления. По формуле римского права *adoptio naturam imitatur*, почему приличие требовало, чтобы в близких степенях возникших от усыновления отношений браков не было. При Льве Философе введена была церковная форма усыновления, почему наша Кормчая (гл. 48 и 50) запрещает брак в родстве от усыновления до 7 степени. Но в действующем праве усыновление совершается гражданским путем (ст. 145–163 ч. 1 т. X), почему и брачным препятствием не служит, хотя в близких степенях не может не смущать совести православных и побуждает искать разрешения архиерейского (Неволин, Ист. р. гр. 3, стр. 204, ч. 1); гражданские же

последствия усыновления, как наследование, раскрываются особым порядком.

Действие *религиозного элемента* в браке поставило целый ряд условий для законности брака. Сюда относится требование, чтобы далее трех браков никто не простирался (ст. 21 ч. 1 т. X) и в счет сих браков приемлется и расторгнутый брак. Этот закон несомненно церковного происхождения и в самой православной церкви принят был не без усилий, как показывают истории браков Льва Философа и нашего царя Иоанна IV Грозного. Запрещение 4 брака установлено в 920 г. и занесено в нашу Кормчую (τόμος ἐνὼσσεως в 58 главе). Римское право число последовательных браков не ограничивало. В православной же церкви уже второй брак создает некоторые ограничения в правах: запрещается второбрачных возводить на иерархические степени; второй брак псаломщиков лишает их права носить стихарь (общераспространенное требование, введенное м. Филаретом); третий брак даже на мирян навлекает церковную епитимию (не публичную, впрочем), по 4 пр. Св. Вас. и 102 шестого вс. собора. Церковного же происхождения и особый вид родства, как препятствия к браку: это *духовное родство*, возникающее чрез восприятие крещаемого. Духовное родство, как препятствие к браку, очевидно, принято было не сразу, так как крещение в первенствующей церкви долгое время было в обычае принимать по достижении зрелого возраста и стало быть самое восприемничество не вызывалось необходимостью. Засим установилось положение, в силу которого духовный отец заменял плотского отца. В развитие сей мысли Юстинианом в 530 г. запрещен был брак восприемника и воспринятой, а Трульский собор (53 пр.) счел нужным запретить брак между восприемником и матерью восприимаемого дитяти (2 ст.). Позднее, когда к восприятию допускаемы стали быть и женщины (за ослаблением учения о *manus mariti*) круг запрещений по необходимости расширился, так что напр. при патр. Николае III Грамматике (1092 и 1107 г.) духовное родство признавалось брачным препятствием до 7 степени. Некоторые стали даже пользоваться установлением духовного родства ради прекращения законносовершенных браков, и, очевидно,

распространительному движению запрещений следовало поставить предел. История русского церковного права дает пример обратного движения мысли в данном вопросе, сокращая препятствия, возникающие из духовного родства. Выходя из требования, что при крещении должен быть восприемник одного пола с воспринимаемым, наше право требует, чтобы не совершаемы были браки: а) между восприемником и матерью воспринятого и б) между восприемницею и отцом воспринятого.

Член церкви, давший обет безбрачия, по правилам церковным не может вступать в брак. Церковь сравнивает обет девства и безбрачие с обетом супружеской верности: по ее представлению, обет безбрачия есть обручение с женихом Христом. Поэтому 19 пр. анк. собора нарушившим обет безбрачия назначает епитимию двоеобрачных, а Василий Великий епитимию прелюбодеев (пр. 18, 19, 50). Гражданские законы издавна (Nov. 5 сар. 8. Nom. IX, 20) также запрещали монашествующим вступление в брак под угрозой тяжких наказаний. 16 пр. Халкидонского собора подвергает вступившего в брак монаха лишению Церковного общения, а греко-римское право по разлучении такового от супружества возвращало в монастырь мерами полиции (Iust. Nov. 123 с. 15 е1 42). В ныне действующих наших законах положено: «монашествующим и посвященным в иерейский или диаконский сан, доколе они в нем пребывают, брак вовсе запрещается на основании церковных постановлений» (ст. 2, 37 п. 6 ч. I т. X). Это обобщение в одном тезисе монашествующего и белого духовенства объясняется решительным запрещением брака и сему последнему 26 пр. ап., 1 пр. неок. и 3, 6 трул. соб., подтвержденным в кодексе Юстиниана (1, 3, 45). По силе 6 пр. св. Вас. и 3 пр. трул. соб. брак священников подлежал уничтожению, как незаконный (ср. Сой. 1, 3, 45). Новелла Льва Философа (79) предписывает уже оставлять вступивших в брак священников на таких должностях в клире, где допускаются второбрачные, посему практика стала признавать такие браки действительными, наказывая нарушителей церковного закона лишением токмо сана. У нас на Руси такой взгляд принят Московским собором 1667 г. (Деян. гл. 1 в. 3).

Различие религии жениха и невесты служит брачным препятствием. Религия кладет отпечаток на образ мысли и обычаи своих последователей, так что ожидать полного духовного единения супругов, принадлежащих к разным религиям, нельзя. В этом мы видим своеобразное применение имевшего другой смысл римского общения в *ius divinum*, которое вполне отвечало и христианскому учению. Неуместно нам, говорит ап. Павел (2Кор.6:14) запрягаться в одно ярмо с неверными и заповедует вступать в брак о Господе (1Кор.7:39), т. е. с лицом верующим в Господа Иисуса Христа. Другое дело, если один из нехристиан – супругов принимает христианство: в этом случае апостол учит, что прежде обратившийся в христианскую веру может обратить и пребывающего в заблуждении (1Кор.7:16). Церковные правила показывают, что в первые времена церковь терпела смешанные браки (Карф. 30, 4 вс. с. 14), но уже со времен Трульского собора (пр. 72) явилось повеление расторгать браки с язычниками и еретиками. Что же касается смешанных браков с евреями, то запрещение таких браков относится еще к 339 году, когда издан был об этом Констанцией особый закон, подтвержденный за сим Валентинианом II, Феодосием I и Аркадием. В наших гражданских законах изложено: российским подданным православного и римско-католического исповедания брак с нехристианами, а протестантского брак с язычниками вовсе запрещается (ст. 85 ч. 1т. X), и брачные союжения православных с нехристианами признаются незаконными и недействительными (ст. 37 п. 7). Но, если супруги – один или оба – уже по вступлении в брак приняли православие, то сии случаи рассматриваются особо и разрешаются духовным начальством на основании постановлений церкви. Таким образом, воспринявшему св. крещение лицу нехристианской веры не возбраняется, по заповеди апостола, оставаться в единобрачном сожительстве с прежним неокрещенным супругом и брак их остается в силе без утверждения оного венчанием (ст. 79). Брак нехристиан остается в силе, по переходе обоих супругов в христианство, даже и тогда, когда он заключен в степенях родства, церковью возбраненных (ст. 84). В случае

обращения в православие одного из супругов – иудеев и оставшийся в иудействе пожелает жить с обратившимся, то следует обязать подпискою обоих: одного в том, чтобы он тщательное имел попечение о приведении другого увещанием к восприятию православной веры, а сего в том, чтобы рождаемых в сем браке детей ни прельщениями, ни угрозами, или же другими какими-либо способами не приводил в закон иудейский и обратившемуся в православную веру супругу за содержание оной поношения и укоризны не наносил. Если же муж или жена по обращении другого супруга, жить в прежнем брачном союзе не пожелают, то брак расторгается и обратившемуся лицу разрешается вступить в брак с лицом православным. В случае же, если брак не расторгнут, ни мужу, ни жене не дозволяется постоянное жительство в губерниях, где евреям оседлость воспрещается (ст. 81, ср. опр. Св. Син. «Церк. Вед.» 1892 г. № 11). Если новокрещенный имел до того нескольких жен, то по восприятии св. крещения, он должен выбрать из них одну, с которою жить пожелает, преимущественно, обратившуюся к христианству, и тогда брак их благословляется по церковному чиноположению. То же правило относится и до жен, бывших за несколькими мужьями (ст. 82). Если ни одна из жен креститься не пожелает и муж не изъявит согласия жить с некрещенною, то ему дозволяется вступить в новый брак с православною (ст. 83). Наконец, законом (ст. 80) положено: «если жена или одна из жен магометанина или другого лица нехристианского исповедания примет св. крещение, то брак ее может оставаться во своей силе, без утверждения оного венчанием по правилам прав. церкви, но тогда лишь когда муж остающийся в своей вере, даст обязательство: 1) имеющих родиться от них с того времени детей, которые должны быть крещены в православную веру, ни прельщениями, ни угрозами, ни же другими какими-либо способами, не приводить в свой закон, и жене своей, за содержание православной веры, поношения и укоризны не наносить; 2) состоять с принявшею св. крещение во все время ее жизни, или доколе продолжится брак их, в единобрачном сожительстве, откинув прочих жен, если имеет. Сверх того должно быть известно, что принявшая св. крещение не была

пред тем отлучена мужем своим от брачного с ним сожителства. В противном случае, то есть когда муж не согласится дать вышеизложенные обязательства, или когда откроется, что принявшая св. крещение была им отлучена от сожителства, брак их расторгается и жене дозволяется вступить в новый с лицом христианского исповедания». Таким образом, следует помнить, что хотя случаи сии и рассматриваются на основании постановлений церкви, но постановления эти внесены в гражданский закон.

Различие исповеданий служит препятствием к браку по тем же основаниям, как и различие в религии. Брак лиц разных исповеданий при неодинаковом религиозном усердии их влечет за собою совращение менее усердного в исповедание другого, а при одинаковом усердии разлад, несогласие, которое по необходимости отражается на воспитании детей и которое противно христианскому учению о браке. Учение о смешанных браках с еретиками появляется весьма рано. Уже 14 пр. IV в. соб. назначает епитимию за такие браки, а 72 пр. VI в. соб. признает такие браки незаконным сожитием и предписывает расторгать. Гражданские законы византийской империи требовали воспитывать детей от таких браков в православной вере. Позднее строгость взглядов на эти браки была неодинакова. Когда с половины XVIII в. греки стали называть латинян еретиками и принимать их в православие чрез крещение, браки с латинами были запрещены. Они запрещены и теперь во всех четырех патриархатах и в Румынии (Zhishman 556). В королевстве греческом, после войны за освобождение, прежняя строгость начала смягчаться и в 1861 г. такие браки разрешены законом. У нас смешанные браки с католиками и лютеранами до Петра I не дозволялись, как свидетельствуют клятвенные обещания епископов. Разрешение дано впервые в 1720 г. (П. С. З. № 3814). По X т. Св. Зак. ныне лицам православного исповедания невозбранно дозволяется вступать в брак с лицами всех вообще христианских исповеданий (ст. 61), но для действительности такого брака необходимо соблюдение особых формальностей. Если жених или невеста принадлежит к православному исповеданию, то везде, кроме Финляндии,

требуется: 1) чтобы лица других исповеданий, вступающие в брак с лицами православного исповедания, дали подписку, что не будут ни поносить своих супругов за православие, ни склонять их чрез прельщения, или угрозы, или иным образом к принятию своей веры и что рожденные в сем браке дети крещены и воспитаны будут в правилах православного исповедания; подписка сия берется священником пред совершением брака по особой форме, по совершении брака подписка представляется епархиальному архиерею⁵¹; если священник встретит сомнение, то, не приступая к совершению брака, обязан донести преосвященному, с изложением причин сомнения, по рассмотрении которых преосвященный разрешает дело лично сам от себя, или, когда потребуется формальное производство, предписывает консистории; 2) чтобы при вступлении в сии браки, непременно исполнены и соблюдены были все правила и предосторожности, для браков между лицами православного исповедания постановленью; 3) чтобы сии браки венчаны были православным священником в православной церкви, впрочем без испрошения на то каждый раз разрешений епархиальных архиереев, если к тому нет препятствий по правилам и обрядам православной веры, и просьбы о дозволении совершать обряд по правилам одной лишь иностранной церкви приниматься запрещается (ст. 67). В 1834 году предписано Святейшим Синодом архиереям подольской, могилевской, Минской, Полоцкой и волынской епархий в наставление, что сила указа 23 ноября 1832 г. (П. С. З. № 5767), коим постановлено браки разноверных лиц в западных и белорусских губерниях совершать на основании общих, действующих в всероссийском государстве узаконений, простирается на те только лица, кои вступили в браки по распубликовании сего постановления, а что от родителей православного и иноверческого исповеданий, коих браки заключены прежде обнародования помянутого указа, должно требовать относительно крещения и воспитания детей исполнения той обязанности, какую они приняли на себя пред вступлением в брак по существовавшему тогда закону, т. е. трактату 1768 г. февраля 12–24 (П. С. З. № 13071), в котором

(арт. II, ст. 10) постановлено следующее: «дети, от разной веры родителей рождающиеся, сыновья в отцовой, а дочери в матерней вере воспитываны быть должны, выключая договор для дворянства, если бы каковой чрез контракт брачный, пред свадьбою заключенный, состояться имел». Что же касается случаев, в которых один пол детей по-прежнему правилу должен быть воспитан в господствующем вероисповедании непременно, а другой может, по воле иноверных родителей, быть или воспитан в их вероисповедании, или, по их согласию, присоединен к господствующему: то в сих случаях Святейший Синод предоставляет православному духовенству силою убеждения достигать того, чтобы все дети воспитываемы были в православии (примеч. к 67 ст.). В заключенных в Финляндии браках лиц разных христианских исповеданий, венчание производится в обеих церквях. Дети, рождающиеся в сих браках, должны быть воспитываемы в той вере, к которой принадлежит отец, не допуская о сем особенных договоров. Постановление сие в отношении лиц, исповедающих православную веру, распространяется на одних только коренных жителей Финляндии; браки же военнослужащих православного исповедания, находящихся в тех местах, по команде и квартированию, должны быть совершаемы православными священниками на основании общих постановлений (ст. 68). При браках лиц православного исповедания с протестантами в губерниях Лифляндской, Эстляндской и Курляндской, от сих последних в особенности требуется свидетельство пастора, что они в приходе своем оглашены, и что к заключению брака не открылось никакого препятствия; по совершении же оного, пастор должен быть уведомлен о времени венчания (ст. 69). При венчании православной с римско-католиком от последнего, вместо предбрачного свидетельства от ксендза, можно требовать удостоверение местной полиции о внебрачном его состоянии и правоспособности ко вступлению в брак (2-е прим. к 67 ст., по прод. 1893 г.), но брак римско-католика с православным, совершенный одним римско-католическим священником, почитается недействительным, доколе не будет обвенчан

православным священником, (ст. 72). При вступлении в брак дипломатических чиновников с иностранками не только должны они испрашивать на то предварительное дозволение начальства с объяснением, какое имение получают в приданое, и нет ли в виду права на наследство в чужих краях, но при том представить и подписку невесты, что ей объявлено, что будучи в замужестве за дипломатическим чиновником, она должна продать имение свое в чужих краях: ибо, в противном случае, муж ее обязан оставить сей род службы (ст. 66). Лица женского пола, вступившие в законный брак с иностранцами, не состоящими ни на службе, ни в подданстве России (какого бы вероисповедания, православного или иноверческого, ни были супруги) следуют состоянию и местожительству своих мужей (ст. 102). При отпуске в отечество военнопленных, вступивших в брак, во время нахождения их в России, с российскими подданными православного исповедания, требуется от них подписка в том, намерены ли они возвратиться к своим женам, и если отсутствие их продолжится более двух лет, то жены получают свободу на вступление в новый брак (ст. 77). В случае отсутствия в местности священников иных христианских вероисповеданий, брак инославных христиан может быть повенчан и православным священником; но в сем случае как совершение, так и распоряжение подобных браков совершается по правилам и обрядам церкви православной (ст. 65).

Браки раскольничьи. Браки раскольников приобретают в гражданском отношении, чрез записание в установленные для сего особые метрические книги, силу и последствия законного брака. Но если по обжаловании в установленном порядке определения полицейского управления о препятствиях к записи, определение это признано будет неправильным, то брак, по просьбе супругов, считается имеющим законную силу не со дня внесения в метрическую книгу, а со времени первоначального о том заявления, о чем и делается отметка в метрической книге (ст. 78 ч. 1 т. X). Возможный отказ полиции предполагается потому, что самое ведение метрик о браках раскольников принадлежит полиции. Очевидно, что не подлежат записи браки, возбраненные общими законами о брачных препятствиях

и браки лиц, которые не принадлежат к расколу от рождения (ст. 78). Законный раскольничий брак расторгается только по суду, по определенной причине. Брак православного с раскольниковым допускается не иначе, как по принятии сим последним церкви святой соединения с присягою. А если раскольники, вступая в брак между собою, пожелают венчаться в православной церкви, то пред венчанием надлежит обязывать брачующихся, присягою же, быть в правоверии твердыми и с раскольниками согласия не иметь (ст. 33). Такой повенчанный в православной церкви брак в дальнейшем своем состоянии подлежат ведению духовного начальства; браки же, повенчанные вне православной Церкви старообрядческими попами, не признаются за браки законные в церковном отношении, а считаются любодейными сопряжениями, и как таковые подлежат рассмотрению суда гражданского (П. С. З. 1827 г. № 1257).

О раскольничьем браке в недавнем прошлом у нас возникла особая полемика между учеными канонистами. Сюда относятся печатные труды: И. Бердникова, Заметка о раскольничьем браке. Казань 1895 г. Вторая заметка его же 1896 г. Заозерского, «Что такое раскольнический брак?» «Богосл. Вестн.» февр. мар. 1895 г. Результат полемики о раскол. браке. «Богосл. Вестн». 1896 г. ноябрь. Бердникова Поправка к результатам полемики, формулированным проф. Заозерским. Казань 1897 г. Заозерского, Юридическое и каноническое значение религиозного элемента в раскольничьем браке. Серг. Пос. 1896 г.

Обобщая все относящееся к условиям законности брака, статья 37 ч. I т. X (205 ст. уст. дух. конс.) гласит: *законными и действительными браками не признаются*: 1) брачные сопряжения, совершившиеся по насилию или в сумашествии одного или обоих брачующихся; 2) брачные сопряжения лиц, состоящих в близком, то есть, в запрещенных церковными правилами степенях, кровном или духовном родстве или свойстве; 3) брачные сопряжения лиц, которые уже обязаны другими законными супружескими союзами, не прекратившимися и законно не расторгнутыми духовным начальством их вероисповедания; 4) брачные сопряжения лиц,

которым по расторжении брака запрещено вступать в новый; 5) брачные союжения лиц, не достигших возраста, церковью определенного для вступления в брак, или имеющих от роду более восьмидесяти лет, или вступивших в четвертый брак; 6) брачные союжения монашествующих, а равно, и посвященных уже в иерейский или диаконский сан, доколе они пребывают в сем сани; 7) брачные союжения лиц православного исповедания с не-христианами.

Дела о признании законности или незаконности браков подлежат рассмотрению епархиального начальства: 1) по донесениям подчиненных сему начальству мест и лиц; 2) по отношениям уголовных судов, если по делам, производящимся в оных, возникнет сомнение в законности брака; 3) по жалобам и донесениям частных лиц, если права их нарушаются тем незаконным браком, или же в тех случаях, когда такой брак принадлежит к числу преступлений, влекущих за собою наказание уголовное (уст. дух. конс. ст. 206). Дела о браках, совершенных по насилью, обману или в сумашествии одного или обоих брачующихся, принадлежат светскому уголовному суду, во всем, что касается насилия и обмана, но решение о действительности или недействительности брака и о степени участия в том духовных лиц предоставляется суду духовному (ст. 208). Дела о признании недействительным брака, совершенного ранее достижения церковного совершеннолетия, могут начаться, по просьбе несовершеннолетнего, пока он не достиг гражданского совершеннолетия и брак не сопровождался беременностью жены (ст. 209). Вступившие в незаконный брак, по расторжении такого брака, не лишаются права на вступление в новый, законами невозбраненный, если не было судебного решения об осуждении виновного на всегдашнее безбрачие (ст. 210 и 213 уст. дух. конс.). На безбрачие же осуждается виновный во вступлении в новый брак, при существовании его брака с другим лицом: новый брак признается недействительным, а в прежнем невиновная сторона может искать расторжения; с последствием осуждения виновного на безбрачие (ст. 214–215); а если оба супруга виновны в многобрачии, то по уничтожении их союжения, они

возвращаются к прежним брачным союзам и лишаются права на новый брак, даже по прекращении прежних брачных союзов смертью их (прежних) супругов (ст. 216). Решения епархиальных начальств о признании какого-либо брака незаконным и недействительным приводятся в исполнение не прежде, как по утверждении таковых решений Св. Синодом (ст. 449 зак. суд. гражд. изд. 1892 г. цирк. ук. Син. 26 ноября 1885 г. № 12), относящийся же к тому решению приговор епархиального начальства о виновности священнослужителей приводится в исполнение независимо от того, подается или нет на такой приговор жалоба в Св. Синод со стороны обвиненных клириков (ст. 174 уст. дух. конс.), если только они не приговорены к лишению сана или исключению из духовного звания (171 ст.).

Вопросы о детях, рожденных в незаконных брачных союзах, подлежат рассмотрению светских судов (ст. 132 п. 4 ч. 1 т. X изд. 1887 г. и 133 по продолж. 1891 г.).

Прекращение брака и развод. И по своему первоначальному происхождению, когда сотворены были один муж и одна жена, и по языческому римскому определению, как *consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*, и по христианскому учению, как благословляемый церковью союз, во образ духовного единения Христа с Церковью, брак представляется нерасторжимым общением двух людей разного пола. Но идея чистого единобрачия встречала и встречает постоянно противодействие в жизни, которая у одаренных свободой людей проявляется не по законам необходимости, а по движениям воли, определяемой разумом и чувством. Отсюда и понимание брака может совпадать с требованиями единобрачия, может и не совпадать. Задача же, к осуществлению которой все должны стремиться, в означенном совпадении. Христианское учение, уяснившее высшие цели брака, указывает и средство к достижению сей цели – благодать таинства. Но и благодать не действует принудительно, обращаясь при злом направлении воли, не в спасающую, а осуждающую силу. Изначальность брака, бытие его у всех народов и во все время не могли не установить некоторых общепринятых, всеми усвоенных понятий о браке,

соединившихся с пониманием самой природы брака (*ius gentium*), куда напр. относится единоженство и единомужество, так что полигиния и полиандрия отвергаются всеми народами, по праву признающими себя культурными. Засим, начало равноправности полов в браке, хотя и не сразу, но все же становится достоянием *ius gentium*. При высокой степени развития религиозного чувства и при исключительной высоте нравов первенствующая христианская церковь, в лице некоторых отцов и учителей, заповедовала и вдовцам не жениться, и вдовам – не выходить замуж, и тем показала, что идеал христианского брака есть чистое и полное единобрачие. Тот же принцип свидетельствуется и тем, что только единобрачные признаются правоспособными к возведению на высшие степени служения в клире, и тем, что на вступающих в последовательные браки по смерти супругов церковь налагает взыскания (епитимию). Таким образом, о прекращении брака не должно бы быть и особой главы в трактате о браке, если бы брак рассматривать исключительно с религиозной стороны. Но так как брак старше христианства и принят сим последним в виде веками сложившегося института, в котором несколько имеющих самостоятельное значение сторон, то и в праве христианской церкви, поставившем целью воспитание христиан до совершенного возраста мерами приспособления к человеческим немощам, явилось учение о прекращении и расторжении брака. Сообразно с этим церковное учение о прекращении и расторжении брака должно отправляться из положения, какое наилучшим образом формулировано в Чтениях по догм. богосл. преосв. еп. Сильвестра (Тр. К. Д. А. 1889 г. № 3, § 143, стр. 382): брак со всеми касающимися вопросами и недоумениями подлежит ведению и суду церкви.

Применяясь к состоянию церковного общества, уже св. ап. Павел находил возможным допустить, что смертью брак прекращается и остающийся вдовым супруг свободен вступить в новый брак: жена связана законом доколе жив ее муж; если же муж ее умрет, свободна выйти за кого хочет, только в Господе (1Кор.7:39). Позднее допущено было и другое послабление: освобождение одного из супругов от брачных уз в

том случае, когда другой поражен какою-либо неспособностью к продолжению брачного союза, пленом, природным бессилием и под. Закон действовал в христианском обществе прежде, чем был проникнут учением Евангелия, и действие его было настолько значительно, что церковь допустила целую категорию причин, прекращающих брак подобно смерти. Другой порядок явлений, поражающих брак, дает разного рода супружеская неверность или нарушение чистоты брака прелюбодеянием. В явлениях этого порядка начало брачной нерасторжимости понесло и несет наиболее сильный ущерб, так как принуждено считаться не с непреложными законами, какова смерть, а с обнаружениями злой человеческой воли, способной не стесняться брачными обетами и горделиво восставать против самоочевидных нравственных и религиозных требований. За всем тем и здесь мы видим, что принцип единобрачия в христианской церкви никогда утрачен не был, почему, несмотря на допущение развода по вине прелюбодеяния, церковь не признает брак пораженным даже при наличии этого преступления и после формального развода открывает средства к восстановлению расторгнутого союза. Вследствие же сего и основные задачи церкви в учении о расторжении брака отнюдь нельзя полагать в ослаблении брачных уз, в облегчении разводов, хотя, оставаясь по идее *defensor tatrmonii*, она, конечно, озабочена изысканием средств и способов к устранению никому и ничему не нужных мучений и формальных затруднений для законно ищущих развода.

Содержание положительных законов о прекращении и расторжении брака в разные времена не могло быть одинаковым, так как законы эти не церковные только, но и гражданские, и в свою очередь подчинены не одним идеальным требованиям церкви, но и генетическому движению правовой мысли и наличному состоянию христианского общества. Первое свидетельство о разводе у христиан находится во 2 апологии св. Иустина, где рассказан случай, как одна женщина христианка вынуждена была распутным поведением мужа-язычника, «по совету своих», послать ему развод. Основанием к сему мог служить и 15 ст. 7 гл. 1Кор., где допускается развод

смешанного брака, хотя и предусматривается, что муж неверующий способен развестись. Пославши развод, жена, однако, еще не вступает в новый брак (1Кор.7:1 ср. 1 Апол. Иуст. гл. 15). Второй мотив (теоретический) к допущению развода возник на почве борьбы с еретическим учением. Маркион напр. учил о решительной противоположности нового завета ветхому и в подтверждение своей мысли ссылался на то, что И. Христос запретил развод, тогда как Моисей его дозволил. В опровержение такого учения явилась мысль, впервые высказанная Тертуллианом: противоположения между заветами нет, и И. Христос запретил развод только тем, кто думает вновь жениться, и след. не запретил безусловно, след. дозволил, *ubi causa cessat, ob quam prohibuit* где отсутствует причина, по которой запретил. Подобным образом в опровержении учения Валентиниан о неотъемлемой благодати со ссылкой на благодать брака явился новый повод у церковных учителей раскрыть мысль о возможности как бы приостановки действия благодати брака. С другой стороны, умножившееся общество христиан то давало таких мужей, которые изгоняли жен под видом благоговения (см. 5 и 51 пр. ап.), то таких, которые были способны изгнать жену, чтобы жениться на другой (пр. 48). При наличии действительного нарушения идеального учения о чистом единобрачии, церкви очень скоро пришлось направить свои усилия не более, как на упорядочение разводов, начиная с запрещения разводов беспричинных (*nulla praecedente causa*) а засим и оказывать снисхождение относительно новых браков. Уже 10 пр. арелатского собора 314 г. дает такое дозволение молодым мужам, жены которых впали в прелюбодеяние. Несомненным остается во всяком случае то, что все усилия церкви направлялись к ограничению существующих разводов, а не к уяснению подробного содержания двух якобы бракорасторгающих категорий: смерти и прелюбодеяния, и ради сей цели усвоен был даже древний принцип мужней власти (*manus mariti*), именно в качестве средства, сдерживающего по крайней мере одну сторону от свободы разводов. Принятие этих категорий состоялось не сразу.

В первые три христианских века римское брачное право не считалось с началами нового учения. В этом же праве определение брака, сформулированное Модестином, далеко не отвечало положениям, установленным другими юристами. Господство принципа *consensus*'а в браке и забвение *ius divinum* произвело то, что прекращение взаимного соглашения служило достаточным поводом к разводу; *mutus consensus* (взаимное соглашение) было основанием для развода и нарушение соглашения одною стороною (*dissensus*) прекращало брак. Ограничением служило только требование соблюдать формальности: волю на развод выразить открыто, в присутствии семи свидетелей и акт развода занести в книги присутственного места. Засим в виде реакции крайней распушенности нравов, наиболее выпукло засвидетельствованной Цицероном, Тацитом и Ювеналием, закон пытался упорядочить жизнь и указал на определенные причины для предъявления *dissensus*'а. Дигесты относят сюда старость (24, 1, 61), сумашествие (24, 24, 3, 22 § 7 ср. 3, 2), плен (1, 61, 1–3), отсутствие ночью из дома и уход жены на зрелища. Для нового брака получивших развод затруднений не было.

С объявлением христианской веры господствующею в Римской империи, началось влияние церкви на законодательство о разводе; и уже в 331 году сделан был опыт запрещения беспричинных разводов и упорядочения разводов по достаточной причине. Император Юлиан в 363 г. восстановил прежний порядок. Гонорий, Феодосий и Констанций установили различие между *repudia iusta* и *repudia iniusta*, в развитие сего данный 449 г. закон Феодосия II и Валентениана III уже не упоминает о разводе по согласию. Юстиниан прямо запретил такой развод (*nov. 117 c. 13, nov. 134 c. 11*), но Юстин II вынужден был отменить запрещение. Трульский собор 87 пр. назначил строгие церковные взыскания за такой развод, и это правило принято в Эклогу Льва и Константина, и подтверждено вновь Львом IV и Константином (776–780 г.). Засим Прохирон 870 г., Эпаногога Василия и Александра (ок. 884 г.) и Базилики (905–911) все запрещают развод по взаимному согласию. Что

же до законных причин развода, то у Константина Великого (331 г.) их исчисляется три для мужа и две новых для жены, но конституции Феодосия и Валентениана упоминается двенадцать общих причин для развода, один проступок мужа и три проступка жены, по закону 528 г. мужу вменяется 14 случаев, жене 18, по закону 536 года 13 и 15.

У нас на Руси брачное законодательство и практика не были строго упорядочены до времен преобразований Петра I, а с этого времени до издания Свода Законов 1832 г. и Устава Духовных Консistorий 1841 г. прошли длинный опыт соглашения строгости церковного учения с законами Византии и обычаями народа и теперь являются вполне законченными, причем конечно остается, и возможность и желательность улучшения в самом бракоразводном процессе, гражданская сторона которого лежит тяжким бременем на духовном суде. По действующему праву, брак прекращается смертью одного из супругов; после сего оставшийся в живых может вступить в новый брак, если нет законных к тому препятствий (Уст. Дух. Конс. ст. 222). Расторгается же брак: 1) *по просьбе* одного из супругов, когда другой приговорен к наказанию, сопряженному с лишением всех прав (след. и семейственных) состояния, или безвестно отсутствует, и 2) *по иску* одного из супругов о разводе (ст. 223).

Лишение прав семейственных, очевидно, приравнивается к смерти, однако брак считается прекратившимся не прежде, как по выражении другим супругом воли на такое прекращение и по решению епархиального суда о расторжении брака осужденного на лишение прав. При сем соблюдается порядок, указанный в 225–229 ст. Уст. Дух. Конс.

Безвестное отсутствие одного из супругов приравнивается к явлениям той же категории. Определенным здесь является термин *пятилетнего* отсутствия, который должен быть доказан установленным порядком. До выражения покинутым супругом воли на прекращение брака с покинувшим и до решения духовного суда о расторжении такого брака, он признается в силе.

Порядок производства дел по прошениям о расторжении брака по неизвестному отсутствию пересмотрен недавно и определяется в Высочайшем повелении 14 января 1895 года. Дела о браках лиц, принадлежащих к мещанскому или крестьянскому сословию, решаются епархиальными начальствами окончательно, если не выражено по сему недовольства решением.

Исковые дела о разводе разделяются на две категории: *dviortia sine damno* или *bona gratia*, и *dviortia cum damno*, т. е. по вине благословной и по вине наказуемой. К первой принадлежат дела о расторжении брака по неспособности одного из супругов к брачному сожитию, ко второй – по оскорблению одним из супругов святости брака прелюбодеянием (ст. 238 Уст. Дух. Конс.). Иск начинается подачей требующим развода супругом искового епархиальному начальству прошения, с оплатой его гербовым сбором и с приложением пошлин (ст. 239). Епархиальное начальство, по получении такого прошения о разводе, поручает доверенным духовным лицам сделать увещание супругам чтобы они прекратили несогласия христианским примирением и оставались в брачном союзе. Когда увещания не достигнут своей цели, тогда епархиальное начальство приступает к формальному производству дела (ст. 240). По делам бракоразводным требуется личное присутствие супругов в суде, так как суд является охранителем и защитником брака и при личном присутствии супругов имеет все способы расположить их к прекращению иска. Поверенные допускаются только в случае доказанной невозможности самим супругам быть на суде (ст. 241).

По иску о расторжении по неспособности брак расторгается не ранее трех лет после его заключения, при доказанной добрачной физической неспособности одного из супругов (242–243). По иску о расторжении по прелюбодеянию доказательствами принимаются: показания очевидцев-свидетелей, прижития детей вне законного супружества или же совокупность обстоятельств, по убеждению суда, достаточно

изобличающих наличие преступления (249). Сторона, виновная в разводе, осуждается на безбрачие (253).

Изложенным правилам подчиняются и дела о расторжении, по искам супругов, браков православных с иноверцами (257).

Церковь римско-католическая признает брак таинством и в последствие учения о неизгладимости благодати отвергает развод. Возникающие между супругами нетерпимые отношения она пытается устранять разлучением их от стола и ложа, а иногда и сравнительно широкою практикою признания браков недействительными. Литургическая сторона римско-катол. учения о браке имеет немало сходного с православным венчанием. По уставу римской церкви бракосочетание должно совершаться пред литургией, которая и составлена для сего из мест Священного Писания, имеющих отношение к браку, и называется литургией новобрачных. В обряде венчания определительно выступают клятвенное обещание жениха и невесты по особой формуле, чего нет в православном обряде, и особое каноническое благословение (псалом 127). Лютеранство не признает брак таинством, хотя и благословляет его молитвою.

Брак гражданский на Западе. Законом 802 г. Карла Великого, в предупреждение бесчестных и воспрещенных браков, предписано было духовенству вместе со старейшинами из народа тщательно исследовать родство, и затем должно было совершаться благословение браков священниками. Закон этот мог бы, по естественному порядку, получить такое дополнение, что брак, совершенный без соблюдения указанных предосторожностей, должен почитаться недействительным или незаконным. Но сего дополнения не последовало и закон остался несовершенным (*lex imperfecta*). В 893 г. Лев Мудрый признал церковное венчание обязательным условием законности и действительности брака. Законы 802 и 893 гг. и можно считать типичными для западного и восточного христианства. По учению западной церкви, венчание желательно, по учению восточной – оно необходимое условие брака. Незадолго до издания закона 893 г. папа имел случай высказать новообращенным болгарам, что несоблюдение

брачной церемонии не есть грех, как вам говорят греки, что согласие – вот главное в браке, а когда нет согласия, нет и брака, не смотря ни на какие брачные церемонии. Совершенно последовательно из такого взгляда было допущение тайных браков (*clandestina matrimonia*), которые, при всех практических неудобствах их доказательства, приходилось считать законными. Накопление затруднений в области таких браков направило законодательство западной церкви к требованию публичности браков. Тридентский собор (16 в.) не старается связать законность брака с венчанием, хотя и увещевает всякого католика принимать церковное благословение на брак, а определяет, что согласие на брак должно быть дано тремя свидетелями, из коих один должен быть приходский священник. Эта форма заключения брака при участии пароха, как юридического свидетеля, обязательна в каждом приходе чрез 30 дней по опубликовании соборного определения, а оно в некоторых частях Германии, на Скандинавском полуострове, в Голландии, Англии и России не объявлено доселе. Осторожность католического требования касательно церковного венчания стоит в очевидной связи с учением о неизгладимости благодати и нерасторжимости брака. Светское законодательство во Франции пыталось было пойти далее требований церкви: по блуасскому ордонансу Генриха III 1579 г. установлено было обязательное венчание (и 4 свидетеля), в 1629 г. Людовиком XIII сделана была попытка связать с этим еще одно из внешних условий действительности брака (согласие родителей), но по сему же поводу, согласно представлению духовенства, королевским комиссарам пришлось высказаться, что закон 1629 г. относится только к брачному контракту. Отсюда и началось ясное различие церковного и гражданского брака. К тому же различению законодательство пришло и по общему ходу истории в эпоху, следовавшую за реформацией, и во время борьбы за так назыв. «естественные права» человека. В Голландии, пока господствовал католицизм, не было дозволено принимать церковное благословение брака религиозным врагам католицизма; когда восторжествовал кальвинизм, реформаты не позволяли католическому духовенству благословлять браки;

правительство тоже стояло за определенное религиозное учение. Религиозные общества возникали, видоизменялись, не представляя из себя какой-либо определенной, неподвижной величины, а часто и внешней организации. При этой религиозной борьбе и взаимных запрещениях и отказах венчать браки, очевидно, страдали интересы детей, права наследования и под. При таких данных и введен так назыв. *Nothcivilehe*, т. е. вынужденный (обстоятельствами) гражданский брак, или запись брака в официальную метрику государственным чиновником. В *Голландии* введение его относится к 1580 г. (для двух штатов) и к 1656 г. (в остальных). Последняя редакция, уже по французским образцам, принадлежит 1838 году. В *Англии* религиозная ненависть индепендентов к англиканской церкви и революция политическая привели к изданию в 1653 г. закона, которым духовенство устранялось от участия в заключении брака. По этому закону (Кромвеля) жених и невеста должны были записаться в реестры гражданского состояния у гражданского чиновника и явиться с двумя свидетелями к окружному мировому судье, который и соединял их руки и объявлял брак заключенным. Когда состоящее на службе духовенство лишено было права венчать браки, этим делом занялось духовенство долгового квартала, т. е. лишенное известных гражданских прав, заключенное в долговую тюрьму, но пользовавшееся некоторой фактической свободой действий. В 1753 г. так наз. актом лорда Гардвика положен конец бракосочетаниям долгового квартала и предписано *всем* венчаться по обряду *англиканской* церкви, в храме, после троекратного оглашения, в присутствии двух свидетелей. Поправкой к сему послужил билль 1836 г. (Джона Росселя), по которому установлен факультативный брак, т. е. дано разрешение вступить в брак или гражданским порядком, или церковным, и венчаться дозволено по обрядам англиканской церкви или секты брачующихся. Но англиканский священник может совершить брак не иначе, как по получении от гражданского регистратора, ведущего метрики, уведомления о беспрепятственности брака.

Во Франции, с отменой Нантского эдикта в 1685 г., всем протестантским пасторам предписано было немедленно оставить государственную территорию, почему заключение браков с участием протестантского духовенства сделалось невозможным. Духовенство укрылось в глухих местах и совершало многочисленные *mariages du desert*. А так как подобные браки затруднительно было узаконить, то появилась необходимость допустить для протестантов факультативные браки: законом Людовика XVI 1787 дозволено было им или вступать в брак пред государственным должностным лицом, или венчаться у католического священника. Засим скоро учение о естественных правах человека и революция вовсе отвергли церковные формы и ввели обязательный для всех гражданский брак. Случилось это в 1792 г. Согласно идее гражданского брака расторжение его допускалось: 1) по определенным причинам; 2) по взаимному соглашению; 3) по воле одного из супругов в виду несходства характеров. Определенные причины к разводу суть: присуждение одного из супругов к тяжкому или позорящему наказанию, преступление, жестокое обращение и тяжкие оскорбления, распутная жизнь, оставление одного супруга другим на время не меньше двух лет, сумашествие, безвестное отсутствие свыше пяти лет. Развод по соглашению остается на волю супругов и законодатель не заботится о детях и о семье. Супруги, желающие развестись, должны созвать совет родных или друзей, по три с каждой стороны. Совет должен состояться чрез месяц по приглашении и имеет целью примирить супругов, а в случае несостоявшегося примирения заявить чиновнику, к которому разводящиеся явятся чрез месяц (самое раннее), для записи акта развода. В случае одностороннего желания развестись сроки назначены еще более продолжительные. По обнародовании закона в первые 27 месяцев состоялось 5,994 развода, в первые три месяца 1793 г. число разводов равнялось числу браков. Позднее зло ослабело и в X году республики на 3,000 браков было только 900 разводов. Закон 1792 г. принят был и в составленный десятью годами позднее наполеоновский гражданский кодекс – *code civil*. По этому кодексу брак есть гражданский договор. Так как таинство брака здесь

игнорируется, но на его месте должен был стать особый гражданский акт. Поэтому брак слагается из двух моментов: брачного контракта, совершаемого у нотариуса, главным образом для определения имущественных отношений будущих супругов, и брачного акта (*acte de mariage*) или записи брачной метрики гражданским чиновником. Форма заключения брака состоит в том, что после двукратной в течение недели публикации (на дверях общинного присутственного места) жених и невеста являются в мэрию и здесь в присутствии четырех свидетелей чиновник гражданского состояния (*l'officier de l'état civil*) прочитывает документы о женихе и невесте, удостоверяющие их личность, излагающие согласие родителей (до 25 л. жениха и 21 г. невесты), некоторые статьи закона об обязанностях супругов, спрашивает жениха и невесту порознь об их желании вступить в брак и объявляет их супругами во имя закона, о чем и записывает в метрику.

В наполеоновском уложении сохранился и развод, даже по взаимному соглашению, впрочем обставленный некоторыми гарантиями против злоупотреблений свободой. При этом восстановлена была и сепарация, отвергнутая революционным законодательством. В 1816 г. развод был вовсе уничтожен и оставлена одна сепарация (*Separation de corps*). С революцией и кодексом Наполеона совершена была так наз. секуляризация брака, почему гражданский закон совсем не интересуется тем, венчаются или нет вступившие в гражданский брак. Но сила привычки католического народа, по церковному учению не знавшего развода, повлияла на изъятие развода и из гражданского брака. И только 27 июня 1884 г. допущен был вновь развод, но не по взаимному соглашению или несходству характеров, а по определенным причинам. каковы: нарушение супружеской верности, присуждение к тяжкому или позорящему наказанию, жестокое обращение и тяжкие оскорбления (*injures graves*). Вместо развода по тем же поводам может быть требуема и сепарация. Подробности сепарации раскрыты законом 6 февраля 1893 г. Венчание не запрещено, но священник, совершивший его раньше гражданского акта, подлежит уголовной ответственности.

В *Италии* гражданский брак введен в 1866 г. Законность брака зависит только от гражданского акта. Освящение брака церковным благословением предоставляется совести каждой брачной пары. Церковный брак может даже предшествовать гражданскому, хотя брачные препятствия определяются гражданским законом. Некоторая искусственность во введении здесь гражданского брака свидетельствуется тем, что народ и после 1866 г. продолжал ограничиваться одним церковным браком. (По статистике в Палермо с 1866 по 1371 г. около трети браков были только церковными). Отсюда возникает затруднение, доселе еще неустраненное законом о том, не признавать ли подобные браки действительными, так их много. В *Румынии* опыт введения гражданского брака по code cM1 сделан был еще в 1864 году, но так как юридический быт этой страны складывался под значительным действием права восточной церкви, то французский гражданский брак здесь изменился до неузнаваемости. Здесь допущен развод, а нет сепарации. Для самой законности гражданского брака как одно из условий требуется церковное его благословение. В *Испании* до 70 годов 19 столетия юридическое значение признавалось за церковным браком по Тридентской форме. Последовавшее за революцией введение гражданского брака привело к тем же последствиям, что и в Италии: народ не хотел идти дальше церковного венчания. Поэтому в 1872 г. предписано было детей, рожденных от церковных только браков, считать незаконными, но уже декретом 22 марта 1874 г. пришлось воспретить особую регистрацию таких браков, так как законодатель признал, что церковный брак достоин полного уважения. Декретом 9 февраля 1875 г. церковное благословение брака католиков признано юридическим доказательством брака. Гражданское уложение 1889 г. различает две формы брака: каноническую для католиков обязательную и гражданскую для не католиков. Регистрация же тех и других браков ведется гражданским учреждением, почему при браковенчании требуется присутствие должностного лица. Католическая тенденция сказывается в том, что развода не допускается, а также и в том, что признаются действительными браки по совести (*matrimonia conscientiae*),

для которых не требуется оглашений и записей в обыкновенные книги регистратуры. В *Португалии* с 1877 г. признается два рода браков: церковный для католиков и гражданский для не католиков. Развода не допускается. В *Швейцарии* с 1 января 1876 г. повсюду введен гражданский брак, а церковное венчание допускается после совершения гражданского акта. Сепарация допускается не более как на два года, когда нет достаточных оснований к разводу. Самый же развод допускается по *code civil*, только не по обоюдному соглашению. Однако судья может дать развод, если от обоих супругов поданы будут исковые прошения о разводе.

В *Германии* гражданский брак имел свою историю. Лютер учил, что брак не таинство, и несмотря на это, благочестивое настроение народа привело к тому, что весьма долго в Германии не было другого брака кроме церковного. Этим воспользовалось по своему прусское законодательство. «Верьте, чему хотите, обращайтесь государство к сектам, веруйте и спасайте, как кому угодно, но ваши браки заключайте пред духовным лицом, которое государство поддерживает своим доверием». Таковы принципы ландрехта 1794 г. Но так как государство не всех духовных лиц поддерживало, а кого оно поддерживало, не имели влияния на всех нуждающихся в венчании, то появилось противоречие: государство борется с католическим духовенством, лишает его в известных случаях прав, а совершенные им браки обязывается признавать. В основных правах франкфуртского собрания (§§ 20–21) 1848 г. делается попытка ввести гражданский акт, как необходимое условие действительности брака, но в закон это требование обратилось для Пруссии 9 марта 1874 г., а для всей Германии 6 февраля 1875 г. Однако и после этого старые обычаи держались прочно, процент не венчавшихся бывал сравнительно небольшой (от 17 до 11, а в Саксонии даже до 3 на сто). Закон 1875 г. разрешает венчание после гражданского акта. Возраст брачного совершеннолетия 20 и 16 л. Согласие родителей на брак детей требуется для сына до 25 л., для дочери до 24. Не воспрещается брак даже в 3 степени родства. По французскому закону 1884 г. виновный в прелюбодеянии, по

расторжении брака, не может вступить в брак, с соучастником. По германскому закону 1875 г. тоже самое. По французскому закону требуется две предбрачные публикации, по немецкому довольно одной (объявление вывешивается на две недели), а свидетелей только два. При совершении брачного акта нет чтения статей закона об обязанностях супругов. Брачный реестр (Heirathsregister) хранит имена брачующихся и выраженное ими согласие. Закон не требует и шестимесячного пребывания в местности, как это требуется во Франции, чтобы явиться в магистрат для заключения брака. По code civil некомпетентность записавшего брак чиновника влечет за собою уничтожение брака, по немецкому закону брак и при этом условии остается в силе.

В *Австрии* гражданский кодекс 1811 г. усваивает священнику права гражданского чиновника в брачных делах при их заключении, а при расторжении браков отдает эти дела на распоряжение общих судов. Узаконенное венчание у католического священника усилено было в 1855–1856 г.г. требованием обязательного воспитания в католической вере детей от смешанных браков. В 1868 г. последнее обязательство отменено, брачные дела всецело отданы в ведение общих судов и допущен в случае крайней необходимости гражданский брак (Nothcivilehe). В 1870 г. гражданский брак для диссидентов сделан единственной формой для образования семьи. В отношении же брака католиков государство поддерживает только церковный брак и католический принцип нерасторжимости. В *Венгрии* в 1894 г. сделаны отступления от австрийских законов: действителен только гражданский брак, и священник, под угрозой штрафа, не должен венчать раньше гражданского брачного акта. Допущен развод. К особенностям предбрачных условий относится запрещение браков между убийцей супруга или покушавшимся на убийство и другим супругом.

В *Соединенных Штатах Северной Америки* нет общего федерального закона, которым брак был бы регулирован для всех штатов. Доказывать брак можно всякими средствами, юридически допустимыми. Впрочем, насколько можно говорить

здесь о регулярных формах брака, то они соответствуют английским. Допускается и развод и сепарация. В Мексике и Чили введен гражданский брак по *code civil*.

(См. Проф. Н. С. Суворова Гражданский брак. СПб. 1899 г.).

Ученая литература о браке очень обширна. Наиболее известны труды Zhishman, *Das Eherecht der oriental. Kirche*. Wien 1864; Unger *Die Ehe in ihrer welthistor. Entwicklung*. Wien 1850; Неволина, *История росс. гражд. законов* Спб. 1851; К. Л. Победоносцева, *Курс гражд. права т. 1*; Преосв. Иоанна (Смолен.) *Обзор постановлений о браке правосл. церкви*, Прав. Соб. 1859 г. II-III; Горчакова, «О тайне супружества» Спб. 1880; Павлова 50 г. *Кормчей книги* Москва 1887; Бердникова «Курс церковного права», Казань 1888 г. §§ 53–90; Загоровского «О разводе по русскому праву». Харьков 1884. Засим Waechter *Ueber Ehescheidungen bei Romern* 1822; Roczbach *Untersuchungen uber die romische Ehe*. Stuttg. 1853; P. Lacombe *La famille dans la societe romain. Etude*. Paris 1889; Осипова *Брачное право древнего Востока Уч. Зап. Каз. Ун.* 1872; Лопухина *Законодательство Моисея* Спб. 1882; Лазаревича *Брачные элементы и их значение* 1879; Соколовского *О постепенном развитии идеи брака* Спб. 1843; Страхова *Брак, рассматриваемый в его природе и со стороны формы его заключения*. Харьков 1893; Бердникова *Форма заключения брака у европ. народов в ее историч. развитии* Каз. 1887; Ляшкевича *О браке как таинстве в древней церкви* Спб. 1883; об отдельных сторонах брака: Бердникова «О восприимчивости при крещении и дух. родстве, как препятствии к браку» К. 1892; Павлов *О том же* М. 1893. *Сборник статей о различных видах родства* Москва 1890; Григоровского *О родстве и свойстве* изд. I-III; Безбрачие духовенства. *Истор.-пол. очерк*. Киев 1888; Дам. Вранкович «О сродству по крови и млеку као брачной смет». Нов. Сад. 1888. Др. Емил. Рагид. «О бракоразвод. узроцима прав. цв.» Нов. Сад. 1864. Для изучения практической стороны брачного права: Μελισσηνοῦ Χριστοδοῦλου Πρόχειρον Νομικόν. Констант. изд. 1889 г. Н. Ружачич «*Номоканон о браку*» Београд. 1880. По рус. праву Григоровского *Сборник законов о браке и разводе* Спб. 1896.

А. Завьялов

Браманизм

Браманизм. В древнейшей религии Индии – ведизме (см. ведизм) с течением времени обряды приобретали все более сильное значение. Выработалось убеждение, что правильно совершенный обряд и точно произнесенная молитва (молитва – брама) обуславливают несомненный успех предприятия молящегося. Но обряды и молитвы становились сложными. Немногие могли их знать и выполнять правильно. Эти люди – браманы (молитвенники) выделились в особый господствующий класс жрецов. Они сделали свое занятие наследственным, и так возникла каста браманов. Рядом с ними стала всегда и везде считавшаяся благородною каста воинов (кшатриев), ремесленники (ваисии) рассматривались, как низшие и подчиненные по отношению к этим двум кастам. Четвертую касту составило бесправное племя рабов – судры (образовавшихся из аборигенов Индии, покоренных арийцами). Последние не могли иметь даже религиозных утешений. К религиозной общине принадлежали только три первые касты, почему лица из этих каст назывались двиджа – дважды рожденными (второе – духовное – рождение было торжественным обрядом принятия в религиозную общину, которое совершалось чрез возложение священного шнура). Этот строй получил освящение в законах Ману – родоначальника человечества, за которым признавалось божественное происхождение. Брама – бог молитвы возвысился вместе с браманами, он далеко оттеснил на задний план богов ведизма и их дела и свойства (особенно Праджанати) присвоил себе. Философская мысль, всегда склонявшаяся в Индии к пантеизму, выработала теорию образования мира путем истечения из Браммы. «Как нить из паука, дерево из семени, волны из моря, огонь из угля, так мир выходит из Браммы». Существа вселенной представляют собою ряд ступеней, чем дальше они в порядке истечения от Браммы, тем они ниже и несчастнее. Естественно, по теории, браманы должны были стоять близко к Брамме и оказывались наделенными чрезвычайными нравами и

полномочиями. Молитвы браманов имели магическую силу, и исполнение их было обязательно для богов. Отсюда такой силлогизм: мир находится во власти богов, боги находятся во власти молитвы, молитва находится во власти браманов; следовательно, браманы – наши боги. Должно прибавить, что браман не может совершать молитв и жертв, если не имеет жены (жены принимают определенное активное участие в обрядах). Таким образом, вся вселенная оказывается в полной зависимости от браманских жен. Не совсем логично в Б. с учением об истечении мира из Браммы соединилось учение о переселении душ. Мир, как выходящий, удаляющийся от Браммы, безбожен, нечестив и несчастен. В мире – страдание; спасение заключается в том, чтобы выйти из мира, вернуться в Брамму. Ниспадение к низшим ступеням бытия – удаление от Браммы – и поднятие к высшим – приближение к Брамме зависит от тех дел, которые совершает душа в том или ином телесном существовании. Душа человека за преступления завтра же может переселиться в животное или растение. Задача живых существ – стремиться к избавлению от этих ужасных переселений, стремиться к слиянию с Браммой. Стремящийся к этому должен прежде всего заботиться о тщательном исполнении обрядов. За малейшие проступки, нечистому налагались мучительные, очищения и искупительные жертвы (посты, молитвы, обмазывание коровьим навозом, питье коровьей урины, горячего масла, за тяжкие проступки – даже самоубийство). Но все это могло избавить только от ада и низших возрождений, а не от возрождений вообще. Для того, чтобы можно было возвратиться в чистый дух Браммы, нужно совсем отречься от чувственной жизни, заглушить в себе все требования телесной природы, порвать с приманками внешнего мира. Это достигается путем аскетических упражнений. Путем лишений и самоистязаний (сидение на огне, пребывание под дождем, под зноем) аскет умерщвляет свою плоть. Но он должен умертвить и свою духовную природу, он должен все свои мысли сосредоточить на одном Брамме, который не подлежит никаким определениям, есть чистое бытие, не имеющее предикатов.

Учение Б. имеет обширную литературу. Б. признает веды священными книгами, но воззрения большей части вед плохо вяжутся с Б. Браманы присоединили к ведам – брахманы – своеобразные толкования, сообщившие ведам новое освящение. Затем явились араньяка лесные книги (руководства для лесных аскетов), постепенно стали составляться упанимады (сокровенное учение) – теософические трактаты. Являются сутры (sûtra – шнур, руководства для ритуала), Упанимады большей частью вошли в состав веданты (конец вед), которая делилась на две части: первая – карма миманза (карма – дело, подвиг, миманза – умозрение) говорит о религиозно-практической стороне Б., вторая – уттара миманза – содержит спекулятивное исследование о Бrame. Литература эта росла и расширялась в течение столетий, но уже за VI в. до Р. Х. учение Б. несомненно приняло изложенный абстрактный характер. Буддизм (см. буддизм), вышедший из Б. и отнявший у него множество членов, дал толчок к реформе и в Б. и он постепенно принял новый вид. Народ всегда желает конкретного божества, живого, близкого к человечеству. Брама был слишком абстрактен и непонятен. Браманы приблизили тогда к Бrame двух антропоморфных богов ведизма – Вишну – охранителя и Шиву (Рудру) – разрушителя. Три Божества соединились: Брама – принцип эманации, Вишну – начало сохраняющее, Шива – разрушающее. Так явилась индийская троица – тримурти. Чтобы еще более приблизить образ благодетельного Вишну к человечеству, браманы начали учить о его явлениях на земле, о его воплощениях (аватарах, avatara – нисхождение) в различных образах для избавления от бед людей. В первый раз Вишну воплотился в образе рыбы и спас Ману (предка человечества, автора законов) от потопа. Замечательна восьмая аватара Вишну в образе человека Кришны (Krsna – черный) для спасения Индии от тирании царя Камсы. В тримурти и Кришне некоторые наивно и смело хотели видеть прототип христианской Троицы и самого Христа. Но в тримурти можно находить и пантеизм (Вишну и Шива – эманации Бrame), и политеизм (Вишну и Шива, как совершенно различные боги, противодействуют один другому), но никак нельзя найти

христианского триединого Бога, лица Которого пребывают в единении любви и бесконечно возвышаются над миром, между тем как Вишну и Шива связаны с богами и миром неразрывно связью обоюдной зависимости. Вишну имеет супругу Лакми, Шива имеет много супруг (сакти, особенно замечательна Дурга).

У них есть потомство, и все это есть нечто конечное, зависимое, подчиненное. Статуи и рисунки тримурти – трехголового божества не должны быть непременно считаемы символом триединого индийского принципа (Брамы, Вишну и Шивы), и один Брама представляется иногда с четырьмя и пятью головами. Кришна есть отчасти эвгемерестический образ (умерший обожествленный человек, был князь Кришна, да и Кришна – Вишну является князем) и отчасти натуралистический (к нему приурочились мифы огня, молнии, грозы). Нравственный характер Кришны очень сомнителен (Кришна склонен к пьянству, любви и страшно мстителен). Кришна – жестокий воин, с улыбкой на устах он готовится и совершает разрушение, подобно Ахиллу, он погибает, пораженный в пятку стрелой охотника. В подробностях жизни и чертах характера Кришны указывают нечто сходное с повествованиями Евангелия. Но как бы ни объясняли происхождение этого сходства, предположение о том, что история Кришны дала некоторый материал для Евангелия, безусловно не может быть допущено. Нечто сходное с рассказами Евангелия приписывается Кришне не древней священной литературой, а бхагават-гитой, поэмой, явившейся гораздо позже Евангелий. Нравственные правила Б. часто высоки, но боги – как, напри^м., Кришна, – воплощаясь, забывают эти правила и совершают страшные преступления. В то время, как в христианстве Христос есть высочайший образец для подражания, в Б. желающие стать нравственными должны забыть о непоучительном примере богов. Но живой пример сильнее слова и в Б. много совершается безнравственного, и многое варварское освящено священным преданием (положение женщины ужасно). Культ позднейшего браманизма пестр и широк. Введено идолопоклонство, развито почитание животных (коровы, обезьяны, змей). Аскетизм и самоистязание имеют

обильную практику. Йогины (уога, лат. глаг. jungo – соединение, т. е. с Брамой) подвергают себя удивительным самоистязаниям, чтобы соединиться с Брамой (– Атманом корень жизни и дыхания, чистое бытие, все; йогин обыкновенно держит в уме слог ом – мистическую формулу Брамь), а также и для того, чтобы за свои удивительные подвиги получать деньги и приношения от толпы. Б. раздробился на множество сект. Сам Брама не имеет культа, но имеются секты вишнуитов и шиваитов. Представления о божествах и их атрибутах в сектах значительно изменились. Так, в представление Вишну и Кришны внесена мысль о всеразрушающем времени; наоборот, шиваиты почитают лингу (Linga) – фаллюс, символ полового члена Шивы, как производительной силы. Позднейший Б. внес в свое вероучение и элементы христианского и магометанского учения. В начале XIX столетия образовалась община Брамасомай, вероучение которой составлено на основании вед, корана и библии. В половине столетия оно распалось на два направления: одно, признающее авторитет вед, другое, его отрицающее. Последнее источник богопознания видит в созерцании природы, признает личного Бога, бессмертие и исключительно требует нравственного усовершенствования. По приблизительной религиозной статистике браманистов в настоящее время насчитывается на земном шаре немного менее полтора миллиона. См. арх. Хрисанфа, Религии древнего мира т. I, M. Müller'a, History of ancient sanskrit Literature.

С. Глаголев

Братоворение

Братоворение (fraternitas per adoptionem, ἀδελφοποίησις) – особый акт, существовавший в практике всех индоевропейских народов, состоявший в том, что два неродственные лица добровольно заключали между собою братский союз, на освящение которого была даже составлена особая молитва, помещавшаяся в древних требниках (чин братотворения помещен в Ευχολογιον Goaг'a парижск. изд. 898–9 02; славянский текст из Потребника XVI ст. Софийской библиотеки издан проф. М. И. Горчаковым в его книге «О тайне супружества» прилож. стр. 4 и след.). Но оно не признавалось русскими гражданскими законами и не влекло никаких юридических последствий, а в Кормчей встречаем уже запрещение церковного чинопоследования этого акта. В русских былинах упоминается о так называемом «побратимстве», в силу которого русские добрые молодцы клялись друг другу «быть братьями паче брата родимого» и, в знак нравственного союза, менялись своими крестами, носимыми на шее. Оно называлось также братство названное или крестовое.

Н. М.

Братское слово

Братское слово, журнал, посвященный изучению раскола (1875–1899). – Открытое в 1872 г. в Москве «Братство св. Петра Митрополита», имевшее целью содействие ослаблению раскола и воссоединение раскольников с православной церковью, в числе способов к достижению своей цели указывало в своем уставе между прочим и «печатание и распространение нужных для указанной цели книг». В 1874 г. совет Братства чрез митрополита Московского Иннокентия вошел с ходатайством в Св. Синод о разрешении издавать при Братстве журнал, посвященный исключительно изучению раскола. Братство выходило из той мысли, что раскол в своей истории и в своем вероучении, в своих церковно-общественных установлениях и в своей жизни, оставался мало изученным и недостаточно разъясненным. Тщательное специальное изучение раскола, и особенно по несомненным, подлинным памятникам древности, разъясняющим его происхождение и первоначальную историю, необходимо было не в научном только интересе, которого тоже не могло не возбуждать столь важное историческое явление, как раскол, но и в видах практических, в видах удобнейшего разъяснения самим раскольникам неправильности их понятий о православной церкви и незаконности принятого ими относительно сей последней положения, каковое разъяснение, будучи ведено с полным беспристрастием и миролюбием, как именно и должно быть ведено, составляет вернейший и удобнейший путь к ослаблению и постепенному прекращению самого раскола. Потребность в изучении раскола сознавалась уже в то время просвещенным русским обществом с достаточной ясностью: расколом интересовались не только духовные лица, обязанные интересоваться им, так сказать, по обязанности, но и светские; появлялись в свет посвященные расколу серьезные отдельные сочинения и статьи в духовных и светских журналах. Воспользоваться этим пробудившимся к расколу интересом общества, объединять, по возможности, появляющееся в литературе о расколе, указывать правильное

направление этой литературе, – являлось назревшей потребностью. Журнал свой Братство предполагало издавать в виде 4-х книжек в год, от 15 до 20 листов каждая, по четвертям года, с сентября 1874 г., «т. е. по древнему церковному летосчислению с начала нового 7383 г.». Каждая книжка предполагалась в 3-х отделах: 1) материалы, т. е. неизданные памятники православной и раскольнической литературы, служащие к разъяснению раскола в его истории, вероучении и жизни, а также и важнейшие из напечатанных уже, сделавшиеся редкими: это – «главная и значительная часть журнала»; 2) исследования об истории, вероучении, богослужении, литературе и жизни раскола, также о православной полемической литературе против раскольников и вообще о действиях Церкви в отношении к расколу, а равно и статьи полемические; 3) смесь – библиографический отдел, заметки, хроника и протоколы Братства. Издание «материалов» в первом отделе предположено было вполне научное, т. е. со всей верностью подлиннику, иногда с сохранением даже правописания или славянского шрифта, в случае надобности – с палеографическими снимками, с примечаниями и объяснениями. Ответственным редактором предполагался секретарь Братства, профессор Московской духовной академии Н. И. Субботин, с тем, что некоторые статьи могут быть помещаемы и независимо от редактора, по определению совета Братства, но каждый раз с особою об этом отметкой. Название журналу Братством избрано было «Старообрядец», цензурный пропуск предполагалось возложить «на состоящего при Братстве члена духовной цензуры». Поступившее в феврале в Св. Синод ходатайство митрополита Московского разрешено было в мае, причем (по инициативе управляющего синодальной канцелярией Воинина), во-первых, журнал подчинен был общей цензуре и, во-вторых, Братству поручено было избрать новое для него название; прежнее признано было (согласно правилам митрополита Платона 1800 г.) неудобным, так как слово «старообрядец» возбуждает мысль о существовании «новообрядцев». В октябре митрополит Московский донес Св. Синоду, что Братство избрало для журнала название «Братское

Слово» и постановило начать издание с 1 января 1875 г. В сентябре вышли объявления. Редакция помещалась и подписка принималась в Сергиевом Посаде, у Н. И. Субботина, цена была объявлена 4 р. 50 к., с пересылкой 5 р. Журнал стал выходить с 1875 г. После двухлетнего существования журнал прекратился, так как он приносил Братству довольно крупный дефицит. В 1883 г., заручившись содействием нового митрополита Московского Иоанникия, Н. И. Субботин исходатайствовал себе из образованного в 1882 г. в Св. Синоде особого капитала на издание противораскольнических сочинений ежегодную субсидию в 2,000 р., возобновил издание «Братского Слова», тоже при Братстве, но уже на свой счет и риск, и по несколько измененной программе. Первый отдел, материалы, недоступные интересу большинства читателей-подписчиков, был исключен из программы; материалы и после прекращения Братского Слова в 1876 г. продолжали издаваться при Братстве Н. И. Субботиным особыми книгами. Чтобы поддерживать в читателях постоянное внимание к изданию и давать издателю возможность своевременно говорить о многом, имеющем животрепещущий интерес, решено было выпускать теперь журнал 2 раза в месяц, исключая летних месяцев июня и июля, книжками от 2 1/2 до 3 печатных листов. Принципиальной целью возобновления издания было объявлено то, что в последние годы и в печати, и в обществе стала распространяться смута в понятиях о расколе, раскол поднял голову и становился на неподобающий ему пьедестал. Чувствовалась потребность в издании, которое способствовало бы распространению в обществе, мало вообще знакомом с расколом, правильных понятий о расколе, верных сведений об его учениях, истории, жизни и современном положении. Первый № возобновленного журнала вышел 1 августа 1883 г. Журнал печатался в Москве, Н. И. Субботин продолжал оставаться в академии, в Сергиевом Посаде. Подписная цена была возвышена до 6 р., без пересылки 5 р. С 1897 г. журнал стал издаваться ежемесячно, вместо двух раз в месяц, по 10 книжек в год, а на № 5 за 1899 г. вовсе прекратился, сломленный равнодушием подписчиков, которых бывало от 700 до 900, и

только в 1885 г. 1000 человек. Так как журнал посвящен исключительно расколу, известному под именем старообрядчества, то изложение содержания его излишне. Достаточно сказать, что все статьи его, принадлежащие в большинстве самому издателю-редактору проф. Н. И. Субботину, отличаются свойственной ему обстоятельностью и носят печать широкого и глубокого знакомства с предметом. Вследствие этого журнал является богатым источником для ознакомления с расколом, с его историей и обличением. О значении этого журнала будет сказано в статье о *расколе*.

С. Рункевич

Братства

Братства. Под именем *братств* понимаются союзы, в которых люди соединяются как братья для достижения общими силами церковно-религиозных и благотворительных целей. Время появления на христианской почве братских союзов в России, известных большей частью под названием «братчин» и «медовых братств», надо отнести к самому раннему периоду существования у нас христианства, как об этом ясно свидетельствует упоминание в Ипатьевской летописи, под 1159 годом, о нахождении в древнерусском городе Полоцке церковной братчины, которая справляла свой праздник на Петров день, при старой церкви Пресвятой Богородицы. Под словом «братчина» – в узком его значении – следует понимать праздничный пир, устроенный в складчину, в дни рождественские или пасхальные, в дни двунадесятых праздников, а также в дни памяти святых, в честь которых были выстроены храмы. В эти праздники повсеместно в древней Руси – в городах и селах – справлялись: братчины – рождественские, братчины – никольщины, братчины – михайловщины, братчины – успенщины, братчины – покровщины и т. п.; на Пасху было в обыкновении учреждать большую братчину в понедельник. Главные участники таких пиров, местные прихожане, обыкновенно накануне праздника приносили, сообразно достатком и щедрости, свою долю натурой – зерном, съестными припасами, медом; иногда же расплачивались и деньгами. Часть этих продуктов шла в дар священнику, а другая часть – на устройство складочного пира. Для этих пиров заранее курили вино, сытили мед и варили пиво, для чего при церквях и часовнях существовали особые медные котлы и чаши (братины). Это вино, пиво (брага) и мед носили предварительно в церковь для освящения, почему это питье и называлось «молебным» (или же «кануном») и, кроме того, по тому празднику, к которому оно готовилось, называлось еще «никольским», «покровским» и т. п. По отходе обедни и после благословения священником яств и питий участники братчины,

вместе с женами, усаживались в трапезе при церкви, или же в теплое время около церкви по кругам, и принимались за свое мирское угощение. По старинному благочестивому обычаю наших предков, на эти пиры призывалась и убогая братия, т. е. местные бедные. Таким образом, часть продуктов, или денег, из братского складочного сбора шла на церковь и в пользу причта, а часть уделялась бедным. На братчины приглашались также в качестве гостей и посторонние лица, нередко почетные, так что в сельских братчинах участвовали, не только крестьяне, но и владельцы вместе с ними зауряд, игумены местных монастырей, а равно и должностные лица. Одним словом, «пир» был «на весь мир». Нередко такие пиршества продолжались несколько дней подряд. На этих праздничных собраниях старшие члены городской или сельской общины обсуждали разные общественные дела и предприятия, причем к сроку собрания братчины приурочивались разные расчеты и платежи. Все условия таких продолжительных и организованных в определенном помещении собраний придавали им выдающееся общественное значение в обиходе древнерусской жизни. В братчинах, собиравшихся в определенном личном составе, постепенно вырабатывались свои правила и порядки, и братчики старались охранить и оградить внутреннюю жизнь своего собрания, свои обычаи и обряды, от всякого постороннего вмешательства. Продолжительность празднования и сложное устройство братских складочных пиров вызвали потребность в руководителе праздника, и таким руководителем стал церковный староста, который, получив право принимать в братчину, превращался на это время в «пирового старосту», а пирующие братчики получили характерное название «пивцов» («пировлян», «пировщиков»). Сначала братчины приобрели естественным путем право надзора за благочинием и тишиной на своих многочисленных собраниях, при обязанности «пирового старосты» вместе с некоторыми «пивцами», мирить ссорящихся, а затем, при господстве в старину общинных начал, за братчинами постепенно укрепилось и право суда над лицами, совершавшими во время собрания буйства, драки, бесчинства и

покражи. В судных грамотах XIV–XV веков встречается следующая юридическая норма: «братчина судит – как судьи». Эта норма помещена в псковской судной грамоте и в числе ее законоположений находится и предписание всякому псковитянину, у кого между прочим случится кража во время пирования (в братчине), объявлять об этом пировому старосте или пивцам. Конечно, такой суд братчин, обходившийся без платежа тяжелых судебных пошлин, был судом по преимуществу примирительным по делам маловажных правонарушений, учиненных нередко в состоянии опьянения, и которые можно было тут же на месте покончить примирением, с уплатой обиженному пени. Находясь под охраной правительственной власти, великокняжеской и царской («а на пиры и в братчины не ходит не зван никто», значилось в многочисленных грамотах XIV–XVI век.), братчины существовали повсюду в древней Руси (по преимуществу в северной и северо-восточной ее части), свидетельствуя также о крепкой организации церковно-общественной жизни в то время.

В западной Руси, как и в восточной, при храмах существовали церковные союзы прихожан, более известные под именем «медовых братств». Эти медовые братства по древнерусскому обычаю приготавливали к определенным праздникам («урочистым святам») большую свечу, пели молебны и устраивали складочные пиры, предварительно заготовив пиво и мед, а воск и разные приношения отдавали на свечи и церковные потребности.

Проживание православных в Литве и Польше, среди католиков и лютеран, заставляло их теснее спланиваться друг с другом и ревностнее заниматься делами своей церкви, а потому и братские их союзы, учреждавшиеся с дозволения короля и властей, получили большую устойчивость в организации и довольно широкий простор деятельности. Пользуясь королевскими привилегиями, в силу которых православные освобождались от уплаты податей за медоварение и пивоварение вследствие употребления доходов на нужды церкви, медовые братства приобретали недвижимости («земля церковная братская»), устраивали госпитали («шпитали») для

своих убогих и бедных, а в иных местах и школы, где учил местных детей особый «боколяр» (учитель). Если в сельских приходах, со времени отобрания земель в пользу короля и помещиков (в XV веке) и постепенного разрушения сельской общины, право выбора членов причта и право распоряжения церковно-общественным имуществом и делами церковного благоустройства перешли к владельцам-помещикам, в качестве патронов церквей, то в городских приходах, не расположенных на владельческих землях, эти права по-прежнему оставались за православными горожанами. Известная свобода в устройстве городского самоуправления и в учреждении ремесленных корпораций, существовавшая во многих литовско-польских городах, на основании введенного в них Магдебургского права, давала православным жителям, наравне с другими горожанами, возможность свободнее вырабатывать уставы своих братств, для осуществления целей церковно-устроительных, благотворительных и религиозно-просветительных. Весьма естественно, что правильно организованные церковные братства с особыми уставами, легче и скорее всего могли появиться среди торгово-промышленного и ремесленного класса таких больших городов, какими в XV веке были Вильна и Львов.

В середине XV века (приблизительно около 1458 года) в городе Вильне образовалось церковное братство «кушнерское» (скорняков), которое к трем праздникам в году (Св. Духа, св. Николая и Рождества Христова) покупало в складчину мед, сытило его и затем распивало на братском собрании; в эти же праздничные дни братство раздавало восковые свечи по церквам. В продолжение 80-ти лет оно, не встречая никаких препятствий со стороны духовных и гражданских властей, настолько окрепло и размножилось, что создало устав и построило на Конской улице особый дом для братских собраний.

В 1588 году уполномоченные от всего братства, представляя за братской печатью свой устав, били челом королю Сигизмунду I с просьбой дать им грамоту на подтверждение их братства и устава, выработанного на

основании их старинных обычаев. Король удовлетворил их челобитье и выдал 81 декабря 1538 г. уставную грамоту. В том же веке существовало в г. Вильне православное братство: «дома Пречистой Богоматери», при Пречистенском соборе, имевшее также свой дом и богадельню. Существовало еще братство «купецкое-кожемяцкое», которое по своему устройству походило на другие подобные учреждения, а именно оно обязывалось «радеть о потребностях церквей Божиих и о гошпиталях»; в избранные праздничные дни по своим стародавним обычаям оно устраивало в складчину трехдневные медовые пиры (восемь раз в году); невыпитый мед оно продавало беспошлинно и доходы обращало на дела церковные и благотворительные, а воск шел на церковные свечи. Братство имело свой дом на Старич-улице и братский устав был совершенно сходен с уставом кушнерского братства; в нем находим те же правила о самоуправлении и собственном суде, а также правила о веротерпимости, допускавшие в состав братства католиков. Кроме того, к концу XVI века в г. Вильне сделались известными: учредившееся в предместье «Росе» братство при церкви Пречистой Богородицы, состоявшее из шапошников, сермяжников и чулочников, а также братство при церкви Пятницкой, что на Великой улице. Кроме Вильны, в областях Литовского княжества известны такие же медовые братства в XVI веке в городах: Витебске, Дисне, Мстиславле. Могилеве и в разных местечках – в Бабиничах (Лепельского уезда), в Куренце (Вилейского уезда), в Кричеве, в Орше и др.

К XV веку (около 1439 г.) относят также начало учреждения церковного братства и в г. Львове, при городской Успенской церкви. Из летописи этого братства известно, что оно с половины XVI века было занято восстановлением своей древней Успенской церкви при содействии православных господарей молдавских, отстаивало свои права на отданный еще в XV веке в заведывание братства Онуфриевский монастырь, и чрез своих старших братчиков старалось пред польским правительством оградить права русского народа в Галичине. Кроме Успенского братства в г. Львове существовали в XVI веке еще церковные братства при храмах: Благовещения

Пресвятой Богородицы, св. Николая, св. Феодора и Богоявления Господня. Что же касается до остальной Галичины, то без преувеличения можно сказать, что к самому концу XVI века в большей части городов и значительных местечек существовали при храмах церковные братства. Обычно тип таких братств представлялся в следующем виде: братчики при самом вступлении вносили в братскую кружку небольшой денежный взнос и вписывали свои имена и своих родных в братские помянники для вечного поминовения; потом ежемесячно уплачивали небольшую сумму денег. Эти доходы, а также прибыль от беспошлинного медоварения к братским праздникам, шли на потребности церковные и на содержание госпиталя. Умерших братчиков своих братство провожало всей громадой до могилы. В братской церкви в установленные дни совершались несколько раз в году заздравные и заупокойные литургии. Общие собрания братчиков созываемы были довольно часто. Для управления своими делами братство ежегодно избирало из своей среды двух старших братчиков и имело право судить братчиков за маловажные проступки, назначая виновным штраф и в крайних случаях отрешая их от сообщества.

Такое объединение русских людей на религиозно-церковной почве и братская их деятельность на пользу церкви, причта и нуждающихся сочленов – служили лучшей школой для выработки в православных необходимых качеств для выполнения высоких христианских обязанностей, направленных к защите церкви и к разнообразному служению ближнему. Эта подготовка в братских союзах православного населения к церковно-общественной деятельности помогла ему ввести существенные изменения в организации и деятельности братств в эпоху испытаний и невзгод, обрушившихся на нашу западную церковь в последнюю четверть XVI века.

Появление лютеранства в XVI веке и противодействие этой реформе со стороны католиков вызвали сильное религиозное брожение во всей Европе, которое отразилось и в западной России, где стали распространяться с большим успехом протестантские идеи. Православное население этого края

должно было выдерживать натиск, как со стороны католиков, для поддержания которых был учрежден орден иезуитов, так и со стороны протестантов. Среди лучших членов православного общества явилась настоятельная потребность выяснить народу истинные основы православной веры и ее отличие от других воинствующих христианских вероучений. Надо было поднять просвещение в духовенстве и в народе для того, чтобы они могли сознательно отстаивать интересы своей веры и церкви. Во главе такого просветительного движения встали весьма многие образованные русские вельможи (Ходкевич, князь Курбский, князь Острожский и др.), которые, найдя в центральных городах северо-западной и юго-западной России, в Вильне и Львове, довольно много образованных и отзывчивых людей среди мещан, могли практически осуществить свои благие намерения. В том и другом городе образовались кружки из лиц, принимавших ближайшее участие в издании религиозно-нравственных и богослужебных книг, печатавшихся в Вильне в типографии Мамоничей, а в Львове – в типографии Ивана Федорова. В связи с этим просветительным движением совершилось и преобразование братских учреждений в тех же городах Вильне и Львове, причем это преобразование началось почти за десять лет до введения унии в западной России. Преобразованные братства явились такими религиозно-просветительными учреждениями, которые по своей самобытной организации и выдающейся деятельности представляются исключительным явлением в истории христианской церкви. Преобразование Виленского и Львовского братств, а затем и других братств, совершилось с благословения восточных патриархов, причем, Константинопольский патриарх Иеремия сделал Виленское и Львовское братства ставропигиальными, т. е. непосредственно подчиненными патриаршей власти. Преобразовавшиеся братства в основу своего устройства и деятельности положили великую христианскую заповедь о взаимной братской любви, требующей добрых дел, и это начало, одухотворив весь строй братской жизни, сделало братства учреждениями всесловными, принявшими в свою среду духовных и мирян,

знатных и простолюдинов, богатых и бедных. По мнению братств: *«якож бо душа с телом совершен человек, також бо и священники со людьми суполный союз любви имуще – церковь есть Христова»*. Признавая старейшинство священника и делая его, обыкновенно, председателем, православное братство вверяло управление своими сложными делами нескольким избранным старейшим братчикам (обыкновенно, в числе четырех), распоряжавшимся этими делами так: *«как бы око Божие всегда на себя обращенное видели»*, но при этом младшие члены братства вовсе не устранялись от братского дела, а напротив, находясь в постоянном общении со старшими, настоятельно призывались в общие собрания и участвовали с правом голоса на братском суде. Сосредоточиваясь в больших городах (в Вильне, Львове, Киеве, Могилеве и др.) около монастырей, как своих твердынь, братства в этом единении с монашеским духовенством выражали потребность истинно христианского союза иметь в своих первых рядах людей, отрешившихся от своих личных нужд для общего блага. Посвящая свои силы на укрепление братского союза и на материальные нужды своих церквей, благотворительных и просветительных учреждений, братства предоставляли своему избранному духовенству, и в особенности наиболее ученому монашескому, главную заботу о поддержании словом и делом христианского духа в союзе и о подаении помощи всем братчикам в трудном подвиге нравственного совершенства. Такая крепкая и продуманная организация позволяла братствам принимать на себя самые сложные и трудные христианские обязанности. Широкая благотворительность, понимаемая в христианском смысле и обширная просветительная деятельность, выражавшаяся в устройстве училищ с даровым обучением («школ греческого, латинского и славянского языков»), и в издании в собственных типографиях богослужебных книг и учебников – составляли отличительную черту наших западнорусских братств. Представляя из себя такой совершенный христианский союз, братства имели право суда над своими сочленами, причем форма этого суда носила на себе отпечаток церковного суда, с

применением дисциплинарных взысканий для братчиков и удаления порочного члена из среды братства, как высшей меры наказания такого суда. Выработав разные обряды и обычаи в своей братской жизни, братства неизменно считали своим священным долгом присутствовать в целом составе: на общественных богослужениях – заздравных и заупокойных – и при проводах и погребении умершего своего сочлена, и этим трогательным вниманием, а равно, и участием в материальных расходах при похоронах бедных братчиков, облегчали скорбь ближайших родственников почившего.

История братств, начиная с их преобразования вплоть до полного их упадка в конце XVIII века, может быть разделена на пять периодов. Первый период (1584–1600 гг.) ознаменовался устройством двух главнейших братств: Львовского (Успенского) и Виленского (сначала называвшегося Троицким, а затем Св. Духовским), которые, вступив в тесные и постоянные сношения с восточными патриархами, под их руководством, создали замечательные уставы, послужившие образцами для учреждения других братств. Снабженные достаточными средствами для широкой деятельности, объединенные тесным общением друг с другом, Виленское и Львовское братства, заключая в своем составе множество людей, связанных клятвенным обещанием быть верными союзу, поднялись на небывалую еще высоту для братских учреждений. Этим братствам, а также и другим таким же сильно сплоченным церковно-общественным учреждениям, не могли отказать в признании их гражданских и политических прав польские короли, дававшие им льготные грамоты, особенно расширявшие их судебную компетенцию и освобождавшие братские недвижимые имущества от взыскания налогов. Этим же братствам, т. е. Виленскому и Львовскому, патриархи, вследствие прискорбного события, а именно отпадения в конце XVI века почти всех высших иерархов западнорусской церкви в унию, не усомнились предоставить право такого верховного церковного суда, которому подчинены были все православные, не входившие в состав этих братств, и даже от братского надзора не были освобождены и сами епископы. В виду

признания необходимости повсеместного учреждения братств в указанный период учредилось и преобразовалось по образцу Виленского и Львовского братств весьма много братств в западной России и в Галичине, из которых отметим: Люблинское, Красноставское, Рогатинское, Перемышльское, Могилевское, Брестское, Минское и Вельское. Все эти братства учреждались при своих церквях или монастырях и на первых же порах открывали свои училища «славянского, греческого и латинского языков», богадельни, приюты, странноприимные дома.

Участвуя, в лице своих послов, на многочисленных соборах того времени, братства зорко следили за событиями, и когда насильственно водворена была уния и большинство епископов отпали в нее, то братства, устами своих энергичных проповедников, громко подняли протест против неслыханных и жестоких притеснений, и на сеймах и сеймиках, пред польскими королями, властями и шляхтой, открыто выступили защитниками прав православной церкви и русского народа. И в этом деле первое место заняли Виленское и Львовское братства, представители которых особенно ратовали в пользу православия на известном Брестском соборе 1596 года.

Второй период (1600–1620 гг.) омрачен был упорной и продолжительной борьбой, которую вело доблестное Виленское братство с ожесточенным врагом православия, вторым униатским митрополитом Ипатием Потеем и его наместником Иосифом Рутским. Ипатий Потей отстранил православное братство от Троицкого монастыря, устроив при нем униатское братство и семинарию, и вопреки желанию всего духовенства назначил своим наместником фанатика Рутского, ставшего правой рукой Потеев в деле преследования православных и их братства. Виленское братство при полной дисциплине и со смирением, но зато дружно и решительно, отстаивало священные права русского народа. Устроив постепенно свой знаменитый монастырь Св. Духа, братство сосредоточило здесь все свои благотворительные и просветительные учреждения и в этом монастыре неоднократно выдерживало ожесточенные нападения вооруженных врагов. За все свои подвиги Виленское

братство приобрело необычайный авторитет и доверие среди православного населения всего северо-западного края и почиталось «главой» прочих местных братств. В этот же период времени крепло, росло и ширилось Львовское братство, и несмотря на тяжкие условия жизни для православных, все-таки возникали новые братства и процветали старые, как в пределах Галичины, так и на Литве. Из этих братств упомянем братства в г. Замостье, Холме, Слуцке, Киеве и Луцке. Это последнее братство в скором времени сделалось средоточием и опорой православия на Волыни, выработало замечательный устав и, устроив свою школу и типографию, явилось выдающимся религиозно-просветительным братством в западной России, а в Киеве, на Подоле, при Богоявленском монастыре, образовалось братство, которое со своим училищем, затем переименованным в академию, сделалось в XVII и в XVIII веках рассадником просвещения, во всей юго-западной России, причем, братские ученые проникли и в Москву, где образовали ученое братство.

В третьем периоде (1620–1632 гг.) центром православия на западе России становится все более и более Киев, где в 1620 году совершилось знаменательное событие, а именно восстановление православной иерархии Иерусалимским патриархом Феофаном, посвятившим в Киевские митрополиты Иова Борецкого и с ним вместе шесть епископов на разные кафедры западной России. Благословив и укрепив своими грамотами многие братства, патриарх Феофан особенно много забот проявил по отношению Киевского Богоявленского братства, которое, найдя себе мощного покровителя в лице знаменитого гетмана Петра Сагайдачного, усилилось вступлением в состав братства всего запорожского войска. Также точно особенным благоволением пользовалось Киевское братство и со стороны митрополита Иова Борецкого, который явился также сильным защитником и покровителем и других братств, особенно же Львовского, учеником которого он состоял, и Виленского. Замечаемый повсеместно подъем духа в православном обществе западной России в первую половину XVII века не мог не отразиться на юном поколении. В описываемый период времени во многих городах литовско-

польского государства при старших братствах (как напр., при Львовском, Киевском, Могилевском, Минском, Луцком, Замостьском, Люблинском и др.) учреждались юношеские братства («братства младенческие или молодшие»), которые состояли из молодых людей, неженатых, вступавших в братское общение для тех же церковно-благотворительных задач, осуществлявшихся в широком виде старшими братствами. Эти «единомышленные и послушные о Господе» старейшим братствам юношеские союзы, появлявшиеся также с благословения патриархов и митрополитов, должны были руководствоваться уставами своих старших братств, и кроме того, находиться под непосредственным надзором духовного отца и двух «честных мужей из старейшего братства, духовного или светского звания».

Четвертый период (1632–1647) обнимает время святительства Киевского митрополита Петра Могилы. В этот период братства западной России достигли высшего своего процветания. Особенно выдвинулось снова Виленское братство, которое своими энергичными действиями на избирательном сейме в 1632 году (собранном по случаю выбора нового польского короля Владислава IV), а также изданием книги «Синописис», заключающей документальные данные, подтверждавшие древность и незыблемость прав православных в Литве и Польше, сумело оказать мощную защиту православию и русской народности и добиться от нового короля признания этих прав. Львовское братство, действуя неослабно в пользу православия в Галичине, дожило до торжественного дня, когда в своей древней Успенской церкви оно увидело (в 1633 г.) посвящение нового Киевского митрополита Петра Могилы. Новый король Владислав IV, видя в братствах немалую силу, отнесся к ним благосклонно, подтверждая их права и привилегии, и братства, как например Львовское, Виленское и Могилевское, посвящая все свои силы на благоустройство своих училищ, типографий и благотворительных учреждений, продолжали издавать потребные для духовенства и народа книги. В летописи Львовского братства указано, что в братской типографии, в продолжении почти трех веков, напечатано по

крайней мере 300,000 церковных и учебных книг. Главным же доброжелателем братств явился образованнейший Киевский митрополит Петр Могила, который принял звание патрона Могилевского братства, оказал мощную поддержку восстановлению старинных братств в г. Бресте и Бельске, и учреждению новых братств в г. Пинске и Кременце. Особенное попечение проявил Петр Могила к излюбленному Киевскому братству, коего он явился блюстителем и опекуном и, отдав при жизни громадные средства на устройство братского училища (Киево-Могилянская коллегия) он, по смерти своей, отказал братству целое состояние в деньгах и недвижимостях, а также оставил ему обширную библиотеку.

Пятый период в истории братства, – обнимающий всю вторую половину XVII и весь XVIII века – омрачен в начале тяжелыми событиями, а именно с 1648 года вплоть до 1667 г., несчастная западная Русь служила ареной жестокой войны, которая велась против Польши казаками, а затем Московским государством, принявшим в 1654 г. под свою защиту отдавшуюся ему Малороссию. После перехода восточной Малороссии под власть России, идея о соглашении между униатами и православными стала еще сильнее туманить головы католиков и униатов. Такому соглашению, по мнению их, всего более мешало подчинение русской церкви в королевстве Константинопольскому патриарху и на разрушение этой связи направлены были все усилия врагов православия. Сейм 1676 года воспретил ставропигиальным братствам сноситься с Константинопольским патриархом и представлять на его решение дела, касающиеся веры, а для пресечения всякого общения между Константинополем и западной Русью было возбранено православным всех сословий отлучаться за границу, или же приезжать из заграницы. Эта решительная мера весьма подорвала силу братств, особенно Львовского и всех других братств в Галичине, где вследствие измены православию местного епископа Иосифа Шумлянського, дела православных решительно приняли дурной оборот. Хотя вследствие противодействия Луцкого братства проектированный королем Яном Собеским съезд в г. Люблине в 1680 году, для

окончательного соглашения между православными и униатами, и не состоялся, но эта удача не могла отвратить опасности для юго-западных братств грозившей им от насильственного перехода их в унию. Целый ряд несчастных обстоятельств для Львовского братства, и в особенности разорение его вследствие шведских войн, способствовали домогательству униата – епископа Шумлянського, при поддержке польского правительства, обратить это братство в унию и этого он достиг в 1708 году, когда братство, иссякнув в средствах и оскудев в энергичных людях, решилось обратиться к покровительству папы, принявшего охотно его под свое начало. В 1712 году уничтожилась и православная епископия в Луцке; и в это же приблизительно время Луцкое Крестовоздвиженское братство, уступая насилиям униатов и католиков, покончило свое многолетнее и славное существование. Под давлением этих же насилий угасли в самом конце XVII века братства: в Люблине и Замостье. Подавив на всем юге православие, католики и униаты стали еще сильнее домогаться уничтожения его в Литве и Белоруссии, но так как из всех православно-русских епархий в королевстве литовско-польском сохранилась до самого падения Речи Посполитой только одна, именно Белорусская епархия, то это обстоятельство, в связи с помощью подаваемой весьма часто русским правительством своим единоверцам в Польше, способствовали тому, что братства северо-западного края могли существовать и действовать в продолжение всего XVIII века, и многие из них дожили до возвращения северо-западного края во власть России. Незадолго до полного распада Польши православные братства обнаруживали еще свою полную жизнедеятельность. Так, в 1791 году послы от семнадцати братств разных городов северо-западного края, вместе с другими представителями от православных, духовными и светскими, собрались на съезд в г. Пинске для обсуждения вопроса о лучшем устройстве православной церкви в Польше, причем в этих видах постановлено было, между прочим, внести чрез посредство братств большее оживление в церковно-приходскую жизнь православных, с обязательным учреждением в каждом приходе школы и госпиталя.

К сожалению, приходится отметить тот грустный факт, что с присоединением к России восточной Малороссии в половине XVII века, а северо-западного края в самом конце XVIII века, братские учреждения стали постепенно падать и к началу XIX в. уничтожились братства в таких городах, как Вильна, Слуцк, Минск, Пинск и др., а в первой четверти XIX века и в Могилеве. Братские монастыри по большей части вошли в общий штат православных монастырей в империи. Только в небольших местечках и селах Малороссии и северо-западного края продолжали во множестве существовать эти братства при местных церквях, сохраняя свои стародавние обычаи, обряды и учреждения («шпитали»). Угасанию братств в больших городах способствовало много причин, из которых отметим только главнейшие. К числу таковых на первом плане следует поставить – полное равнодушие русских властей, духовных и светских, к делу поддержания братств, этих учреждений, совершенно неведомых в восточной и центральной России. Затем, нельзя забывать и об умалении православного элемента в таких городах, как Вильна, Могилев и др., где в связи с этим фактом замечался упадок церковно-приходской жизни, совершавшийся также и под влиянием стеснительных мероприятий для развития этой жизни. Такой упадок церковно-приходской жизни, а вместе с тем и братств, под влиянием изданных при русском правительстве законов и административных распоряжений, особенно заметен в Малороссии, где благосостояние многочисленных сельских братств, основанное до тех пор, главным образом, на свободном медоварении и винокурении, подрывалось введением откупов и акциза, а братские дома, где помещались школы и госпитали, свободные прежде от налогов и податей, стали облагаться такими сборами. Если к этому добавить, что такие же фискальные цели, способствовавшие разрушению института свободного церковного ктиторства, и рядом с этими целями произвол чиновничьей и помещичьей власти вносили сильное расстройство в сплошном церковном деле и хозяйстве, а запрещение духовенству владения недвижимой собственностью (закон 1728 г.) повлекло за собой обеднение и

приниженность этого духовенства, то понятным становится причина постепенного падения сельских братств в западной России, которая, говоря вообще, объясняется введением великороссийских порядков «в видах единообразия» в церковно-приходское устройство этого края. Такое же угнетенное состояние церковно-приходского строя замечалось и в XIX веке. В 1837 году в наказе чинам и служителям земской полиции, в § 9, говорится, что «земская полиция обязана прекращать все тайные, равно и всякого рода законом воспрещенные сходы, собрания, сообщества или *братства*, масонские ложи» и т. п., и такое помещение братств среди запрещенных сообществ и масонских лож ясно указывает на утрату в высших сферах правильного понятия о братствах, история которых им также была неизвестна. Исследователь истории братств на нашем юго-западе, протоиерей Лебединцев, рассматривая этот период времени в своей статье о братствах («Киев. епарх. вед.», 1862 г., № 8), замечает, что, крепостное право с его печальными принадлежностями и последствиями было первой, но не единственной причиной упадка братств. Новый для присоединенного края порядок уездного управления имел также в этом деле свою долю участия. Становые приставы, сосредоточивая в своих руках всякое общее и частное судоразбирательство, начали преследовать все старинные общинные учреждения и обычаи поселян, одним словом – все, что носило еще на себе какую-нибудь тень общины, собрания, самоуправления и общественного суда. Братский суд тогда казался самоуправством, своеволием; братские сходы – опасными собраниями, братские обеды и сычение меда – бражничеством, корчемством, наносившим ущерб помещичьему скарбу; самое наблюдение братства за чистотой нравов – угнетением слабой невинности. При этом новом порядке, при таких новых отношениях, что оставалось на долю уцелевших братств? Им почти нечего было делать, да и не на что. Возможно было одно: присутствовать при богослужении с собственными свечами, да устраивать братские обеды в храмовые и поминальные дни. До такого обнищавшего вида дошло, наконец, знаменитое некогда учреждение братств!

К шестидесятым годам XIX века надо отнести начало восстановления братств во всей империи. Беспорядки, возникшие в западном крае от польских мятежников, и умерщвление нескольких русских священников живо напомнили прежнее время угнетения православия и западнорусского народа и особенно склонили к мысли о восстановлении братств – этих благодетельных в свое время учреждений, от которых и в будущем можно ожидать пользы, в особенности для устройства и поддержания православных церквей, школ, богаделен и проч. С этою целью для желающих приступить к возобновлению братств составлен был в Киевской епархии и опубликован в сентябре 1862 года проект устава для братств, начертанный на основании уставов древних братств, но применительно к потребностям нынешнего времени. Вскоре затем состоялся мирской приговор о восстановлении братства в с. Райгороде, черкасского уезда, подписанный 66 прихожанами тамошней церкви и утвержденный 27 октября 1862 г. Киевским митрополитом Арсением. За этим приговором последовали в Киевской епархии и другие подобные приговоры об учреждении братств. По поводу этого значительного распространения в западной России церковных братств, в законодательной сфере возник вопрос касательно установления правил, на основании коих должны быть учреждаемы церковные братства. 8 мая 1864 года были Высочайше утверждены: «основные правила для учреждения православных церковных братств», имевшие своей задачей – поставить возобновлявшиеся и вновь учреждаемые братства в определенные условия деятельности.

За последние тридцать пять лет учредилось в разных местностях, как в европейской России, так и в Сибири и на Кавказе, множество братств, которых к началу 1893 года числилось 160, с 37642 братчиками, причем эти братства обладали капиталом на сумму 1.620,707 рублей и годовой оборот денежных их средств выражался в сумме 803,963 руб. прихода и в сумме 598,220 руб. расхода. В настоящее время число братств значительно умножилось. Возобновляясь и учреждаясь вновь на началах закона 1864 года, ныне существующие братства, хотя и положили в основу своей

деятельности оказание защиты православию и вспомоществование нуждающимся единоверцам, однако на практике осуществляют свои задачи различно, смотря потому, в какой местности России они действуют, с какими религиозными интересами главным образом сталкиваются, в какой среде работают и какими средствами обладают. Обозревая нынешнюю братскую деятельность, в целой ее совокупности, мы видим что она, согласно закону 1864 года, распадается на четыре самостоятельные группы, которые в свою очередь разделяются на несколько отделов, а именно: I) религиозно-просветительная деятельность (просвещение детей и взрослых), II) миссионерская (противораскольническая и противосектантская, а также просвещение и обращение к истинной вере иноверцев), III) благотворительная (учреждение богоугодных заведений и оказание помощи разным неимущим и немощным) и IV) церковно-устроительная (заботы о благолепии храмов, стройном богослужении и помощи причту). Организация братских учреждений в большинстве случаев одна и та же. В братство вступают членами, с обязательными денежными взносами или помощью личным трудом, православные лица разного звания и состояния, и это общее собрание братчиков вверяет управление делами братства совету, обязанному давать в определенный срок отчет о деятельности своей и о состоянии братских сумм. Братства, посвящающие главным образом свои заботы религиозно – просветительной деятельности, отнеслись вполне сочувственно и деятельно к насаждению в России церковно-приходских школ и школ грамоты (упомянем Владимирское Александро-Невское, Московское Кирилло-Мефодиевское, С.-Петербургское Пресвятые Богородицы, Тверское св. благ. вел. кн. Михаила и др.).

Некоторые братские советы даже слились с епархиальными училищными советами, которым вверен надзор и руководство этими школами в епархии. Независимо от сего, братства учреждают и другие полезные для народа школы и училища, как-то: церковного пения, специально-ремесленные, рукодельные, иконописания, пчеловодства, сельско-

хозяйственные и т. п. Что касается до деятельности по просвещению взрослых, то не подлежит сомнению, что главным образом по почину братства развились и повсеместно упрочились внебогослужебные собеседования и духовно--нравственные публичные чтения, приносящие видимую пользу народному просвещению и нравственности (укажем на деятельность Воронежского братства св. Митрофана и Тихона, Пермского св. Стефана, Смоленского преп. Авраамия, Симбирского Трех Святителей и др.). Будя живым словом народную совесть, братства наряду с этим делом должны были обратить внимание и на книжно-издательскую деятельность, которой посвящается много труда большинством братств, устраивающих центральные и окружные библиотеки и книжные склады, откуда, даром или за дешевую цену, книги, брошюры и листки распространяются в народе и высылаются в школы (особенно плодотворна деятельность в этом отношении Новгородского братства св. Софии, Оренбургского Михаила Архангела, Орловского Петропавловского, Прибалтийского Христа Спасителя, Тамбовского Казанско-Богородичного, Тульского Иоанна Предтечи и др.). К этой деятельности близко примыкают заботы некоторых братств по снабжению народа иконами правильного письма, крестиками и прочими предметами религиозного почитания.

Миссионерская деятельность является для большинства братств делом первостепенной важности. Эта деятельность осуществляется главным образом путем: а) устройства специальных противораскольнических и противосектантских школ, и б) правильно организованных собеседований с раскольниками и сектантами. Для этой последней цели, братские советы учреждают специальные миссии, во главе которых ставят братских миссионеров. Кроме сего, некоторые восточные братства обращают свои усилия на просвещение Евангельским светом инородцев и заняты правильным устройством инородческих школ (в этом отношении заслуживают особого внимания Вятское братство св. Николая, Казанское св. Гурия, Нижегородское св. Креста, Пензенское св. Иннокентия, Томское св. Димитрия и др.).

Благотворительная деятельность многих братств заслуживает также внимания. Принимая под свое покровительство сирых, убогих, немощных, устраивая для них всякого рода богоугодные заведения, братская заботливость простирается также и на бедных детей и юношей духовного звания, обучающихся со многими лишениями в разных духовных школах и училищах. Церковно-устроительная деятельность братств, – помимо материальной помощи церквям, постройки новых храмов, восстановления старых, снабжения их утварью и проч. священными предметами, помощи бедному причту, – выражается заботами многих братств о благолепии и торжественности при отправлении богослужения, для чего некоторыми братствами открываются школы церковного пения и чтения. С церковно-устроительной деятельностью близко соприкасаются стремления некоторых братств учреждать особые древлехранилища, куда собираются вообще памятники церковной древности, и, в частности, памятники церковной старины, относящиеся к обличению раскола, и старопечатные церковные книги, служащие для той же цели (особенно богатые древлехранилища устроены при Владимирском Александро-Невском братстве, при Волынском св. Владимирском, при Холмском свято-Богородицком и др.). Наконец, отметим, что некоторые братства, стараясь распространить свою деятельность на возможно большем пространстве своей епархии, открыли во многих местах отделения, которые помогают центральному братству осуществлять его задачи и в отдаленных от него местностях (наиболее отделений открыто при Владимирском Александро-Невском, Костромском Александровском, Полтавском св. Макарьевском, Лубенском Спасо-Преображенском, Прибалтийском Христа Спасителя и др.).

Как ни полезно для русского народа возрастание в числе и преуспевание в средствах нынешних братств, как ни плодотворна сама по себе их деятельность для всего строя православной жизни, но при сравнении их с древними братствами приходится признать, что нынешние братства мало походят на древние братства, столь успешно действовавшие в

XVI-XVIII веках в западной России. Эти последние братства, как было подробно указано выше, спланивали во имя христианских начал православное население в одно живое целое и достигали этого путем постоянного общения старших братчиков с младшими: при общественном богослужении, на частых собраниях, а также в делах управления, благотворения, суда и взаимно-назидательных бесед. Вследствие такого постоянного общения между сочленами, древние братства являлись, как бы, школой для взрослых, в которой они постоянно учились самой необходимой науке, именно служению своим нуждающимся в помощи ближним, и при всеобщем братском надзоре даже наименее склонные к такому служению люди успевали развивать в себе христианские чувства, имея всегда перед глазами достойные подражанию примеры более развитых в нравственном отношении сочленов. Поэтому вся деятельность древних братств была проникнута той христианской дисциплиной, которая исключает всякую показную и шумную сторону в делах благотворения. Теперешние братства по существу своей организации являются религиозно-просветительными обществами, а посему не совсем правильно получили название «братств». Все управление в них и весь ход дел сосредоточивается в руках совета, а остальная масса братчиков, давая совету посильные материальные средства для ведения общих дел, проявляет свое существование обычно раз в год на общих собраниях, на которых ограничивается избранием выбывающих членов совета, заслушиванием отчета и формальной проверкой чрез особых ревизоров общественных капиталов. Не имея затем по общественным делам никакого почти общения друг с другом, нынешние члены братств и не могут претендовать на название их «братчиками», в строгом смысле этого слова.

Замечаемое за последние сорок лет возрождение у нас церковно-приходской жизни и пробуждение интереса к религиозно-нравственным вопросам, позволяет предположить, что и братские учреждения доживают последние годы своего переходного состояния и что ощущаемая с каждым годом все сильнее потребность более живых и деятельных сношений

между братствами, действующими ныне в одиночку, вызовет наконец желательную реформу в их организации и деятельности. Несомненно, что почин в этом важном деле объединения братской деятельности и упорядочения братских предприятий должны взять на себя более сильные братства, у которых за многолетнюю их деятельность накопилось достаточно опыта для ведения сложных братских дел, каковой опытности очевидно не хватает более слабым и новым братствам. Дальнейшее преуспевание братств, таким образом, во многом будет зависеть от успешности «братских съездов», созыв которых в ближайшем будущем представляется весьма необходимым для выяснения целесообразных форм самодеятельности и самопомощи православного общества в великом деле умиротворения вражды к православию происходящей от раскола и сектанства, насаждения в духе православия воспитания и просвещения народной массы и правильном устройстве церковно-приходской жизни в России.

Литература о братчинах и медовых братствах:

1) А. Л. Попов, Пирь и братчины Арх. ист. юрид. сведений, изд. Н. Калачева, кн. II, полов. II, 1854 г., отд. VI, стр. 19–41;

2) С. Соловьев, Братчины, «Рус. Беседа» 1856 г. кн. IV (смесь);

3) Зилитинкевич Виленские филантропические или медовые братства, Вильна, 1887 г.;

4) А. А. Папков, Древнерусский приход «Богослов. Вест.» 1897 г. №№ 2, 3 и 4

О церковных братствах:

1) Флеров, «О православных церковных братствах», Спб. 1857 г.;

2) митр. Макарий, Ист. рус. цер. (сведения о братствах помещены в разных главах т. IX, X, XI и XII)

3) А. А. Папков, Братства, очерк истории западнорусских православных братств, 1900 г.

Монографии по истории отдельных братств:

1) Ф. Жудро, История Могилев. Прав. братства, 1890 г.;

2) Памят. Древ. правосл. в Люблине – правосл. храм и существ. при нем братство, Варшава, 1883 г.;

3) Д. Сиппура, Виленское Св. Духовское братство, Киев, 1899 г.;

4) Будилович, Рус. правосл. старина в Замостье, Варшава 1885 г.;

5) Ф. Смирнов, Виленский Св. Духов монастырь», Вильна, 1888 г.;

6) Н. Реутский, Луцкое правосл. Крестовоздвиженское братство и его исторические заслуги, Киев; 1896 г.;

7) Д. Зубрыцкий Летопись Львовского ставроп. Братства (Жур. Мин. Нар. Просв. 1849 и 1850 гг.).

Источники:

1) Памятники Киевской Комиссии, 1848–1859 гг., четыре тома;

2) Архив юго-западной России, часть I, т. I-VII;

3) Акты западной России, пять томов;

4) Акты южной и западной России, т. I-III;

5) Описание докум. архива зап. рус. униат. митр. 1897, т. I;

6) Вестник юго-запад. и западной России и Вестник запад. России, изд. в Киеве и Вильне

К. Говорским с 1862 года;

7) Археограф. сборник докум., отн. к ист. сев. зап. Руси, изд. при управ. Вилен, учеб. окр., одиннадцать томов;

8) Акты изд. Вилен. археогр. комиссией, двадцать три тома;

9) Собрание древ. грамот и актов городов Вильны, Ковна, Трок, 1843 г.;

10) Собрание древ. грамот и актов городов Минской губ. 1848 г.;

11) Белорусский архив древних грамот, 1824 г.

12) Истор. юрид. матер., извлеч. из акт. книг Витеб. и Могилев. губ. (Сазонова);

13) Витебская старина (А. Сапунова);

14) Юбилейное издание в память 300-летнего основания Львовского ставроп. братства, т. I и т. II (уставные дипломы);

15) Monumenta confrat. stanrop. Leopold. ed. Dr. W. Milkowicz;

16) Приложения к сочин. проф. Голубева: Митр. Петр Могила, два тома.

Другие сочинения, относящиеся до братств:

- 1) М. О. Коялович, Чтения о церк. Запад. рус. братствах, газета «День», 1862 г. № 36 1863 г. № 46, 47, 52 и 1864 г. № 5;
 - 2) Н. Скабалалович, Западно-европейские гильдии и западно-русские братства, «Христ. Чтен.» 1875 г. сен. и окт.;
 - 3) К. Харлампович, Западно-русские правосл. Школы XVI и начала XVII века, Казань, 1898 г.;
 - 4) А. А. Папков, Церковные братства: крат. статист. очерк о полож. церк. Брат. к началу 1893 года, С. Петербург, 1893 г.
- А. Папков

Братство св. Петра Митрополита

Братство св. Петра Митрополита в Москве. Некоторые из духовных и светских лиц, желая по мере своих сил послужить на пользу православной церкви к возвращению в лоно православия отпадших чад ее – старообрядцев, возымели намерение учредить в Москве, по примеру существовавших уже в некоторых городах братств, противораскольническое братство, под названием: «Братство Св. Петра Митрополита», первого Московского святителя. Так как устав Братства составлен был согласно с Высочайше утвержденными основными правилами православных братств, то и был утвержден епархиальною властью, митрополитом Московским Иннокентием, 24 августа 1872 г. Открытие состоялось 21 декабря 1872 г., в день памяти святителя Петра, установленный и днем братского праздника. По уставу, Братство состояло под покровительством Московского митрополита и составлялось из членов обоего пола всех званий и состояний православного исповедания. Члены полагались: почетные (оказавшие успехам Братства значительное содействие своим влиянием, трудами или пожертвованиями), учредители, действительные (избираемые посредством закрытой баллотировки большинством голосов) и соребнователи или благотворители (со взносом не менее 3 р. в год, каковой взнос обязателен и для учредителей и действит. членов). Лица, внесшие единовременно 200 р., признавались постоянными членами-благотворителями и освобождались от ежегодного взноса. От последнего освобождались, если заявляли о том свое желание, и те члены, которые изъявляли желание служить братству своим литературным, проповедническим и миссионерским трудом. В своей цели Братство предполагало изыскивать и употреблять возможные и удобные для него способы к разъяснению истин православия и обличению заблуждений раскола не только самим раскольникам, но и живущим среди раскольников православным, дабы эти последние, достаточно уразумев православное учение веры и получив понятие о

заблуждениях раскола, имели возможность и самих себя предохранять от обольщения со стороны раскольников, и, при удобном случае, подавать вразумление лицам, совращаемым, или совращенным в раскол. Способов к достижению цели устав указывал главных два: 1) составление, печатание и распространение, по самым умеренным ценам или и даром книг, или излагающих положительное учение веры, особенно, в тех частях, которые подвергаются искажению со стороны раскольников, или представляющих собою исторические исследования о существующих в России раскольнических сектах, или полемических против раскола; 2) устную проповедь и беседы с раскольниками. За печатаемые братством книги полагалось выдавать авторам гонорар. Для удобства Братству предоставлялось открыть свою типографию с гражданским и славянским шрифтами и собственную книжную лавку. Устные беседы полагалось вести в церквях после литургии или вечернего богослужения и «не с церковной кафедры или амвона, а с нарочно приготовленного для сей цели места посредине церкви или в так называемой трапезе, если таковая имелась»; каждая беседа непременно «предназначалась духовным лицом», но так как эти собеседования, предполагалось, не будут иметь характера в строгом смысле церковных бесед, то могли «принимать в них участие, с дозволения предназначителя беседы, и светские лица из способных к тому членов братства». Братству предоставлялось открыть библиотеку из «старопечатных и прочих уважаемых старообрядцами книг» и заводить «училища для детей глаголемых старообрядцев, по примеру училища, находящегося в Никольском единоверческом монастыре». Ежегодно, в братский праздник, положено было быть общему собранию братства для выслушания годичного отчета и выбора членов братства и совета. Допускались и чрезвычайные собрания. Дела в собраниях решались по большинству голосов. Для управления текущими делами в братстве состоял совет из председателя, его помощника, казначея, секретаря и 6 членов. Председатель, помощник и не менее 4-х членов полагались из лиц духовных. Состав совета избирался ежегодно в годичных

собраниях посредством баллотировки. В совет могли быть избираемы только члены братства почетные, учредители и действительные. В совете дела решались также по большинству голосов; решения совета получали силу, если в совете участвовало не менее 5 членов. Лицо, желавшее выйти из состава совета, обязано было заявить совету о таком своим желании за месяц до его осуществления. Заседания совета полагались однажды в месяц; допускались сверх того и экстренные собрания совета. При секретаре состоял письмоводитель на жалованье. Братские суммы полагалось хранить на текущем счету в одном из банков; казначею выдавалось на руки на расходы не свыше 100 р. Все печатаемые братством книги подвергались предварительному рассмотрению совета или, по его поручению, одного из членов совета. При открытии Братство состояло из покровителя – митрополита, 41 почетного члена, 21 члена-учредителя, 102 действительных и 136 соревнователей. Первый совет составляли: председатель – архимандрит Вениамин, помощник – игумен Павел, казначей – А. И. Хлудов, секретарь – Н. И. Субботин, члены: Златоустовский архимандрит Григорий, священник И. Г. Виноградов, иеромонах Пафнутий, И. А. Кононов и Е. С. Шапошников. Первоначально Братству отведена была Благовещенская церковь в Златоустовском монастыре, потом Братство состояло при церкви Св. Троицы, что в Никитниках, более известной под именем церкви Грузинской Божией Матери, хотя по обстоятельствам, мало пользовалось этой церковью. Лавка была открыта в 1879 г. в Кремле, под Ивановской колокольной, в 1896 г. выведена отсюда, и временно закрылась, а в конце 1898 г. снова открылась под террасой колокольной, вместе с синодальной книжной лавкой. Изданием книг Братство занялось с первых же дней. С 1875 г. Братство стало издавать свой журнал «Братское Слово», прервавшийся в 1876 г. и потом с 1883 г. возобновленный Н. И. Субботиным до окончательного прекращения в 1899 г. С приостановкой журнала Братство занималось изданием «Материалов для первоначальной истории раскола», издало под редакцией Н. И. Субботина 9

томов. За 25 лет Братство издало до 125 названий печатных произведений; распространило до 500,000 экземпляров. Собственные собеседования Братству организовать удалось только в самое последнее время, главным образом, за неимением собственной церкви в 1897 г. собеседования происходили в зале средних торговых рядов; в 1898 г. они перенесены в зал городского Харитоньевского, при работном доме, училища. Братство содержит своего миссионера и оказывает покровительство собеседованиям, веденным членами Братства. В Гуслицах Братство завело по деревням 6 своих школ с 344 учащимися в 1898 г., из которых только 8 православных. При открытии Братство имело капитал в 4,658 р., на исходе 25-летия – 45,846 р. По отчету за 1898 г. Братство состояло из 15 почетных членов, 7 членов-учредителей, 10 членов пожизненных и 76 действительных и соревнователей; имело 4,182 кв. с. собственной земли в деревнях Московской и Владимирской губернии, там же 2 каменных и 6 деревянных домов для помещения школ, миссионера и священно-церковнослужителей; книг у Братства оставалось до 185,000 экз. на сумму до 30,000 р.; на приходе было 500 р. из Хозяйственного Управления при Св. Синоде, 1,000 р. из конторы Московской единоверческой типографии, 3,158 р. от продажи книг, 549 р. членских взносов, 250 р. пожертвований; в расходе 7,010 р., в том числе на покупку и издание книг до 4,000 р., на жалованье служащим до 1,500 р., на нужды школ около 1,000 р., на канцелярию около 300 р. и на содержание лошади и кучера 250 р.; в остатке к 1899 г. было 42,270 р. В 1898 г. 22 октября утвержден новый устав Братства. По новому уставу Братство состоит при Высоко-Петровском монастыре, настоятели этого монастыря и Никольского единоверческого входят в Братство действительными членами помимо избрания их, для пожизненных членов установлен размер взноса в 100 р. Братству предоставляется для сбора пожертвований выдавать сборные книжки и подписные листы, приобретать и отчуждать недвижимые имущества, состав совета определен из 12 лиц (прибавлены помощники казначея и секретаря и, кроме того, 2 кандидата к членам), помощник председателя наименован

товарищем, капиталы Братства подразделены на неприкосновенный, специальный и расходный, хранятся в государственных банковых учреждениях. Братство имеет свой синодик для записи членов. О заслугах Братства и его значении см. под словом *Раскол*.

С. Рункевич

Братья Господни

Братья Господни, οἱ ἀδελφοί τοῦ Κυρίου. Господь И. Христос не стыдился (Евр.2:11) называть братьями Своими всех учеников (Мф.28:10; Ин.20:17) и последователей Своих, Им искупленных, возрожденных и усыновленных Богу, а равно и ап. Павел (Рим.8:29) на том же основании выражается о Нем, что Он – «первородный между многими братьями». Но в Евангелии и в других новозаветных писаниях, кроме этого духовно-благодатного братства, упоминается еще о братьях Господа по плоти. Евангелия и др. апостольские писания заключают в себе следующие сведения и об этих «братьях Господних». По свидетельству св. Иоанна (Ин.2:12), Господь И. Христос, по совершении Им первого чуда в Кане, на короткое время отправился в Капернаум – со Своею Матерью, *братьями* и учениками. По Мф.13:54–57 и Мк.6:2–4 (ср. Лк.4:16–24), жители Назарета, внимая учению Господа в их синагоге, в изумлении говорили: «откуда у него такая премудрость и силы? Не плотников ли он сын? не его ли мать называется Мария и *братья* его, Иаков, и Иосий, (по некоторым кодд. Иосиф), и Симон, и Иуда, и сестры его не все ли между нами?» Отвечая соблазняющимся о Нем, Спаситель говорил: «не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем, и у *сродников* своих, и в *доме* своем» (сн. Лк.4:24; Ин.4:44). В последних словах намекается, что «братья Господа» до времени не веровали в Его мессианское достоинство. То же не прямо высказывается и в след. рассказе, передаваемом тремя первыми евангелистами: Мф.12:46–50; Мк.3:21,31–35; Лк.8:19–21. Когда книжники из Иерусалима распространили молву, что И. Хр. вышел из себя и творит чудеса силою князя бесовского, то пришли мать и братья Его и хотели взять Его; но на известие о их желании видеть Его, Он ответил: «кто мать и братья мои? Мать и братия Мои суть слушающие и исполняющие слово Божие». Определенно высказывается мысль о первоначальном неверии «братьев Г.» в свидетельстве св. Иоанна, Ин.7:2–7, что они настаивали, чтобы Господь «явил Себя миру», (ст. 4), ибо (ст. 5) «и братья Его не

веровали в Него», и, в противоположность апостолам, принадлежали еще миру (ср. Ин.7:7 с Ин.15:19). Напротив, после воскресения и вознесения Господа, братья Его, по Деян.1:13–14, постоянно пребывали в Сионской горнице и проводили время в единомысленной молитве. По мере распространения веры и утверждения Церкви Христовой, братья Г. заняли в Церкви высокое положение, наравне с апостолами, хотя все же отличались от них: 1Кор.9:5. Первенствующее значение между братьями и в церкви Иерусалимской занял св. Иаков, брат Господень (Гал.1:19; Деян.12:17; Деян.15:4–29; Деян.21:18 и дал.), поставляемый ап. Павлом наравне с апп. Иоанном и Петром (Гал.2:9). Этому Иакову, по всем основаниям, принадлежит первое послание в ряду «соборных» (Иак.1:1); седьмое же соборное послание – ап. Иуды – принадлежит «брату Иакова» (Иуд.1) – Иуде, так же брату Господню.

В каком именно родстве с Господом стояли упомянутые в евангельской истории братья и сестры Господа? По замечанию Ф. В. Фаррара, по этому вопросу написаны целые тома; доказательства так равносильны, затруднения каждого мнения так очевидны, что настаивать догматически на каком-либо положительном решении этого вопроса было бы противно интересам добросовестного исследования (Жизнь И. Христа, перев. с 30-го английского издания, проф. А. П. Лопухина, стр. 61, 681). Соглашаясь, что вопрос этот почти не допускает положительного решения, укажем, однако, главные направления в его разрешении, сделаем сравнительную оценку этих решений. И в древней церкви, и в новое время высказывались след. три взгляда на данный предмет.

I. Прежде всего, отметим воззрение западной христ. церкви. Главным выразителем его в древнее время явился блаж. Иероним. По этому взгляду, братья Господни были двоюродными братьями Господа, от сестры Богоматери. «Мы считаем, говорил бл. Иероним, братьев Господних не детьми Иосифа, но двоюродными братьями Спасителя, детьми Марии, тетки Господней, которая называется еще матерью Иакова малого и Иосии, которая была женою Алфея» (Минь, Патр. Л.

26, 84–85, ср. 23, 205–206). При этом бл. Иероним отождествлял Иакова, брата Господня, с Иаковом Алфеевым, апостолом из 12-ти (Мф.10:3; Мк.3:18; Лк.6:16). Взгляд бл. Иеронима, разделявшийся и Августином, благодаря авторитету этих церковных учителей, сделался господствующим в западной церкви. Позднейшие сторонники этого взгляда отождествили не только Иакова, брата Господня, с Иаковом Алфеевым, но и братьев Господних Симона и Иуду – с одноименными апостолами из 12-ти, Симоном Зилотом и Иудой, называемым Леввеем или Фаддеем. Кроме римско-католических ученых (напр., Корнелиус а-Ляпиде, Минь, Корнели, Биспинг) – в комментариях на послание ап. Иакова, это отождествление и упомянутый взгляд Иеронима разделяют и мн. протестантские ученые (Баумгартен, Лянге, Штарке, и др.), а равно, и православные русские богословы: Филарет, митр. Москов. (Церковно-библейская История, 1857, стр. 431), Филарет, архиеп. Черниговск. (Прибавл. к Черниговск. Епарх. Извест. 1863, 91–93), прот. Богословский (Свящ. Ист. Нов. Завета, Спб.1861:308), проф. Чельцов (Истор. христ. церкви. Спб., 1861, I, 41, 78), прот. Смарагдов (Пособие к доброму чтению и слушанию слова Божия, 1861, 104–105) и др.

II. Напротив, на Востоке преобладал тот взгляд, что братья Г. были детьми Иосифа обручника от первой его жены (в апокрифических евангелиях называемой то Эстой, то Соломией, из колена Иудина). Его разделяли: Ориген (Минь 13, 876–77), св. Епифаний (Минь 42, 311), св. И. Златоуст (Минь 57, 58), св. Григорий Нисский (Минь 46, 647), св. Кирилл Александрийский (Минь 69, 352), св. Амвросий Медиоланский (Минь 16, 315–17), Иллариус Пуатьесский (Минь 9, 922). Подобного же рода свидетельства встречаются в апокрифических евангелиях: псевдо-Матфея, первоевангелия Иакова, еванг. Фомы, в Арабском евангелии младенчества Спасителя, в истории Иосифа древодела и под.; в постановлениях апостольских (6, 12, 14); в псевдо-Климентинах; у Евсевия Кесарийского (Ц. Истор. 1, 12; 7, 19; 2, 1). В новое время защищают этот взгляд многие протестантские ученые, напр., Бейшляг, Тирш, Ольсгаузен и др., из русских – проф. Богословский, иеромонах

Георгий (Ярошевский), автор ниже называемого исследования о послании ап. Иакова и др.

III. Во второй половине IV века Евномий, Гельвидий и вообще еретики – антидикомарианиты (отрицавшие приснодевство Богоматери и необходимость Ее почитания) высказывали, что братья Г. были в собственном смысле плотскими братьями И. Христа, детьми Марии, Матери Божией, и Иосифа, рожденными ею после И. Христа – Первенца, Мф.1:25; Лк.2:7. В новое время взгляд этот разделяют весьма многие протестантские ученые: Кейм, Прессансе в своих «жизнях» И. Хр., Креднер, Блеек, Гофман в комментар. на посл. Иакова и многие другие.

Последний взгляд ищет для себя опоры в буквальном значении греч. слова брат – ἀδελφός (по Исихию: οἱ ἀδελφοὶ – из одной утробы происшедшие), в названии И. Христа *первенцем* в Лк.2:7 (и роди – Дева Мария – Сына своего, Первенца, τὸν πρῶτότοκον), как и в словах ев. Матфея: «и не знаяше ее (Иосиф Девы Марии), *дондеже* роди Сына Своего Первенца» Мф.1:25; наконец, в общем тоне евангельских повествований о предмете, которые почти всегда (исключая лишь Ин.7:2–7) упоминают о братьях Господа совместно с Его Матерью. Но все эти аргументы не имеют решающего значения. Греч. ἀδελφός, подобно еврейскому *пх ах*, в библейском употреблении нередко означает не брата в строгом смысле, а родственника вообще (Быт.13:8; Быт.14:14; Быт.29:12,15; Быт.31:32,46; Лев.10:4; 1Пар.23:21,22), след., возможно, что и «Братья Господни» были, напр., только двоюродными братьями Господа, или сводными Его братьями или, наконец, стояли в иной степени родства с Господом. Греческое *протότοκος*, действительно, выражает идею противоположности первородного сына последующим (в этом отношении оно прямо противоположно значению слова *μονογενής*, единородный); но само оно не адекватно еврейскому *беxor* («первородное»), которое передает: последнее отнюдь не заключает в себе упомянутого противоположения, а представляет собою абсолютное обозначение всякого «разверзающего ложесна» (см., напр., Исх.13:2; Исх.34:19). Но, если доказательство, таким образом, опирается на

несуществовании в греч. яз. слова, соответствующего евр. *бехор*, то оно является лишенным значения. В самом деле, и единственный сын назывался первенцем, *бехор*, как видно, напр., из повеления Иеговы посвящать Ему всех первенцев израильских (см. цит. мм. и Числ.8:16–17), хотя бы у кого из них и не было ни сестер, ни братьев (ср. Исх.12:29). Не имеет силы и заключению выводимое из слов ев. Матфея: *не знаяше, Дóндеже* (ἔως οὗ)... Выражение *дондеже* (евр. *ад-ки*), по употреблению в Библии, означает неопределенную продолжительность времени или состояния и равносильно выражению: *никогда*; напр., Ис.46:4: *Аз есмь, и Дондеже состареетесь, Аз есмь*. Быт.28:15: *не имам тебе оставити, Дондеже сотворити ми вся, елика глаголах* (ср. еще Быт.8:7; Втор.34:6; 1Цар.15:35); Пс.109:3: *седи одесную Мене, Дондеже положу враги твоя...* Из этих примеров видно, что данное выражение в очень многих случаях не означает такого предела или момента, после которого действие, ранее не имевшее места, вступило в силу; что и в рассматриваемом случае оно отнюдь не высказывает, будто *υἱοῦσκειν* имело место после события рождения Спасителя. И то обстоятельство, что братья Господни в евангельской истории выступают большей частью вместе с Матерью Господа, совсем не говорит еще, что они были детьми Ее, а не пасынками и под., – тем более, что Богоматерь нигде не названа матерью их, чего естественно было бы ожидать, в виду отмечаемого обстоятельства, коль скоро данное предположение было бы верно. Напротив, было бы совершенно непонятно, – если бы они были ее сыновьями, – почему Господь на кресте поручил Свою Матерь (Ин.19:26–27) Иоанну Богослову, а не одному из «братьев» – предполагаемых сыновей Богоматери, забота о которой, в таком случае, была бы первой их обязанностью. Сыном Марии Девы в Новом Завете является только Господь И. Христос и, в противоположность братьям Его, Он прямо называется «Сыном Марии», Мк.6:3. Самый образ выражения Спасителя на кресте – в обращении к любимому ученику Своему показывает именно, что Он был единственным сыном Девы Марии: «вот сын твой», в каковом выражении члена не было бы, если бы, кроме Иисуса Христа,

существовали другие сыновья Марии, матери Божией. – Кроме этого, неблагоприятного для рассматриваемого взгляда, обстоятельства, прямо и решительно против него говорит вера церкви в приснодевство Богоматери (между тем, все основания, приводимые древними еретиками и новейшими рационалистами в пользу данного взгляда, в сущности, вытекают из предубеждения против ἀειπαρθενία и тенденциозного отрицания чудесности факта рождения И. Христа), а также нравственное христианское чувство, которое никогда не помирится с мыслью, что Пресвятая Дева, ставши Матерью Господа, имела после детей от Иосифа. Это было невозможно и со стороны Иосифа – уже потому, что во время обручения с Мариею ему было восемьдесят лет (как свидетельствует церковное предание, записанное у св. Иоанна Дамаскина в слове на Рождество Христово), а равно, и в силу благоговения его пред тайной воплощения, в которую он был посвящен, и сверхъестественных событий при рождении и по рождении И. Христа, свидетелем которых был он. Церковные учителя не без основания усматривали предуказание на приснодевство Богоматери в словах преп. Иезекииля о заключенных вратах храма, Иез.44:2 (Амвр. у Миня 16, 319–320). Напротив, тщетны ссылки (напр., Кремера, Майора) на Пс.49:20; Пс.68:9 в доказательство того, что братья Христовы были сыновьями Матери Его. Наконец, поведение братьев Господа, – именно тот род опеки, который они хотели иметь над Ним в начале Его служения, Мк.3:21, и даже уже пред окончанием Его, Ин.7:2 и дал., – показывает, что они были старшими братьями Г., между тем, по данному взгляду, старшим из братьев («первенцем») был Господь.

На основании всего сказанного, взгляд этот должен быть отвергнут, хотя тот факт, что братья Г. почти всегда выступают вместе с Божией Матерью и живут вместе с Нею, при нем находит свое объяснение.

Факт этот не объясним с точки зрения теории бл. Иеронима и др. его сторонников. В самом деле, если братья Господни были сыновьями Марии Клеоповой, жены Клеопы-Алфея и сестры Божией Матери, то непонятно, почему родные дети ее

никогда не упоминаются в связи с нею, а всегда вместе с Матерью Божией, между тем, как и Мария Клеопова была одной из постоянных спутниц Господа. Приводимая в объяснение этого догадка о ранней смерти мужа Марии – Клеопы произвольна и едва ли совместима с рассказом Лк.24 о явлении воскресшего Господа двум еммаусским путникам, из которых один был Κλεόπας, ст. 18, (возможно, впрочем, что это – имя другого лица, а не мужа Марии, называвшегося Κλωπᾱς, Ин.19:25).

Независимо от этого, данная теория опирается на след. трех, одинаково сомнительных предположениях: 1) что Мария Клеопова, Ин.19:25, была сестрою Матери Божией; 2) что, так как она была Матерью Иакова малого и Иосии (Мф.27:56; Мк.15:40), то Иаков малый есть одно лицо с Иаковом, братом Господним, и Иаковом Алфеевым – апостолом из 12-ти, а равно, и Симон, и Иуда, два другие брата Господа, были тождественны с апостолами этих имен из числа 12-ти; 3) что Клеопа, Κλωπᾱς или (?) Κλεόπας – одно лицо с Алфеем, Ἀλφᾱῖος, отцом Иакова, ап. из 12-ти (Мф.10:3; Мк.3:18; Мк.6:15). 1) Против первого из этих положений едва ли может говорить кажущаяся невероятность того, чтобы две живых сестры назывались одним и тем же именем Марии, – так как обычай давать одинаковые имена в семье, при ограниченности употребительных имен, у древних и новых евреев был столь же распространен, как и у древних римлян (напр., из четырех дочерей Октавии, сестры Августа, две назывались Марцеллами, и две Антониями). Но относящееся сюда единственное место, Ин.19:24, – читается и объясняется неодинаково. Между тем, как по принятому греческому (как и по русскому, и славянскому) тексту, слова «сестра Матери Его, Мария Клеопова» суть название одной и той же женщины, в Пешито стоит: «сестра матери Его» и «Мария Клеопова», т. е. упомянутые слова обозначают двух различных женщин. И на основании параллелей данному месту: Мф.27:56 и Мк.15:40, следует, кажется, утверждать именно это. Во всех трех этих местах, кроме Божией Матери, называется Мария Магдалина; мать Иакова (малого τοῦ μικροῦ, Мк.) и Иосии (у синоптиков), по

общему признанию, тождественна с Марией Клеоповой (у Иоанна); 3-я же женщина у Матфея названа матерью сынов Зеведеевых, у Марка – Саломией, у Иоанна – сестрою Матери Божией; но первые два обозначения, несомненно, тождественны, можно думать, что и параллельное выражение еванг. Иоанна – «сестра Матери Его» есть лишь неопределенное обозначение той же Саломии, матери самого евангелиста. Такой, неопределенный способ обозначения своей матери был бы вполне аналогичен такому же способу евангелиста Иоанна в обозначении себя самого: «ученик, его же любяше Иисус», «другий ученик». В таком случае, была бы очень понятна просьба Саломии к Господу о предоставлении ее сыновьям приближенного положения в царстве Его (Мф.20:20–23); было бы особенно понятно и то, почему Господь поручил Матерь Свою именно св. Иоанну, который был не только самым близким духовно-возлюбленным учеником Господа, но, может быть, еще родственником Его по плоти, – двоюродным братом Его, племянником Девы Марии. Предание, записанное у Никифора, Церк. Истор. II, 3, действительно, утверждает это. 2) Что касается второго предположения или основания данной теории, – что имена братьев Господа тождественны с именами, по крайней мере, трех апостолов из 12-ти (Иаков, Иуда, Симон) и (предполагаемых) четырех сыновей Алфея, – то отождествление, прежде всего, маловероятно потому уже, что все эти имена были очень распространенными у евреев (в Новом Завете упоминается пять или шесть Иуд, столько же Иаковок, девять Симонов; у Иосифа Флавия – 20 Симонов, 17 Иосий, 16 Иуд). Очевидно, одноименность разных лиц, в виду этого, не доказывает их тождества. Неосновательно, в частности, утверждение теории, что Иуда, брат Господень, есть 'Ιούδας Ἰακωβου Лк.6:15; Деян.1:13, причем, предполагается, что этот последний Иуда – *брат* Иакова, брата Господня (Иуд.1) – Иакова Алфеева. Естественнее, напротив, переводить: сын (υἱός) Иакова (неизвестного истории) и считать Иуду, брата Господня, лицом, отличным от апостола Иуды из 12-ти (Лк.6:15; Деян.1:13; Ин.14:22). Столь же, если еще не более, неосновательно, вычеркивать из евангельской или апостольской

истории, Иакова, брата Господня, как лицо, отличное от Иакова Алфеева (ап. из 12-ти) – предстоятеля и столпа Иерусалимской церкви (Деян.15:13; Гал.1:19), которого предание представляет только апостолом из 70 (см., напр., Четьи-Мин., под 4 янв., 23 октября); каковое низведение преданием Иакова из числа 12-ти в разряд 70-ти было бы абсолютно непонятно, если бы это предание не имело под собою исторической почвы. Вообще греко-восточная православная церковь всегда отличала и отличает братьев Господа от одноименных апостолов из 12-ти (в месяцесловах греческом, сирском, коптском, славянском положены особые дни празднования памяти первых и последних). Минуя филологическое основание тождества Клеопы с Алфеем у новейших сторонников теории, как слишком неестественное, заметим, что неудачна и попытка отождествить Иакова, брата Господня, с Иаковом Алфеевым на основании Гал.1:19, так как «другого» здесь относится не к Иакову, а к Петру, ст. 18, так что в словах Гал.1:19 Иаков, брат Господень, не причисляется к 12-ти апостолам, скорее – противопоставляется им.

Вопреки этим мнимым отождествлениям «братьев» и апостолов, во многих местах новозаветных они прямо и резко отличаются от последних, противопоставляются им, напр., Деян.1:14; 1Кор.9:5; особенную же важность имеет то, что Господь И. Хр. в приведенных словах Мк.3:31–35 (и парал.) противопоставляет ученикам Своим, верующим в Него, братьев, как неверующих, а равно, и положительное свидетельство св. Иоанна (Ин.7:5), что братья Господа не веровали в Него. Замечательно, что, как у св. Марка слова Господа следуют непосредственно за упоминанием об избрании 12-ти апостолов, так и св. Иоанн делает указанное замечание после упоминания о составившемся уже круге 12-ти апостолов (Ин.6:70–71). Если круг 12-ти апостолов уже составил, а «братья» все еще оставались неверующими, то ясно, что ни один из них не мог принадлежать к числу 12-ти апостолов. Объяснения неверия братьев в относительном смысле – неполной веры (у Фаррара, Лянге и др.), равно как в смысле неверия некоторых только

братьев и сестер Господних, – явно искусственны и несколько не колеблют этого положения.

Вследствие этого, несмотря на авторитетное свидетельство бл. Иеронима в пользу данного взгляда, он не может быть принят нами (следует заметить, что и сам Иероним не держался этого взгляда с устойчивостью, а иногда отличал, напр., Иакова, брата Господня, от 12-ти апостолов, см. Христ. Чтен. 1844, ч. 3, стр. 91–92), как расходящийся с новозаветными данными о предмете и с свидетельствами предания и месящеслова правосл. церкви, где братья Господни почитаются и прославляются, как особые лица, отличные от 12 апостолов, имевшие свой особый жребий и понесшие особые подвиги и труды служения распространению Слова Евангелия и утверждению церкви Христовой (ср. архимандрита, ныне архиепископа, Сергия, Полный месящеслов Востока, т. II. М. 1876, стр. 3, 108, 163, 281, и С. Булгакова, Месящеслов и Триодион православной церкви. Вып. I 1895, стр. 6–7, вып. III, 151–152 и др.).

Всех более важных из упомянутых затруднений избегает взгляд восточных церковных учителей, по которому «братья Господни» были детьми Иосифа от первого его брака (своеобразную модификацию этого взгляда составляет основанное на свидетельстве Егезиппа о том, что Иосиф Обручник и Клеопа, муж Марии, были родные братья, предположение, будто после ранней смерти Клеопы, Иосиф, по закону уживчества, вступил в левиратный брак с его вдовой и имел от нее четырех сыновей и несколько дочерей, которые, в силу названного закона, носили имя умершего Клеопы, но вместе считались сыновьями и Иосифа – по усыновлению; на этом же основании, они назывались «братьями» Господа. Но в евангельской истории предположение это не имеет опоры; напротив, в виду того, что, после известного происшествия с двенадцатилетним Иисусом, об Иосифе уже не упоминается, некоторые полагают, что Иосиф вскоре после того умер, и семья его перешла на жительство в родственный дом Клеопы). При этом взгляде понятно, почему «братья» всегда окружают Матерь Божию, и почему, однако, Иисус Христос на кресте

поручил Ее не им, а апостолу Иоанну: они составляли с Матерью Божией одно семейство, но при жизни И. Христа неверие их в мессианское Его достоинство удаляло, отчуждало их от Господа и Его Матери; понятна неизвестность всех их в евангельской истории до смерти Господа и последующее превращение их в мужей апостольской ревности по Христе и быстрое возвышение в церкви одного из них – Иакова; понятно вместе отличие их от апостолов из 12-ти и отношение их к последним. Поэтому, данный взгляд, находящий притом бесспорное подтверждение в предании православной церкви, должен считаться наиболее обоснованным, хотя, как было замечено, он и не устраняет всех затруднений в вопросе, кто были братья Господни (таким, напр., затруднением при данном взгляде является то обстоятельство, что св. Лука в Деян. 12 гл., сказав об убиении Иакова Зеведеева, ст. 2, далее, ст. 17, и в гл. 15 и 21 говорит просто об Иакове, как предстоятеле Иерусалимской церкви, что, по Гал. 1–2 гл., относится, собственно, к Иакову, брату Господню. Между тем, до 12 гл. книги Деяний апостольских св. Лука назвал только одного известного Иакова – апостола из 12-ти, Иакова Алфеева, Д. 1, 13, который как будто бы и разумеется в Деян. 12, 15 и 21 главах. – Возможно, однако, что затруднение это имеет более формально экзегетический, чем реально-исторический смысл и характер. Так, возможно, что, после удаления св. апостола Иакова Алфеева из Иерусалима, для св. Луки не было нужды оставшегося в Иерусалиме Иакова – брата Господня, сделавшегося, конечно, очень известным не только в Иерусалимской церкви, но и во многих областях рассеяния (об этой известности его свидетельствует принадлежащее ему Соборное Послание), обозначать особыми прибавлениями к его собственному имени. Во всяком случае, положение и значение Иакова книги Деяний (12, 15, 21 гл.) вполне совпадает с положением и значением Иакова, брата Господня, по апостолу Павлу и церковным учителям, державшимся принимаемого нами взгляда).

Литература. По вопросу о братьях Господних вообще, кроме упомянутого очерка Wieseler'a можно назвать: Ign.

Dimme, Fuerit ne Jacobus frater Domini apostolus, 1839; Schaff, das Verhaltniss des Jacob. Brud. d. Herrn zu Jac. Alph., 1842, и др.;

русск.:

проф. М. Л. Богословского, «Правосл. Собеседн.», 1886 ч. III. Несравненно богаче

литература о послании св. Иакова, в исследованиях которого обычно ставится и, так или иначе, решается и вопрос о братьях Господних.

Таковы: Cornel, a Lap. Commentar. in Acta Apostolica, canonicas epistolas, et Apocalyps, 1617, Migno, Scr. S. Curs. compl., t. 25. 1842. Gredner, Einleit in dos N. T., Th. 1, 1836; Wiesinger, D. Brief des Jacobus. 1854; Bisping, Erklarung der Sieben katholischen Brief, 10.8, 1871. Lange Bibelwerk des N. T., Th. 13; D. Brief. des Jacobus. 1866. Schegg, Jacobus der Brudor d. Herrn und sein Brief, 1883 и др.

В русской литературе:

Фаррара, Первые дни христианства, перев. проф. А. П. Лопухина, 1888, кн. 4. Затем, кроме перевода толковательных трудов св. Златоуста и блаж. Феофилакта, оригинальн.: Еп. Алексея (Томского). Некоторые черты из жизни св. Иакова, брата Божия, «Чтен. в Общ. Люб. дух. просв.», 1876, II; 1877, I; его же, Введение в соборн. Послание св. Иакова, там же, 1877;

его же, Толков. соб. посл. Иакова, там же; 1878, I, II.

Д. П. Боголепова, Соборн. Посл. ап. Иакова, там же, 1872, 1; Н. А. Воскресенского, Учение св. апостола Иакова об отношении между верою и добр. делами, там же, 1883, I; Еп. Михаила, Толковый Апостол, кн. 2: Соборные послания, 1890;

Свящ. И. Кибальчича, Св. Иаков, брат Господень, 1882;

Н. Теодоровича, толков. На соборн. посл. св. ап. Иакова. 1897; статьи в «Воскресн. Чт.» (т. I, III, V, X), толкования Е. Мочульского митр. Гавриила и архим. Никанора. Венцом всех работ русских о послании св. ап. Иакова является: «Соборное послание Св. Ап. Иакова

(Опыт исагогико-критического исследования), иеромонаха Георгия (Ярошевского), Киев 1900, – замечательн. Особенно по

образцовому экзегезису послания.
А. Глаголев

Братья общинной жизни

Братья общинной жизни (*Fratres communis vitae*) – название своеобразного религиозного сообщества, процветавшего в переходный период между средними веками и реформацией. Это было движение, имевшее своей целью внести дух жизни в омертвелые формы римско-католической церкви. Главным его импульсом был мистицизм, но мистицизм свободный от всяких пантеистических и антиномистических тенденций: все его цели трезвы, практичны и нравственны. Это общество было основано в Голландии Гергардом Гроотом (1340–84), жизнь которого была написана Фомой Кемпийским. Проникнувшись глубоким сознанием серьезности человеческой жизни, он в течение некоторого времени странствовал в диоцезе утрехтском в качестве проповедника-мирянина, пока духовенство, и особенно нищенствующие монахи, не воспретили ему продолжать эту деятельность. С посещения монастыря, где настоятельствовал Иоанн Руисброк, открылось для него другое поприще. Возвратившись в свой родной город, Девентер, он стал собирать около себя молодых людей, которые, под его руководством, помогали друг другу вести истинно-христианскую жизнь, занимались изучением Библии и списыванием полезных книг, чтобы дать и другим возможность стремиться к христианскому совершенству. Общий труд повел к образованию общей кассы, общая касса – к полному общению жизни, и вот образовалась первая братская община в Девентере. По смерти Гроота, вождем общины сделался Флорентий (1350–1400), жизнь которого также написана Фомой Кемпийским. Он основал два монастыря регулярных каноников – в Виндезене и Сент-Агнетенберге, близ Цволле, и община начала быстро распространяться. В течение XV века, почти в каждом большом городе (между прочим, в Мюнстере, Кельне, Везеле, Мариентале, Ростоке, Кульме, Эммерихе, Гильдесгейме, Герфорде) было по одной или несколько мужских или женских общин. Общение имений, занятие, положение, и проч., господствовавшие в этих домах, не обуславливались

обетами, как в монастырях, а все это было совершенно добровольным, свободным выражением любви. Во главе каждой общины стоял ректор, избираемый членами, и все они имели свой общий центр в главной общине девентерской. По отношению к внешнему миру, главным занятием общины было воспитание, как прямо посредством школ и обучения детей, так и косвенно посредством проповеди, чтения лекций и распространения хороших книг. Школьное воспитание дотоле находилось в руках нищенствующих орденов, но исполнялось ими весьма плохо. На этом поприще братья общинной жизни совершили целый переворот. Тем не менее, в течение XVI века община потеряла свое значение как в этом, так и во многих других отношениях. После реформации, за школы взялось государство, народное образование усилилось. Книгопечатание сделало переписку книг совершенно ненужной, простой тратой времени. Проповедь заняла выдающееся место в богослужении, и проповедничество на народном языке сделалось одной из обязанностей всякого духовного лица. Таким образом, самые цели, для которых была основана община, были достигнуты и поэтому, дав многих великих людей, среди которых был и Фома Кемпийский, и оставив по себе почтенную память, братья общинной жизни постепенно исчезли со сцены.

См. особенно S. Kettlewell, *Thomas a Kempis and the Brothers of the Common Life*, Лондон, 1882, в двух томах, и в предисловии к новооткрытому творению Фомы Кемпийского «Размышления о жизни и страданиях И. Христа» (в переводе А. П. Лопухина с лат. подл.) Спб. 1899 г.

Братья свободного духа

Братья свободного духа – секта, процветавшая в XIII и XIV столетиях и представляющая собою один из замечательных примеров пантеистической ереси Средних веков. С их учением знакомят письма архиепископа Кельнского (1306) и епископа Страсбургского (1317), и эдикты Климента V (1311) и Иоанна XXII (1330), каковые документы находятся у Мосгейма в его сочинении о беггардах, Лейпциг, 1790. Главные пункты их учения таковы: все существующее есть Бог; человек есть Бог, и поэтому нет различия между Богом и человеком. Грехом было причинено разделение между Богом и человеком; но единение может быть восстановлено чрез сознание его возможности и необходимости. В этом состоянии уже не может быть никакого греха. Все, что человек делает, хорошо, потому что он уже стоит выше всяких различий. В церкви и нравственном законе он более не нуждается. Добродетель есть нечто второстепенное, нечто относительное, и проч. Происхождение секты темно, хотя вообще родоначальником ее считают Амальриха Бенского, осужденного в Париже в 1210 г. В 1212 г. Ортлиб учил в Страсбурге, что человек должен «воздерживаться от внешнего и следовать внушениям Духа внутри себя». В 1216 г. подобные же мнения проповедовались в Швейцарии. В 1230 г. они появились в Лионе, смешиваясь с учениями вальденсов. В половине XIII в. они появились в Кельне и Швабии, и в XIV веке распространились по странам Рейнским, по Голландии и Северной Франции. Секта называла себя братьями свободного или нового духа; но ей придавались также и другие имена, как, напр., турлепины в Париже, Kemmes Intelligentiae в Брюсселе, и проч. В Германии их часто смешивали с беггардами. Их сильно преследовали как папы, так и инквизиция; но секта еще существовала в половине XV века, после чего совсем исчезает.

Бреве

Бреве – распоряжения или объявления пап по менее важным предметам управления римскою церковью (в отличие от более важных, делаемых в форме булл); иногда это просто личные письма пап, заключающие в себе благодарность за пожертвование и т. п. Бреве пишется на лат. языке на тонкой белой бумаге или пергаменте, начинается именем папы и приветствием; в конце, обыкновенно, содержится благословение и указывается место и время. Последнее, обыкновенно, делает кардинал-секретарь *brevium*, скрепляющий бреве своею подписью. Бреве запечатывается красным, а иногда зеленым сургучом с приложением папского перстня-печати, так назыв. *annulus piscatorius* («рыбачьего перстня», на котором внутри имени папы изображается рыбный улов Петра). Бреве составляет важный источник канонического права римско-кат. церкви.

Бревиарий

Бревиарий (breviarium) – богослужебная книга римско-католической церкви, вроде часослова, в отличие от миссала, содержащего последования мессы. Название это объясняли различно. Вероятнее всего оно происходит от abbreviation, – сокращение полного миссала (missale plenarium), первоначально составленное в руководство хору. Б. состоит из псалмов, расположенных в порядке чтения или пения, после чего идут антифоны перед псалмами и после них, чтения из Св. Писания, отцов церкви, житий святых и мучеников, и, наконец, гимны, которые были введены, несмотря на сильное противодействие, особенно в Риме. Григорий VII (1073–85) ограничил это расширение Б., и находящийся теперь в общем употреблении Б. ведет свое происхождение от Пия V (1566–72). При Б. есть приложения смешанного свойства, – молитвы к Богородице, об умерших, и проч.; но все содержание книги подразделяется на четыре части: 1) Псалтирь; 2) Proprium de Tempore, содержащий те части богослужения, которые разнообразятся согласно с временем; 3) Proprium Sanctorum, соответствующие части для праздников святых; 4) commune Sanctorum (общее святым), для таких праздников, на которые не полагается особых молитв. В общем, латинский бревиарий соответствует православному часослову и общей минее. В лютеранской и епископальной церквях употребляется тот же римский бревиарий – только в переводе и с видоизменением.

Бремен

Бремен – один из ганзейских городов, игравший немалую роль и в церковной истории. Карл Великий основал там епископию в 787 г., поставив ее под власть архиепископа Кельнского. Но когда в 850 г. Гамбург был сожжен языческими датчанами, и архиепископская кафедра этого города, с ее митрополичьей властью над всеми скандинавскими странами, была перенесена в Бремен, то это повело к продолжительным спорам с архиепископом Кельнским. Хотя в 1141 г. скандинавские страны вновь сделались независимой митрополичьей провинцией, под главенством архиепископа лундского, однако архиепископ бременский все еще продолжал быть одним из самых сильных прелатов Германии. В городе Б. реформация была введена (1522–27) без особенных смятений; и во время шмалькальденской войны город с большим геройством выдержал продолжительную осаду. Но в конце XVI века возникли большие смуты вследствие столкновения между лютеранством и кальвинизмом. В 1562 г. все лютеране были изгнаны из города. Гамбург, Любек и другие члены Ганзы вмешались в дело и объявили, что не хотят иметь дела с еретическим городом. В 1568 г. лютеранам позволено было возвратиться, хотя и под известными ограничениями. В настоящее время большинство жителей лютеране (из 200 т. жителей – 120 т. лютеране, 55 т. реформаты, около 9 т. униатов и остальные принадлежат к разным другим вероисповеданиям).

Бренц

Бренц Иоанн – один из видных деятелей немецкой реформации (род. в Вюртемберге 1499 г. Ум. в Штутгардте в 1570 г.). Получив образование в Гейдельберге, он рукоположен был в духовный сан епископом Шпейерским (1520 г.) и получил место священника в вольном городе Галле, в Швабии. Выступление Лютера произвело на него глубокое впечатление и сразу склонило его в пользу реформации. В 1523 году он перестал совершать мессу и в следующем году не только стал проповедовать идеи, но и преобразовал свою церковь согласно с ними. Деятельность его была чрезвычайно успешна, и он с одинаковою твердостью выстоял как против восстания крестьян, так и против интриг латинского духовенства. Но со времени Шмалькальденской войны начались тяжелые для него дни. В 1546 Галль был взят императорскими войсками, и Б. должен был бежать. Он нашел убежище у герцога Ульриха Вюртембергского, и будучи назначен пастором коллегиатской церкви в Штутгардте (1553 г.), утвердил реформацию в этой области, проявляя успешную деятельность как писатель, организатор и администратор. Он принимал живое участие в богословских спорах своего времени, особенно в споре о евхаристии, в которых он держал сторону Лютера и написал знаменитую *Syngramma Suevicum* (1525 г.) – в защиту действительного присутствия тела и крови Христа в евхаристии. Немало писал он и толкований на разные книги Св. Писания, (Иеремию, Иова, Амоса, еванг. ап. Иоанна и др.). Против доминиканца Петра а-Сото он написал «Защиту вюртембергского исповедания» – труд, отличающийся большою ученостью и вошедший вместе с сочинениями других вюртембергских богословов в так наз. «Большую тюбингенскую книгу».

Полное собрание его сочинений (притом незаконченное) было сделано в Тюбингене 1576–90 гг. в 8-ми томах. Жизнь его подробно описана в 2-томном сочинении Гартмана и Егера (Гамбург 1840–42).

Брестский Собор

Брестский Собор 1596 года. При практическом осуществлении идеи западнорусской церковной унии (см. это слово) самый вопрос о созвании по делу ее церковного собора долгое время отстранялся польским правительством и затеявшими унию владыками. Первое совещание (в Белзе) об унии Львовского (Гедеоны Балабана), Луцкого (Кирилла Терлецкого), Пинского (Леонтия Пельчицкого) и Холмского (Дионисия Збируйского) епископов происходило в совершенной тайне. Первая грамота на унию тех же четырех епископов никакого отношения к Брестскому июньскому Собору 1590 года не имела, хотя она и подписана была ими в Бресте 24 июня 1590 года, так как ее составление тут обставлено было таким же секретом, как и белзское совещание. Тайной для всех православных оставался и ответ Сигизмунда III на эту грамоту, последовавший лишь два года спустя после ее составления (18 мая 1592 г.) вследствие внутренних политических опасностей, угрожавших его престолу в это время. Хотя кн. К. К. Острожский еще 21 июня 1593 г. сообщил новому брестскому епископу свои утопические артикулы унии для соборного их обсуждения, вопрос об унии не ставился на брестских соборах 1593 и 1594 гг. Первые условия унии четыре епископа (Луцкий, Львовский, Холмский и Перемышльский Мих. Копыстенский) составили в Сокале на тайном съезде 27 июня 1594 г. Самый приговор митрополита и епископов на унию, датированный 2 дек. 1594 г., подписан ими не в это число в общем их собрании, а в разное время впоследствии, как то показывают некот. явно анахронистические под ним подписи.

Во время сейма, но не на сейме 1595 года (февраль – март) состоялось особое «соглашение латинского и русского духовенства при посредстве Кир. Терлецкого» относительно составленных владыками и м. Мих. Рогозой артикулов унии. В тайну этого «соглашения» были посвящены некоторые светские сенаторы рим.-католической веры, но в нее не были посвящены православные сенаторы с кн. К. К. Острожским во главе. Тем не

менее, тайна епископов стала постепенно оглашаться, и уже 31 мая 1595 г. собравшаяся в Люблине прав. шляхта протестовала против частных съездов владык и таинственного обсуждения на них церковных вопросов. Только после составления окончательных условий принятия унии (1 июня 1595 г.) и соборного послания митрополита и владык к папе (12 июня 1595 г.), ни на каком соборе не обсуждавшихся, – митрополит и брестский владыка сочли нужным ознакомить с содержанием этих документов православных сенаторов К. К. Острожского и Ф. Скумина-Тышкевича.

Сами затеявшие унию владыки, искренно или неискренно, признавали (в своих письмах) право низшего духовенства и светских людей на участие в обсуждении вопроса о заключении церковной унии. Потей на люблинском свидании (в начале июля 1595 г.) с кн. Острожским поручился ему в том, что непременно упрощит короля дать свое согласие на созыв собора. Созыв собора летом 1595 г. настойчиво требовали вилен. прав. духовенство, братство и русская лавица вилен. магистрата... Но ходатайство Потей перед королем о созыве собора не достигло цели: Сигизмунд отказал в соборе потому, что от него приходилось ожидать не пользы, а вреда для дела, уже решенного епископами. Отказ в соборе произвел среди православных сильное раздражение, приведшее их к участию в торунском протестантском синоде (в августе 1595 г.) и послужившее кн. Острожскому стимулом к написанию резкой и обидной для короля инструкции его уполномоченному на этот синод. Эта инструкция явилась для Сигизмунда прекрасным средством к оправданию его решения не созывать по делу унии собора. В ответ на просьбу Острожского о соборе (в начале сентября 1595 г.) Сигизмунд ответил решительным отказом, и после обсуждения (22 сент.) вопроса о поездке Потей и Терлецкого в Рим в заседании сената, издан королем (24 сент.) универсал о соединении православных с римской церковью, и Потей и Терлецкий (26 сент.) отправились в Рим. В начале октября 1595 г. король ответил новым отказом на просьбу Острожского о соборе. Тем более неожиданной является пригласительная грамота м. Рогозы на собор (от 28 окт. 1595 г.).

Разъяснение недоумения находится в сроке для собора (он назначен был в Новгороде на 25 янв. 1596 г.), слишком явно рассчитанном на то, чтобы собравшимся на него преподнести унию, как факт, уже совершившийся не только в Польше, но и в Риме. Собор созывался митрополитом не для совещаний о сущности дела, а для чего-то другого. Напечатанный румынским ученым Гурмузаки *postularum* Сигизмунда к папе о разрешении созвать съезд русских униатов и схизматиков со всей ясностью изобличает взгляды польского правительства на характер и цели разрешенного им наконец по делу унии собора... Хотя Потей и Терлецкий уехали в Рим, православным, и духовенству, и особенно светским людям, не хотелось верить, что по делу унии все уже кончено, что если их и позовут на собор, то позовут лишь для научения их истине и изобличения их заблуждений. Православные в конце 1595 года продолжали вносить в разных местах один за другим официальные протесты против устраиваемой одними епископами унии. Среди этих повсюдных протестов, среди этого всеобщего недоумения православных, еще усиленного фактом назначенного в Новгороде собора, и состоялось 23 дек. 1595 г. официальное принятие Климентом VIII западнорусской прав. митрополии в унию с р.-католич. церковью. Потей и Терлецкий, а в лице их и вся зап.-русс. церковь, приняты в единение с римской церковью не на выработанных митрополитом и владыками условиях (во время церемонии принятия в унию о них совсем и не упоминалось), а по обычной для принятия греков в унию форме. Дело зап.-русс. церк. унии обошлось не только без церк. собора, но и без собрания епископов в одно назначенное место.

Папа Климент VIII для официального засвидетельствования зап.-русс. иерархами вступления своего в унию с Римом, поручил (7 февр. 1596 г.) митр. Рогозе созвать провинциальный синод. С другой стороны, князь Острожский во время сейма 1596 г. просил короля о созвании собора. Вскоре после окончания сейма, 12 мая 1596 г. Сигизмунд разрешил митр. Рогозе созвать собор в Бресте после праздника св. Михаила (январский новгород. собор оказался «неким смятением»), но универсал о созвании собора издал только 14 июня 1596 г.

Универсал призывал на собор только римских и греческих католиков и запрещал приводить с собой на него ненужную толпу. Самое созвание собора мотивировано в универсале необходимостью луцкому и брестскому епископам дать отчет о своей поездке в Рим. Митр. Рогоза только 21 авг. подписал свое окружное послание о созвании собора на 6 окт. 1596 г. в Бресте. В этом послании все призывались на собор «для выслушания и обсуждения» дела... Кн. Острожский одно время думал, что собор будет тайный. И после обнародования митрополичьего послания его опасения на счет характера будущего синода не прекратились, и эти опасения разделяли с ним и другие православные на Волини. Этим и объясняется отправка ими к королю Малинского и Древинского по поводу объявленного на 6 окт. собора.

Как только приверженцы и противники унии столкнулись в Бресте друг с другом лицом к лицу, густой туман их взаимных недоразумений стал рассеиваться. Коренное различие самих церковно-юридических точек зрения собравшихся на брестский собор очень наглядно сказалось в распадении его сразу же на два особых и взаимно друг друга отрицавших собора – униатский и православный. Униатскому собору придали полный формальный авторитет своим присутствием на нем специальные папские и королевские послы. Три четверти наличного состава зап.-рус. епископата (митрополит и пять владык – Брестский, Луцкий, Холмский, Полоцкий Гер. Зогоровский и Пинский Иона Гоголь) участвовали в униатском соборе. Только Львовский и Перемышльский епископы отказались примкнуть к нему; но и их подписи находились на некоторых важных документах по делу унии. Вообще, с формальной точки зрения на брестском униатском соборе все обстояло благополучно, и он считал себя правоспособным действовать от имени всей зап.-рус. церкви. Униатский собор прежде всего точно выполнил волю папы: «учинил исповедание святой (т. е. рим.-католической) веры и отдал послушество» папе Клименту VIII и его преемникам. Составленный об этом письменный акт вручен был папским послам и затем издана была (8 окт.) обо всем этом соборная грамота, подписанная

митрополитом, пятью епископами и тремя архимандритами. Епископов перемышльского и львовского, архимандритов, протопопов, священников и чернецов, отторгшихся от собора (униатского) и составивших лукавое совещание с еретиками, униатский собор отлучил от церкви и лишил церковных степеней. Относительно светских лиц он ограничился общей фразой, что тот из них, кто будет иметь общение с проклятыми духовными лицами, сам будет проклят. Никого из светских лиц по имени он не назвал. Завершился униатский собор (9 окт.) взаимными лобзаниями рим.-католических и униатских иерархов в соборной церкви и благодарственными молитвами и в ней и в соседнем костеле.

Между тем, как вся деятельность униатского брестского собора свелась к выполнению последних формальностей по делу провозглашения унии, на православный собор собрались люди для живого дела, больно задевавшего кровные их интересы. Жизнь была ключом на православном соборе, особенно в многолюдной светской его половине. Путем поветовых и иных инструкций сюда, как в фокус, сошлись мысли и желания всей православной западной Руси. Это невольно признали и королевские послы. Хотя они отрицали законность православного собора, ему в существе дела они уделили больше времени и внимания, чем униатскому синоду.

На брестском православном соборе председательствовал Константинопольский патриарший экзарх Никифор, и председательствовал не *de jure* только, но и *de facto*. Его церковно-административной опытности этот собор всего более обязан тем, что среди исключительных обстоятельств, окруженный большим и своеобразным собранием светских людей, он сохранил церковно-канонический характер. Греческим церковным духом веет от всей деятельности православного брестского собора. Уже одно строгое разграничение на нем духовных и светских людей, старательное выделение во все продолжение его из массы собравшихся в Бресте особого «духовного кола», или соб. церковного собора, ясно показывает, что мы имеем тут дело с прямым греческим влиянием, а не с западнорусской соборной практикой. Это духовное коло брестское состояло из

великого протосинкелла Константинопольской церкви Никифора, протосинкелла Александр. патриархии Кирилла Иукариса, Белградского митрополита Луки, Львовского и Перемышльского епископов, двух афонских архимандритов, девяти русских архимандритов, одного игумена, шестнадцати протопопов и наместников и более двухсот священников. Заблудовский протопоп Нестор Козменич был соборным примикирием (наблюдал за внешним порядком), а Острожский пресвитер Игнатий – примикирием над соборными нотариями (главным делопроизводителем).

Деятельность брестского православного церковного собора выразилась, главным образом, в низложении принявших унию митрополита и пяти владык. Хотя митрополит отказался от личных сношений с патриаршим экзархом и с прибывшими в Брест православными вообще еще до открытия собора, тем не менее три раза, 6, 7 и 8 октября, митрополиту и владыкам, через особые духовные посольства, посылаемо было *paranagnosticum* с призывом на собор к ответу. Только после тоекратного отказа их, православный церковный собор («духовное коло») 9 октября постановил определение о низложении их. Определению дана была подробная каноническая мотивировка, и оно, подписанное одними духовными лицами, с подобающею церковною торжественностью, провозглашено было *proadros'*ом собора протосинкеллом Никифором. Кроме низложения принявших унию иерархов, прав. церковный собор, 8 октября, отменил определение январского новгородского собора относительно братского вилен. проповедника Зизания и вилен. братских священников Василия и Григория, и первому из них возвратил право проповедания, а последним – священнослужения. Тотчас же после собора Никифор окружной грамотой (11 окт.) оповестил духовенство епархий низложенных митрополита и владык, что оно по-прежнему может *«совершати иерейская невозбранно»*, поминая за богослужением вместо них констант. патриарха.

Совершенная исключительность той цели, для которой был созван брестский собор, привлекла на него много мирских

людей. Во главе их стоял Киевский воевода кн. К. К. Острожский с сыном Александром, волынским воеводой. На брестский собор явились депутаты от шляхты разных воеводств и поветов, а также от литовского трибунала. Явились послы мещане важнейших городов, а также представители православных вилен. и львовского братств. Послы шляхты и мещан явились на собор с особыми инструкциями. Этих инструкций было несколько десятков, и в один день (8 окт.) невозможным оказалось все их выслушать. Светское коло брестского прав. собора придало с самого начала особую организацию, избравши для внешнего порядка своего особого маршалка. Королевские послы, хотя не признавали легальности прав. собора, все время сносились с ним, по преимуществу с кн. Острожским. 8 окт. королевские послы приняли особую депутацию от православного собора, от духовного и светского его кола, к которой обратились с длинной увещательной речью. В ответ на эту речь православные участники брест. собора заявили, что они не могут принять местную унию с Римом, заключенную без ведома всей восточной церкви и без предварительного устранения вероисповедных разностей между вост. и западными церквями. 9 окт., в тот день, когда духовное православное коло постановило определение о низложении принявших унию иерархов, светское коло составило особую протестацию, в которой заявило, что будут унии противиться всеми силами. Вместе с этим светское коло постановило отправить к королю особых послов (Малинского и Древинского) с просьбой о том, чтобы он отстранил отступников – владык от «хлеба им уже не принадлежащего» и бывшие дотол в их владении церковные бенефиции предоставил таким митрополиту и владыкам, «которые бы были собственно греческой религии». В случае, если бы просьба его к королю не получила удовлетворения, светское коло решило перенести весь спор об унии на решение будущего сейма... Посольство Малинского и Древинского к королю не дало никаких благоприятных для православных результатов. Окружной грамотой (15 окт. 1596 г.) Сигизмунд утвердил постановления брестского униатского собора относительно церковной унии

вообще и низложения львов. и перемышльского епископов в частности. Против духовных лиц, заявивших себя более видной деятельностью на брест. прав. соборе, приняты были особые карательные меры.

Литература. М. О. Коялович, Литов. церк. уния, т. I (Спб. 1869); Pelesz Geschichte der Union der Ruthenischen Kirche mit Rom (Wien, В. I., 1878); М. Макарий, Ист. Рус. церкви, т. IX; Likowski, Unia Brzeska (Poznan, 1896); П. Жукович, Сеймовая борьба прав, зап.-рус. дворянства с церковной унией до 1609 г. (Спб., 1901).

П. Жукович

Бретшнейдер

Бретшнейдер Карл – один из новейших немецких богословов, представитель так называемого рационального супранатурализма. Сын пастора (род. 1776–1848 г.), он получил богословское образование, но, охладев к богословию, занялся беллетристикой, хотя потом открыл лекции по философии и богословию в Виттенберге (1804), добился места пастора и умер в должности суперинтендента в Готе. Это был человек немалого литературного дарования, много писал по всем областям богословского знания, хотя ни в одной из них не проявил достаточной учености и глубины. Изданы им между прочим «Словарь к Н. Завету» (3-е изд. 1840 г.), «Догматика», «Религиозное вероучению по разуму и откровению для мыслящих читателей». Еще в 1820 году он издал *Probabilia*, в которых нападал на подлинность евангелия и посланий Иоанна и которые Винер цитовал иронически под названием *Improbabilia*. Как талантливый литератор, он много работал в журналах и в качестве сотрудника «Энциклоп. Словаря» Брокгауза (в первых нем. изданиях) немало содействовал распространению своих идей, которые в конце концов сводились к вульгарному рационализму, признающему откровение лишь настолько, насколько оно выдерживает критику пред судом разума, т. е. в сущности господствующего в данный момент мировоззрения. Свои идеи он с успехом распространял и среди богословски необразованной публики своими религиозными романами (как «Генрих и Антонио», «Барон фон-Сандау или смешанный брак», «Клементина или благочестивые и суеверные нашего времени»). Его «Автобиография» была издана после его смерти его сыном под загл.: «Из моей жизни» и представляет собою любопытную картину умственных сочинений Б.

Бриллиантов А. И.

Бриллиантов Александр Ив., магистр богословия, доцент С.-Петербургской духовной академии по кафедре Общей церковной истории. Сын священника села Цыпина, кирилл. у., новгор. губ., Б. по окончании курса в местных духовно-учебных заведениях, в 1887 году поступил в С.-Петерб. дух. академию, в которой окончил курс со степенью кандидата и, как один из лучших студентов, был оставлен при академии в качестве профессорского стипендиата по кафедре истории и разбора западных исповеданий. С 8-го марта 1893-го года состоял преподавателем истории и обличения русского раскола и сектантства и обличительного богословия в тульской дух. семинарии. За сочинение под заглавием: «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены», был удостоен степени магистра (1898 г.). По отзыву проф. В. С. Серебrenикова, магистерское сочинение отличается выдающимися научными достоинствами. Из них заслуживают внимания следующие: 1) Сочинение написано на основании внимательного ознакомления с первоисточниками. Автор тщательно изучил не только сочинения Эригены, но также те творения отцов и учителей церкви, под влиянием которых Эригена находился. 2) Автор обнаружил весьма широкий интерес к существующей литературе. Он пересмотрел массу относящихся сочинений и статей на языках: латинском, немецком, французском, английском, итальянском и русском. Он внимательно читает исследования от начала до конца, сверяет, сличает, подсчитывает и делает краткие обзоры и сводки. Широкое и добросовестное знакомство с литературой предмета отразилось на сочинении весьма благоприятно. Развивая известный взгляд на Эригену и подтверждая его соответствующими местами из сочинений Эригены, г. Бриллиантов не оставляет без внимания и других мест, на которых основываются другие взгляды. Он приводит эти места и старается осветить их со своей точки зрения. Вследствие такой постановки дела получилось у него изложение учения

Эригены полное, передающее все существенные мысли этого писателя. 3) Сочинение написано, несмотря на отвлеченность и трудность предмета, ясно и раздельно, языком вполне литературным, так что прочитать и усвоить его очень легко (Журн. Министер. Народн. Просвещ. 1898, № 10, стр. 471–2). Сочинение это нашло себе лестный отзыв и на страницах «Международного богословского Обозрения» (за 1900 г.). Б. принадлежит еще несколько журнальных статей, и кроме того большая брошюра: «К вопросу о философии Эригены» (ответ проф. В. С. Серебренникову).

Брисонне Гильом

Брисонне Гильом – один из видных деятелей реформационного движения во Франции (род. в Париже, 1470; ум. в Эмане 1534); сын кардинала Брисонне, архиепископа Нарбонского, он и сам сделался епископом Лодевским в 1504, Имоским в 1516. Он обладал хорошим классическим образованием, и дважды был посланником при папском дворе; но, мистик по природе, ученик Лефевра д'Этапла и друг Маргариты Ангулемской, он вскоре охладел к римско-католической церкви. Он сочувствовал реформам и окружил себя лицами, явно державшимися реформации, результатом чего было образование протестантской колонии в Мо. Но идеи Брисонне о преобразовании были еще далеки до разрыва с римско-католической церковью; и, когда началось серьезное противодействие реформации, он был вынужден допустить и даже употреблять весьма суровые меры против своего собственного дела.

Бронзов А. А.

Бронзов Александр Александрович – профессор С.-Петер. дух. академии по кафедре нравственного богословия, доктор богословия. Сын псаломщика Новгородской губ., Белоз. у., Б. родился в 1858 г. Первоначальное образование получил в Белоз. дух. училище, среднее – в Новгор. дух. семинарии, а высшее – С.-Петербургской духовной академии, курс которой окончил в 1883 году по богословскому отделению. В том же 1883 году Б. представил на соискание степени магистра богословия диссертацию: «Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности», Спб., 1884 г., за которую после публичной защиты был удостоен искомой степени. С октября того же года Б. назначен был преподавателем в Курскую дух. семинарию по Св. Писанию, а в 1886 г. перешел в С.-Петерб. дух. семинарию на кафедру греческого языка. 11-го октября 1894 г. Советом академии избран на кафедру нравственного богословия, которую и занимает доньше, с 22-го дек. 1897 года – в звании экстраординарного профессора. По отзыву протопресв. о. И. Л. Янышева, магистерское сочинение Бронзова, как подробный очерк литературы предмета сочинения, так и беспристрастное, в существенном полное, ясное, по подлинным первоначальным источникам и при том совершенно самостоятельно сделанное изложение нравоучения таких первоклассных моралистов, как Аристотель в языческом, а Фома Аквинат в западно-христианском мире, во всяком случае, могут составить ценное приобретение отечественной богословско-философской литературы и для не имеющего средств читать подлинные сочинения, или иностранные переводы этих мыслителей, сочинение г. Бронзова составит вполне надежный источник всестороннего ознакомления с их нравоучениями» (Проток. Спб. Ак. 84 г. стр. 269). Проф. Б. принадлежит к разряду тех ученых, которые не ограничиваются написанием формальных диссертаций с определе́нною практической целью, а делятся плодами своей учености и с обществом. Поэтому как еще до

избрания на профессорство, так и особенно после этого избрания он выступил деятельным писателем-публицистом, и не покладаям пера. Из отдельных изданий ему принадлежат, кроме магистерской диссертации, следующие: 1) Синтаксис греческого языка, с приложением очерка грамматики гомеровского диалекта (перевод и переработка трудов Курциуса и Гартеля, изд. в 1891 г.); 2) Краткая этимология геродотовского наречия (1888 г.); 3) Точное изложение православной веры, св. Иоанна Дамаскина (р. перевод с объяснительными примечаниями переводчика, 1894 г.); 4) Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения, св. Иоанна Дамаскина (пер. с греч. с объяснительными примечаниями переводчика, 1893 г.); 5) Письма св. Иоанна Златоуста к диакониссе Олимпиаде (перевод с греческого), Спб., 1892 г., и 6) большое исследование под заглавием: Преподобный Макарий Египетский, его жизнь, творения и нравственное мировоззрение. Том I: Жизнь и творения преп. Макария Египетского. Спб., 1899 г. (диссертация, за которую автор удостоен степени доктора богословия). Затем из многочисленных журнальных статей в «Христ. Чтении» можно отметить следующие: Отношения между человеком и животными (1895 г., 7–8); К характеристике нравственной стороны современного общества (по поводу нынешнего его увлечения драмою Льва Толстого: Власть тьмы) (1896 г., 5–6); Общая характеристика современного состояния венского университета и постановка в нем науки нравственного богословия (1896, 11–12); Нравственно-безразличное и дозволенное (1897, 1); О столкновении обязанностей (1897, 2); К вопросу о нравственной статистике и свободе человеческой воли (1897, 4); Христианское самолюбие, – Опыт надлежащей его характеристики (1897, 9–10); Сущность христианского учения об отношениях человека к ближним (1897, 11); Сущность христианского учения об отношениях человека к Богу (1898, 12); Сущность христианского понимания молитв и обетов (1899, 1); Христианская любовь, как единственно-истинный принцип человеческих взаимоотношений (1899, 3); При каких условиях мог бы наступить вечный мир между отдельными людьми и

целыми народами (1899, 12), и многие другие. Кроме постоянного сотрудничества в «Церк. Вестнике», где помещает преимущественно статьи критико-библиографического характера, проф. Б. деятельно участвует в издании «Полного собрания творений св. Иоанна Златоуста» в русском переводе (в качестве приложения к журналам «Христ. Чтение» и «Церк. Вестник»). Наконец, ему принадлежит много статей и в «Прав. Богословской Энциклопедии» по предметам нравственного богословия.

Бруно, «апостол пруссов»

Бруно, «апостол пруссов», называемый также Бонифацием (род. 970; ум. 1009); находился в родстве с саксонской династией, но предназначен был для церкви, и получил воспитание в Магдебурге; сопровождал Оттона III в Италию в 996, и там, под влиянием Адельберта Пражского, увлекся крайними идеями аскетизма, сделался монахом, и в 1004 отправился в качестве миссионера сначала в Польшу, затем в Венгрию и Россию, и наконец, трудился среди пруссов, от которых и потерпел мученичество.

Бруно Джордано

Бруно Джордано, род. в Ноле в Кампани, ок. 1550; ум. в Риме, 9 февраля 1600; вступил в доминиканский орден; но, под влиянием изучения естественной философии и произведений Николая Кузана и Раймунда Лулла, постепенно стал в столь враждебное отношение к римско-католич. церкви, что принужден был бежать из своего монастыря и оставить Италию. В 1580 г. он поселился в Женеве. Это был пантеист, – и многие из нравственных принципов, которые он усвоил и защищал, весьма сомнительного свойства. Но он резко обличал суеверия римско-католической церкви и бесполезность схоластической системы, и его лекции, читанные в Женеве, Париже, Оксфорде, Виттенберге, Праге и Франкфурте, а также его многочисленные сочинения, производили повсюду сильное впечатление. В 1592 он имел смелость возвратиться в Италию, и начал читать в Падуе, а впоследствии в Венеции, но там был схвачен инквизицией, и подвергнут суду в Риме. Все средства были употреблены для того, чтобы принудить его к отречению; но, когда он безусловно отказался от этого, то был осужден за ересь, и передан светским властям для наказания «с пролитием крови». Он был сожжен. Его итальянские сочинения были изданы в Лейпциге, 1830; латинские в Штутгардте, 1834. Имя Бруно доселе служит знаменем итальянских неверов, и совершенное ими открытие ему памятника в Риме (в 1889 г.) было превращено в шумную противопапскую демонстрацию, причинившую в свое время немало огорчений Ватикану.

Бруно, архиепископ

Бруно – видный кельнский архиепископ (род. 925 г. – 965); сын Генриха Птицелова и брат Оттона I, он с детства был предназначен к духовному сану, и получил образование в кафедр. школе Утрехта, в 958 г. назначен был на кафедру архиепископа Кельнского. Он принимал весьма живое участие в политических делах своего брата, всегда стараясь о восстановлении мира, а в истории церкви выступал представителем того направления, инициатором которого был Карл Великий. Он много заботился о церковном строительстве и благоустройстве и был в тоже время влиятельным проповедником. Он умер в Реймсе под погребальные песни своих друзей и был похоронен в Кельне.

Бруно святой

Бруно святой – епископ Сегнийский, за свою ревность в борьбе против Беренгария Турского был возведен Григорием VII в сан кардинала с предоставлением кафедры в Сегни (1077 г.). После многолетнего управления кафедрой он удалился в монастырь, но по просьбе папства вновь возвратился в Сегни, где и умер в 1123 г., а в 1185 г. был уже канонизован. После него осталось много разных назидательных и экзегетических трудов, в которых сильно преобладает иносказательный смысл.

Буддей И. Ф.

Буддей Иоанн Франц, известный немецкий ученый богослов (род. в Померании 1667, ум. в Иене 1729), учился в Грейфсвальде, и был профессором философии в Виттенберге в 1687, в Иене в 1689; профессором греческого и латинского языков в Кобурге в 1692 г.; профессором нравственной философии в Галле в 1693, и профессором богословия в Иене в 1705. Это был человек искреннего благочестия и огромной учености, своим примирительным положением среди различных философских и богословских школ оказывал благотворное влияние на современное общество. Не мог он только примириться с модной в его время Вольфовой философией и, видя в ней чистый атеизм, энергично боролся против нее, предсказывая, что последствием ее будет ниспровержение всякой религии и нравственности. Уязвленный этим Вольф третировал его, как «старого дурака», но это несколько не уронило его ученой репутации, и среди студентов он пользовался большою популярностью. От него осталось множество всякого рода сочинений, среди которых особенно известны: *Элементы практической философии*, 1697; *Institutiones Theologiae Moralis*, 1711, каковое сочинение, написанное под влиянием Шпенера, было причиной полного исчезновения казуистических элементов из протестантской разработки христианской нравственности. См. также его превосходное – «Историческое введение в общее богословие» (1727 на лат. язык.), «Церк. историю В. Завета» (1715, 1719), «Апостольскую церковь» и др. Б. пользовался немалой известностью и в нашей богосл. литературе XVIII и начала XIX века, и даже некоторые сочинения Филарета Московского носят признаки близкого знакомства нашего знаменитого святителя-богослова с лучшими сочинениями Буддея.

Буддизм

Буддизм. Учение. Основные положения его очень просты. Б. не признает ни творца, ни творения. Мир вечен, он всегда существовал и всегда будет существовать. Мировая жизнь представляет собою вечный круговорот. Пройдя четыре последовательных периода: образования, развития, старчества и разрушения, и закончив свое бытие превращением в хаос, мир через некоторое время опять начинает проходить те же периоды. Продолжительность каждого из этих периодов равна 84,000 годам. Она называется *кальпа*. В каждую кальпу является свой Будда (т. е. просветитель), открывающий тварям истину. В настоящее время мир находится в периоде старчества и, значит, Будда настоящего периода – Гаутама – есть третий будда в действительном мире. Душа бессмертна и совершенно отлична от того вещества, с которым живет в соединении. Вовлеченная в вихрь жизни, душа проходит серию последовательных существований, переселяясь из одного тела в другое, живя в условиях более или менее благоприятных, более или менее счастливых. Благополучие или неблагополучие жизни роковым образом определяется тем, что сделал живущий в своем предшествовавшем существовании: за добродетели он получает в удел счастливую жизнь, и его душа воплощается в существах высшего ранга, за преступления он получает в удел страдания и воплощается в каких-либо низших тварях. Этот закон возмездия называется *карма* (последовательность действия). Согласно этому закону преступная душа может воплотиться в теле демонов, животных, а в наказание за великие преступления может быть низведена в один из восьми существующих типов ада. Но ад не вечен. Претерпевши в нем должное наказание, душа опять начнет ряд переселений и опять может подниматься по восходящим ступеням: воплощаться в животных, человеке, гение, бодисатве и, наконец, после последнего воплощения под человеческой формой, может войти в нирвану – вечный покой, конец всех переселений. Ступени, по которым может совершаться процесс

метампсихозиса, называются у буддистов десятью мирами: 1) мир Будды или нирвана, 2) мир бодисатв или тусита, 3) мир богов или брамы, 4) мир высших гениев и нага, 5) человеческий мир, 6) мир низших гениев – азуров, 7) мир демонов якса, 8) мир алчных якса, 9) мир животных, 10) миры ада. Под этими мирами понимаются не области пространства, а состояния души. Блаженный конец, о котором вздыхают и к которому стремятся все души, называется нирваной. Достигнуть нирваны значит освободиться от страдания и скорбных условий бытия. Тот, кто достиг нирваны, не может возрождаться более, он освобожден от зла навсегда. Такое определение нирваны естественно подсказывает отождествление ее с небытием; однако буддисты говорят о блаженной нирване, о сохранении личности и спасении в нирване. Некоторые учат, что блаженство нирваны можно вкушать уже в настоящей жизни. Запутываясь в определении нирваны, буддизм очень определенно учит о том, как ее достигнуть.

Сущность этого учения носит имя «ариани катиани» – четыре превосходнейших истины. 1) Существование есть зло, потому что всякое существование есть беспокойное желание, потребность наслаждений и, при наслаждениях, томление по новым наслаждениям. Бытие есть вечная смена явлений, в котором каждая форма возникает лишь за тем, чтобы снова распасться, как водяной пузырь. Юность есть ничто, потому что она превращается в старость, красота есть ничто, потому что она исчезнет, как метеор; здоровье сменится болезнью, жизнь – смертью; но – и в этом заключается величайшее зло – и смерть есть ничто, так как она ведет к возрождению, к обновленному бытию, к новому кругу скорбей и страданий. 2) Какая причина существования и различных родов существования? Причина увековечения скорби есть та же самая, как и причина скорби вообще, так как все отдельные страдания суть не что иное, как задержанные жизненные стремления. Но жизненные стремления в их бесчисленном разнообразии в своей сущности представляют различные формы проявления одного и того же стремления к существованию, стремления к бытию и его сохранению. Таким образом, стремление к бытию есть основная

сила, побуждающая к постоянному обновлению бытия и, вместе, к постоянному обновлению скорби. Стремление к жизни обуславливает возрождения, а закон возмездия (карма) определяет их характер. Пока человек не знает истины, имеет страсти, дурные наклонности, пока он привязан к вещественным предметам, он будет возвращаться и не выйдет из сансары (круговорота бытия). 3) Вторая истина говорит о том, что производит бытие, третья – о том, что его может уничтожить. Причина бытия – желание, угашение желаний есть уничтожение бытия. Пока мы в своей воле и желаниях будем стремиться иметь мысли и чувствования, дотоле мы не будем владеть истинным покоем. Только в совершенном ничто, где нет ни мышления, ни немышления, мы совершенно освободимся от скорби бытия. 4) Какая дорога ведет к этой цели? – Уничтожение всякого зла, исполнение всякого добра, кроткая настроенность собственных мыслей. Пять главных заповедей дается относительно зла: 1) не убивай (даже и животных), 2) не воруй, 3) не прелюбодействуй, 4) не лги, 5) не употребляй опьяняющих напитков. Относительно добра повелевается: будь снисходителен ко всякой твари. «Мой закон, говорил Будда, есть закон милости для всех. Как вода оmyвает все и очищает доброе и злое, и как неба довольно для всех, так и мое учение не знает различия между мужчиною и женщиною, знатным и незнатным, судрой и браманом». Не только к людям, но и к животным и насекомым должно питать жалость и избавлять их от страданий. Существуют буддийские богадельни для ухаживания за гадами. По отношению к себе должно побеждать все свои влечения и привязанности. «Кто победит самого себя, тот есть лучший победитель, его победы не может отнять у него никакой бог и никакой демон. Никакой огонь не сильнее желания, никакой плен не сильнее ненависти, никакая сеть не крепче страсти... Вырывайте самый корень желаний... Да подавляет человек в себе гнев, да подавляет высокомерие, разрушает всякие преграды... Гнев не утишится гневом, но смирением». В других правилах говорится: «любовь приносит скорбь, и потеря возлюбленных тягостна; поэтому такая скорбь должна остаться далеко от тех, которые вступили на путь

спасения». Эти принципы морали не отрицают мира (хорошо помогать живущим в мире), но они подсказывают, что лучше оставить мир для подвигов самоусовершенствования и созерцания.

Допуская существование буддистов-мирян, система однако отдает предпочтение буддистам-монахам. Буддийские миряне носят имена хозяев, подавателей милостыни и слушателей (учения, упасака). Буддисты, порвавшие для самоусовершенствования с семейной и мирской жизнью, называются срамана – святые, бикшу – нищие, монахи, достигшие сравнительно высшей степени усовершенствования – аргаты – достопочтенные. Достигшие высочайшей степени святости называются бодисатвы. Это – кандидаты в будды; им нужно еще одно только рождение и они достигнут нирваны. Тогда два пути открываются пред верным. Если он, побуждаемый жалостью и любовью к ближним, желает не только спасти самого себя, но и помогать своим ближним в деле спасения, он становится буддой совершенным. Но, если он довольствуется личным спасением и не думает о спасении других, он становится пратиека-Будда. Он достигает нирваны, но у него нет власти совершенных будд, он не есть «благословение для мира». Будды, это – люди, ставшие богами. Они бессмертны, погружены в экстаз нирваны и свободные от всех человеческих скорбей и слабостей добрыми решениями и силой своей воли помогают людям, которым они внушают нужное, в деле освобождения от связей с самсарой. Они имеют власть над природой, могут изменять и исправлять законы, но они, как и никто, не могут ничего творить. В буддийских сектах школы махаяна над этими человеческими буддами – мануши-будда – помещают еще пять диани-будд – будды созерцания. Они существуют сами собою раньше образования мира, они руководят человеческими буддами. Особенно замечателен из этих диани-будд – будда Амитаба. Он имеет весьма важное значение в верованиях Тибета, Китая и Японии, где представляется божеством погребальным, направляющим умерших в низший рай – Сукавати. В некоторых сектах во главе иерархии этих не созданных будд ставится Ади-будда. Диани-будды имеют пять духовных сыновей диани-бодисатва, которых они создали из своего собственного существа, чтобы иметь в

них своих помощников в трудном деле вести существа ко спасению. Наибольшей известностью из диани-бодисатв пользуется Авалокитесвара. Он родился от взгляда Амитабы. Все боги браманизма принимаются Б., но они поставляются ниже будд и бодисатв. Они признаются святыми существами с очень ограниченной властью и силой.

Должно различать буддизм северный и буддизм южный. Южный буддизм называется школой *Хинаияна* – малой повозкой. Это название намекает на его сравнительную простоту и ограниченность требований. Несомненно, он ближе к первоначальному буддизму, его пантеон беден, его догматы просты, культ развит несравненно меньше. Он распространен на Цейлоне, в Камбодже, Бирмании и Сиаме. Северный буддизм называется школой *Махаяна* – большая повозка. Он возник, должно быть, в Северной Индии (в настоящее время в Ост-Индии нет буддистов) и оттуда распространился по всей восточной Азии. Он имеет сложную догму, сложный культ, богатую иерархию. Его монахи и жрецы дают обеты целомудрия, бедности, повиновения высшим. Им запрещается есть мясо, пить вино и возбуждающие напитки. Они должны соблюдать частые и крайне суровые посты. Они живут в вихара, что можно приблизительно перевести: в монастырях. Они поют священные песни, читают священные книги, совершают религиозные обряды над новорожденными, при браках и при похоронах. Обучают новичков, переписывают священные книги, делают предметы для религиозного употребления (статуэтки и т. п.), нередко они – астрологи, алхимики, предсказатели.

История Буддизма. Б. вышел из браманизма. Он не отверг вероучения браманов, их священных книг и богов, но богам он назначил очень скромную роль, уничтожил смысл кастовых привилегий браманов и отверг смысл их жестоких и казуистических требований относительно средств очищения и освящения. Основатель буддизма Сиддхартха-Гаутама (последнее имя по тетке) родился приблизительно в конце VII в. пред Р. Х. в Капиталавасту (близ нынешнего Бенареса), небольшом городке племени Сакиев. Его отец – Суддогана был царем племени, а его мать – Майя-деви (Майя – призрак,

название чувственного мира, деви-богиня, Майя-деви – божественная иллюзия) славилась красотой и добродетелью. Легенда окружает чудесным ореолом детство и юность Сиддхартхи. Отец, смущаемый предсказаниями, что его сын покинет мир и станет благословением для мира, старался привязать сына к миру, доставляя ему всевозможные наслаждения и тщательно скрывая существующее в мире горе. Но Сиддхартха узнал об этом горе, возмутился своим собственным счастьем и, покинув дворец, отца, жену, только что родившегося сына, отправился искать средств для того, чтобы победить зло мира. Он был у многих учителей, много странствовал, и наконец, после долгих исканий в одну ночь, проведенную под священным деревом (*figus religiosa*), открылась пред ним истина (что должно уничтожить желание). Демон Мара искушал его в эту ночь и влек к желаниям, к жизни. Но Сиддхартха победил и стал буддой (просветленным; его часто называют Сакиамуни, что значит: отшельник, монах из рода Сакиа). Тогда он выступил с проповедью о спасении. У него скоро явились многочисленные ученики (любимый – Ананда). В дождливое время нельзя проповедовать в Индии; проповедники буддизма переживали это время в пещерах, в особых зданиях, из которых потом и возникли *вихара*. Свою жену Будда тоже обратил проповедью, и она основала первую женскую монашескую общину. После смерти Будды его останки стали предметом религиозного почитания (может быть, это произошло и значительно позднее). Будда ничего не писал, и вскоре после его смерти возникли споры относительно его учения. С целью выяснения истины созывались соборы. Важнейший из них был за 250 л. до Р. Х. в Пашалипутре (теперь Патна) при царе Асоке. До этого времени буддизм был преследуем, с этого времени стал государственной религией. Буддийская система была заключена в трипитака (три корзины): сутру – учение, винайя – дисциплину, абхидхарму – метафизику. Асока – ревностный буддист, послал миссионеров с проповедью Б. за пределы Индии. На Цейлоне Б. был проповедан сыном Асоки – Магиндой. Но впоследствии браманизм снова собрал свои силы, Б. был вытеснен из Индии. В настоящее время Б.

является единственной религией в Камбодже, Сиаме и Бирмании. В Аинаме и Тонкине кроме Б. распространена еще народная китайская религия – таоизм. Сравнительно в чистом виде Б. сохраняется на Цейлоне. Много буддистов в Китае и в Японии. В Тибете Б. царствует безраздельно, но здесь он принял особенную форму и носит имя ламаизма (лама – небесная мать; отчасти и в Китае Б. существует в форме ламаизма; в России ламаизм исповедуется бурятами, некоторыми тунгузами и калмыками). Реформа Б. в духе ламаизма была произведена в XIV в. нашей эры жрецом Тзонг-Каппа. Ламаизм имеет во главе своей очень обширной иерархии главу – Далай-ламу (резиденция в Лассе), который обладает очень широкими полномочиями и почитается, как живой Будда (воплощение Сакиа-муни). В ламаизме широко развиты обрядность, волшебство, магия. Тибетские священные книги представляют два больших сборника: канджур (108 произведений) и танджур (200). Всех буддистов на земном шаре насчитывают в настоящее время почти до 500 миллионов; но должно иметь в виду, что многое, что теперь носит имя Б., не имеет почти ничего общего не только с буддизмом первоначальным, но и с буддизмом времени Асоки, и что затем по этому расчету все китайцы и японцы причисляются к буддистам, а это заведомо неверно.

Оценка Б. Без сомнения, буддийская мораль должна быть признана очень высокой и она могла быть создана и усвоена только людьми, обладающими громадными нравственными силами. Нравственные афоризмы Б. диктовала могучая воля, рвавшаяся из оков подчиняющей ее себе природы и предпочитающая скорее уничтожиться, чем страдать под ее ярмом. Некультурные народы, конечно, никогда не могли вполне понять этой морали отчаяния, но они понимали проповедь сострадания и милосердия, и Б. много содействовал смягчению нравов у тех народов, которые его приняли. Но значение буддизма бесконечно преувеличивают, когда его равняют с христианством или даже ставят выше последнего. И о Б. утверждают грубую историческую ложь, когда хотят видеть в нем один из источников (порою даже как будто единственный)

христианского учения. Рассуждающие так (исторических оснований ими никаких приведено быть не может; можно только доказать, что северный Б. в своем культе и организации сделал много заимствований у латинства) не хотят видеть, что Б. и христианство бесконечно различаются между собою по исходному началу: христианство признает бытие благом (зло есть случайное явление), Б. – признает бытие злом. На свою зависимость от сансары буддизм смотрит, как на величайшее зло и свои нравственные силы он употребляет на то, чтобы вырваться из этой презренной темницы мира. Но куда хочет бежать он? Какого простора, какой свободы он ищет? Оказывается, он ищет не свободы, а только смерти: из круговорота сансары есть только один выход – в небытие нирваны. Б. проповедует аскетизм, отречение. Его проповедует и христианство, требующее от человека отречения от своего эгоистического «я», от своей чувственной природы (должно распять плоть со страстями и похотями), требующее самопожертвования. Но существенное различие здесь заключается в том, что в христианстве отрицание есть не последний, а только посредствующий момент; отрицание жизни здесь не цель, а только средство для приобретения совершеннейшей жизни. Христос сказал: «блаженны нищие духом, ибо их есть царство небесное» (Мф.5:3). Буддизм говорит: блаженны нищие духом, потому что их ожидает небытие. Христианин и буддист хотят освободиться от зависимости от чувственной природы («желание имам разрешиться»...). Но буддист, подобно Сампсону, губя своих врагов, погибает сам; напротив, христианин, побеждая природу, не погибает, но приобретает блаженную жизнь в общении с своим первообразом. – Б. не знает личного нравственного Бога, и поэтому буддист не может дать положительного содержания своей нравственной свободе, и вся его свобода заключается только в отрицании бесцельной естественной жизни. Но там, где нет положительной цели, необходимо парализован нерв у всякой целесообразной деятельности. Пассивные добродетели (терпение, уступчивость) там преобладают над активными. Там есть любовь сострадающая, но там, в сущности, нет места

любви деятельной, освобождающей и творческой. Но и эта любовь, сочувствующая горю и не умеющая давать радостей, на высших ступенях нравственного усовершенствования отступает в Б. на задний план перед полным квиетизмом самосозерцания или самоуничтожения. В своей сущности Б. есть нигилизм. В своем чистом неприкрашенном виде он нигде не мог долго держаться. Его везде смягчили и изменили: нирване придали признаки рая, установили культ, создали теорию помощи высших существ людям. Необходимость этой помощи непосредственно сознают и чувствуют народы. Но вместо того, чтобы довольствоваться воображаемою помощью фиктивных существ, буддистам лучше бы было искать – не подается ли где-либо она действительно свыше?

См. Хрисанфа, Религии древнего мира, т. I; Васильева, Буддизм, т. 1 и 3; Нила, архиеп., Буддизм; А. Ф. Гусева, Нравственный идеал буддизма в отношении к христианству; Келлога (перев. под редак. Орнатского), Буддизм и христианство; Позднеева, Очерки быта буддийских монастырей.

С. Глаголев

Будилович А. С.

Будилович Антон Сем., ректор Юрьев. университета, заслуж. орд. профессор, почетный член Спб. дух. академии и член мн. др. уч. обществ, выдающийся ученый (славист) и достойно стяжавший славу замечательного администратора-педагога. Родился в священн. семье 24 мая 1846 г. в с. Комотове Гродненской губ.; воспитывался в Литовской дух. семинарии и Спб. университете по историко-филологич. факультету (1868 – 1867 гг.), где обнаружил большие способности и любовь к науке, и еще будучи студентом, уже печатал серьезные статьи (напр., по поводу съезда в 1867 г. славян); окончил курс кандидатом с награждением золотой медалью за сочинение на предложенную факультетом тему: «О литературной деятельности М. В. Ломоносова» Спб. 1869 и 1871. Монография эта, встретившая почетный прием на страницах период. издания Импер. Академии наук и сразу обратившая внимание на даровитого молодого ученого, сохранила свое важное значение и до настоящего времени. 1868-й год А. С. провел в заграничном путешествии по Франции и Германии. Затем он был оставлен при родном университете для приготовления к професс. званию по слав. филологии (1868–70). Это был старший, по времени, пионер в длинной и славной плеяде русских славистов из школы И. И. Срезневского и Вл. И. Ламанского, воспитавшихся в Спб. университете и занявших впоследствии кафедры славяноведения в др. русск. университетах. В то же время, А. С. занял, по конкурсу, кафедру преподавателя славянских наречий сначала в Спб. дух. академии (1869–72), а несколько позже и в Спб. Историко-филологическом институте (1871–72) и принимал деятельное участие в современной литературе в области славистики. Тогда же А. С. написал и защитил магистерскую диссертацию, под заглавием: «Исследование языка древне-славянского перевода XIII слов Григория Богослова, по рукописи Имп. Публичн. Библиотеки XI века» (Спб. 1871). Затем, в 1872–75 гг. А. С. совершил ученую командировку и побывал в Австро-Венгрии,

Германии и Турции в видах изучения славян. наречий, а также этнографии и литературы обитающих в тех странах славян. племен. С 1 авг. 1875 г. вновь началась проф. деятельность А. С. Сначала он был орд. профессором по кафедре русской и славянской филологии в Нежинском историко-филологическом институте кн. Безбородко (1875–81), а позже – в Варшавском ун-те по кафедре русского и церковно-славянского языков, (1881–92), где А. С. состоял деканом и нередко и. д. ректора, и где мог близко ознакомиться с вопросами университетской администрации, причем, он живо относился и к явлениям местной русской жизни на этой окраине. С 1892 по 1901 гг. А. С. занимал кафедру сравнительной грамматики на славян. наречии и русск. словесности в Юрьевском университете. В 1879 г. А. С. был удостоен ученой ст. доктора славян. филологии после защиты диссертации: «Первобытные славяне в их языке, быте и понятиях по данным лексикальным: исследование в области лингвистической палеонтологии славян» (Киев, 1878). В 1882 г. А. С. избран членом-корреспондентом Имп. Академии наук. 30-летняя ученая деятельность А. С. украшена многочисленными и разнообразными учеными трудами, снискавшими ему почетное имя в широкой области науки славяноведения. Общее число их доходит до 100⁵². Одно из капитальнейших сочинений (на конкурс) А. С.: «Общеславянский язык в ряду других общих языков древней и новой Европы» (I и II. В. 1892) увенчано Кирилло-Мефодиевской премией Славянского Общества. Из трудов А. С. назовем те, которые имеют отношение к разным отраслям богословского знания: «Не был ли правосл. человеком Иероним Пражский († 30 мая 1416 г.)»; «Важнейшие моменты югославянской литературы (по поводу соч. Е. Голубинского: «История церквей болгарской. и др.»), Спб. 1872; «Ян Непомук», В. 1879; «Очерки из церковной истории западных славян» (критические замечания на латинскую легенду о пражском еп. Войтехе, – St. Аба1Ьепиз), В. 1880; «Варшавский листок из к. – славян. евангелия русского письма XI – XII в.», В. 1882; «О соч. Н. З. Садкевича: «Мелетий Смотрицкий, как филолог», Спб. 1884; «Об издании В. Ягича: «Мариинское Четвероевангелие»,

Спб. 1884; «Заметка о праздновании тысячелетия со дня кончины св. Мефодия», В. 1884; «Несколько мыслей о греко-славянском характере деятельности свв. Кирилла и Мефодия», В. 1885; «Речь о славян. первоучителях Кирилле и Мефодие», В. 1885; «К предстоящему тысячелетию со дня смерти патриарха Фотия», В. 1890; «Об издании И. В. Помяловского: Житие св. Саввы освященного в древнем русск. переводе», В. 1890; «О соч. П. В. Владимирова: I. Житие св. Алексея, человека Б.» и II. «Доктор Фр. Скорина», В. 1890; «Историческая заметка о русском Юрьеве старого времени в связи с житием св. Исидора и 72 юрьевских мучеников», 72 стр. Юрьев 1901. В 1892 г. А. С. издавал богатый содержанием журнал (в значительной степени был замещаем им своими собственными статьями) «Славянское Обозрение». В последнее десятилетие учено-литературные труды А. С. обращены главнейшее на разработку и выяснение разнородных вопросов борьбы и взаимодействия славянского и германского элементов на берегах Балтики.

С 1892 г., когда волею в Бозе почивающего импер. Александра III уже было предreshено и настоятельно требовалось разнеменение госуд. учреждений Прибалт. края, А. С., после назначения его сюда ректором, богатые дарования своего ума, плоды обширного образования, всю силу присущей ему громадной энергии посвятил на труды в чрезвычайно сложном деле преобразования Юрьевского (Дерптского, совершенно немецкого ун., бывшего оплотом и родником германизма в России) в *русский* университет. Твердость и прямота характера А. С., ясное сознание им раз намеченных задач и целей, неизменно стойкое, без колебаний и сделок с совестью, их достижение, глубокая преданность чистым интересам университетской науки, в соединении с сильным организаторским талантом, помогли А. С., несмотря на нескончаемую борьбу с древним и искусным противником начал русско-славянской культуры, совершить, при неизменной твердой поддержке покойного ныне попечителя рижского учебн. округа Н. А. Лавровского (их связывали благородные узы 30 л. дружбы), великий госуд. подвиг, в духе Кирилло-Мефодиевских

заветов, – подвиг, достойный истинного патриотизма этого окраинного ратоборца. В сравнительно короткое время и при крайне скудных материальных средствах Юрьевского ун-та (устав и штаты 1865 г.), исподволь были преобразованы почти все стороны его жизни. К 70–80 годам совершенно упавший университет воспрянул к новой лучшей жизни и приблизился, но своей организации, к университетам России. Русский язык введен в преподавание (кроме богословского факультета) и делопроизводство и на русском языке стали выходить только теперь основанные «Ученые Записки». Не без больших усилий профессорский состав освежен приливом (до 4/5) русских научных сил. Вновь открыто 10 кафедр с соответствующими институтами, и обновлены и улучшены многие из запущенных универс. институтов. Исходатайствовано разрешение приема в ун-т воспитанников дух. семинарий, вследствие чего учащаяся молодежь (вм. прежних 100 ч., ныне обучается 1,700 ч.) стала стекаться со всех концов России, и совершенно изменилась картина только еще вчера бывшей немецкой школы. Увеличены штатные стипендиальные суммы, и благодаря теплой попечительности гуманного ректора о бедствующих материально студентах – а таковые составляют большинство – изыскивались всевозможные источники вспомоществования более нуждающимся из них. Таковую цель преследует и недавно открытое особое общество. Вновь открыты два учен. общества: учено-литерат. общество и общ. естествоиспытателей (преобразованное из немецкого). Благо обновленного университета с постепенным возвышением научных задач и интересов и благо учащихся в нем, а также точное исполнение законоположений и правительственных распоряжений только теперь стали предметом неустанных забот для первого русского представителя Юрьевского университета.

Реформа ун-та увенчалась святым и давно настоятельно необходимым делом – устройством (впервые за 100 л.) правосл. храма в главном здании университета с водружением на нем ярко сияющего правосл. креста.

Самоотверженная и плодотворная деятельность А. С. в деле реорганизации Юрьевского ун-та останется, как великий

русский подвиг, надолго памятною на Прибалтийской окраине
наряду с именами 10. Ф. Самарина, Н. А. Манасеина, кн.
Шаховского и Н. А. Лавровского.

З.

Будрин

Будрин Евлампий Андр., заслуж. ордин. проф. Казанской дух. академии по кафедре догматического богословия. доктор богословия, уроженец Пермской губ., окончил курс в каз. академии в 1866 году и 17 января 1867 г. утвержден в степени магистра богословия. Сначала состоял преподавателем пермской семинарии, а в 1870 г. определен был Св. Синодом в Казанскую академию бакалавром на кафедру догматического богословия, в 1871 г. возведен в звание экстраординарного профессора. – В 1886 году проф. Б. представил в Совет академии сочинение на степень доктора богословия, под заглавием: «Антитринитарии XVI века. Вып. I. Михаил Сервет и Его время, Вып. II. Фауст Социн» (Казань, 1878 и 1886 гг.), каковой и был удостоен 25 февр. 1887 г. В 1888 г. возведен в звание ординарного профессора, а с 1895 г. получил звание заслуженного ординарного профессора. По отзыву проф. Н. Беляева, докторская диссертация проф. Б. представляет весьма почтенное исследование, обладающее бесспорными достоинствами. Следя за развитием антитринитаризма избранной эпохи, проф. Будрин не пропускает ни одного момента, не забывает ни одного деятеля, сколько-нибудь важного в истории рассматриваемого им религиозного явления. Основательное изучение предмета выразилось еще в последовательности и ясности, с какими излагаются в сочинении Будрина иногда запутанные и туманные теории антитринитарииев. Нельзя не одобрить и того, что автор старался придать своему исследованию документальный характер и снабдил его обширными выписками из первоисточников и пособий, которые дают возможность читателю проверить выводы и умозаключения г. Будрина. Кроме того эти выписки ценны и потому, что они заимствованы из книг, не всякому доступных. Воззрения отдельных представителей антитринитаризма излагаются автором всегда с биографическими сведениями о них и историческими обстоятельствами эпохи. Все это дает ему твердую точку опоры

для оценки и характеристики антитринитарных движений. Особенно же хорошо то, что автор следит в развитии антитринитаризма постепенность и преемство идей и точно определяет значение каждого из представителей его. В виду таких достоинств сочинение г. Будрина следует признать *ценным вкладом в научно-богословскую литературу* (Проток. акад. 1887 г. стр. 48–49).

В журнале «Православный Собеседник» им напечатано много статей, большая часть которых, впрочем, вошли в состав его докторской диссертации. Из статей, не вошедших в нее, отметим следующие: Учение о Боге, как Творце мира (1871, II, 13, 146, 255); Иустин епископ Пермский и Екатеринбургский 1802–1823 – (1887, I, 279); Воззрения социниан на религию и откровение (1887 г. III, 135); Воззрения социниан на Священное Писание (1887, III, 382); Отношение разума к откровению по доктрине социниан (1888, I, 51); Теология социниан (1888, II, 69, 260; 1889, I, 35, 135, 271 и 421; 1890, I, 239, 419; II, 295, 1891, I, 27; 1892, I, 257). В протоколах академии напечатаны рецензии проф. Б. на следующие сочинения: *Остроумова* «Критический разбор мусульманского учения о пророках» (1870 г. стр. 59–60); *В. Курганова* «Характер христианского подвижничества в церкви восточной и западной и различный характер монастырей в церкви восточной и западной» (1872, стр. 74–75); *Кумова* «Учение Свящ. Писания и церкви о происхождении от Адама и Евы всего человеческого рода с критическим разбором существовавших и существующих возражений против догмата (1889 г. стр. 32–34); *А. Городкова* «Догматическое богословие по сочинениям Филарета, митр. Московского» (1888 г. стр. 22–24). На всех учено-литературных произведениях Б. лежит печать серьезного и добросовестного изучения предмета, преимущественно по первоисточникам.

Буковина

Буковина – правосл.-русская область в Австрии. – Рассказывают, что в 1496 г., после кровопролитнейшего сражения между молдавскими и польскими войсками, происходившего на пространстве от р. Прута до Днестра, молдавский господарь Стефан Великий, одержавший блестящую победу над поляками, захватив в плен 20,000 человек, распорядился запрячь этих пленных в плуги и вспахать ими все поле битвы, простиравшееся на 2 мили. Затем, по приказанию того же князя, поле это было засеяно семенами буковых деревьев, от которых впоследствии и разрослись знаменитые буковинские леса. От этих то буковых лесов и получила свое название Буковина, или Зеленая Русь (в отличие от соседней Червонной или Красной Руси). Ограниченная с с. и с.-з. Галицией, с с.-в. Бессарабской губернией, с в. и ю.-в. Молдавией а с з. Трансильванией, Б. занимает 190 кв. миль или 10,451 кв. в. холмистой плодородной земли, куда издавна устремлялись разные народы. Но коренным туземным населением Буковины был искони народ русский, который и дал русские названия как самому краю, так и рекам, урочищам, селам, и городам и который на пространстве всего бассейна р. Прута, т. е. в Буковине и Молдавии основал целое довольно значительное пространство свое государство, известное под названием Бырладского княжества со старинными русскими городами – Малый Галич (ныне Галац), Текуч, Бырлад, Радовец и многими другими. В 1352 г. эта область была занята румынами, которые с того времени не переставали заявлять своих прав на господство в ней. Отсюда начало того злободневного вопроса, который в современной нам Буковине получил острую форму и обусловил жестокую борьбу двух национальностей, пагубную для целостности православия в Буковине.

Кроме русских и румын, главных в количественном отношении и исторических обитателей Б., в ней живут еще немцы, евреи, армяне, поляки и венгры. В настоящее время

всего жителей в Буковине насчитывается около 750,000 человек. По национальностям эти 750,000 человек распределяются так: русских 42% или 315 т., румын 33% или 247 т., немцев 8% или 60 т., поляков 3% или 22,5000 ч., евреев 12% или 90 т.; остальные армяне, венгры и другие. Составляя меньшинство, немцы и поляки тем не менее играют в Б. очень выдающуюся роль, так как они занимают высшие государственные должности в крае; за ними, по значению, следуют румыны, которые также, не смотря на сравнительное меньшинство, повсюду оттесняют исконных жителей ее – русских, всецело отданных на растерзание хищных евреев.

Особенный наплыв пришлого эксплуататорского элемента совершился в Б. после присоединения ее от Молдавии к Австрии. Это произошло при императоре австр. Иосифе II в 1775 г. когда вследствие неоднократных побед России над турками, последние были ослаблены, да и сама Россия утомлена войнами. «Счастливая Австрия» – этот плотоядный паразит на европейской коже, на сей раз даже и не путем брачного союза, а просто без всяких оснований захватила Б. и владеет ею, высасывая из нее все соки.

Лучшие дни Б. видела в период 4 векового молдавского господства в ней. Православие процветало под властью румын; благочестивые румыны соперничали с благочестивыми же и преданными православной вере и церкви русскими; множество монастырей и церквей украшали страну, как результат этого высокого, доказанного историей русско-румынского благочестия, и 267 имений разных величин это благочестие отдало в обеспечение и для целей процветания и господства в стране многочисленных монастырей. Особенно громадным религиозно-нравственным влиянием на князей, на народ и вообще на страну имел известный в Б. монастырь «Путна», основанный при речке того же имени, в очень живописном ущелье карпатских гор героем молдавской истории, славным господарем Стефаном Великим, скорее, русским, чем румыном, почитаемым народом за святого⁵³. Во владении этого монастыря было 59 больших имений, простиравшихся от Путны через всю Буковину на северо-восток. И влияние этого

монастыря на страну было так велико, что вся страна была раньше известна под именем «Земли Путнской». Национального вопроса в описываемое время не существовало, ибо два дружеских православных народа, говоря в обыденной жизни каждый на своем языке, объединялись тем, что Богу молились на славянском языке, и государственным языком был также славянский язык.

В церковном отношении до 1340 г. (время завоевания Галиции поляками) Б. была подчинена галицкому митрополиту, ибо и буковинские князья находились в ленной зависимости от князей галицких. После 1340 года Б. была подчинена в иерархическом отношении Охридскому⁵⁴ архиепископу, который в своих руках соединил управление всею церковью болгарскою и молдавскою. В 1399 г. молд. князем Югою для Молдавии была основана самостоятельная митрополия с резиденцией в г. Сочаве (на юге Буковины). Учреждение же самой буковинской епископии относится к 1-й половине XV века, именно основателем буковинской епископии считается молдавский господарь Александр Добрый, который почти одновременно с открытием для Молдавии самостоятельной, независимой от Болгарской церкви, митрополичьей кафедры в г. Сочаве положил в 1402-м году начало и буковинской епископии. Местом пребывания епископа назначено было селение Радовец, вследствие чего епископы Буковинские и стали носить титул епископов Радовецких, каковой титул сохранили они и по перенесении в 1784 г. кафедры епископской из Радовца в г. Черновцы, возведенный в тоже время на степень главного города Буковины. 1630 г. кафедра митрополита Молдавского была из г. Сочавы перенесена в г. Яссы, но зависимость от него епископов радовецких не прерывалась до тех пор, пока Буковина не подпала под владычество Австрии.

История Радовецкой епископии до сих пор еще не разработана, а потому и перечня всех епископов со времени ее учреждения до присоединения Буковины к Австрии не имеется. Из радовецких епископов известны наиболее следующие, которых приводим ради справок. 1) Георгий Могила, брат господаря молдавского Иеремии Могилы и дядя Петра Могилы,

митрополита Киевского. Он основал и до сих пор существующей монастырь Сочавицу, впоследствии был дважды митрополитом Молдавским (1581–1582 и 1584–1590 г.); 2) Филофей, от имени его имеется дарственная запись в пользу монастыря Путна от 11 янв. 1613 г.; 3) Анастасий Крымка или Крымкович, он обновил и ныне существующей монастырь Драгомирну, что недалеко от ст. Ицкани, впоследствии дважды был митрополитом Молдавским (1609–1617 и 1620–1636); 4) Анастасий – замечательный тем, что он принимал участие в заседаниях Ясского собора 1642 года, имевшего суждение о книге, приписываемой Константинопольскому патриарху Кириллу Лукарису и заключающей в себе кальвинистические учения; 5) Каллистрат, от его имени сохранились 2 дарственные записи в пользу монастыря Путна от 1724 и 1762 г. В эпоху присоединения Буковины к Австрии епископом радовецким был Досифей Херескул, родом румын (ум. 1789 г.); после него следовали Даниил Влахович из австрийских сербов (1789–1822 г.), Исаия Балашескул из румын (1823–1834 г.).

История после присоединения к Австрии. После пятилетней оккупации Буковины русскими (1768–1774) она была присоединена к Австрии, что повело за собою весьма важные перемены как в отношении гражданского, так и церковного управления. В церковном отношении Б. была отделена от Молдавии и каноническая связь, соединявшая в продолжение нескольких столетий православное население ее с митрополией молдавской, была порвана окончательно: буковинский епископ становится отныне самостоятельным духовным правителем вновь присоединенного края, не подчиняясь никакой высшей церковной власти. Только в 1783 году буковинская епархия была поставлена в слабую зависимость от карловецкого митрополита а затем с отделением от Карловецкой митрополии епархий Задорской и Которской (в Далмации) последние присоединены к Буковинской епархии, и вместе с нею образовали особую самостоятельную автокефальную Буковинско-Далматинскую митрополию с митрополитом Буковинским (резиденция в г. Черновцах) во главе. Это случилось в 1873 году в царствование австр. импер. Франца

Иосифа I. Означенный год и считается годом учреждения автокефальной православной Буковинско–Далматинской митрополии. При ней, как автокефальной, имеется синод епархиальных епископов (Задорского и Которского) под председательством митрополита, который носил титул: архиепископ Черновецкий и митрополит Буковинский и Далматинский.

Первым митрополитом соединенной Буковинско-Далматинской митрополии был знаменитый в церковной истории Буковины *Евгений Гакман*, родом русский, который с 1835 года до наречения его митрополитом Буковинским и Далматинским был только просто радовецким епископом. Возведенный в начале 1873 года австр. правительством в звание 1-го митрополита вновь образованной митрополии, Евгений Гакман в том же году и скончался. Русские буковинцы до сих пор помнят своего природного святителя, который много добра и пользы принес своей родине и церкви. Между прочим, Евгений Гакман известен и из истории белокриницкого раскола; он главным образом способствовал возникновению в среде его православия в форме единоверия, поощряя беспоповцев к воссоединению с православною церковью. – Следующий за Евгением Гакманом был митр. *Феофил Бендена* (1873–1877); затем *Феоктист Блажевич* (1877–1879), который освящал единоверческую церковь в Климовцах. За ним кафедру бук.-далм. занимал преосвящ. *Сильвестр Марарью Андриевич*, назначенный в 1880 году и занимавший кафедру буковинско-далматинскую до 1895 г. В настоящее время митрополитом буковинским и далматинским является *Аркадий Чуперкович*, родом румын, будучи однако румыном и преследуя цели румызаторския, он навлек гнев румынских националистов тем, что допустил в богословский институт и консисторию лиц, (каковы – Монастырский, Ганицкий, проф. Иеремийчук) русского происхождения.

В основе церковного устройства и управления Б. лежит знаменитый духовный регламент Иосифа II. В силу этого регламента из всех недвижимых и движимых имений и наличных денег, принадлежащих монастырям и другим

духовным учреждениям в Б., составлен так называемый *религиозный* (по местному религиозный) *фонд* (religionsfond), проценты с которого обращены «исключительно», как сказано в регламенте, на нужды церкви, духовенства и школы; управление же имениями и употребление, а также и определение должностных лиц для заведывания имениями, предоставляется исключительно самому правительству. Доходы с этих имений в настоящее время восходят до 1 миллиона рублей. Такая огромная сумма сама по себе слишком соблазнительна, чтобы правительство не злоупотребляло ею, и теперь ни для кого в Б. не секрет, что на деньги религиозного фонда строятся нередко не церкви, а казармы (напр., казармы близ г. Черновец). Сама консистория своею властью из сумм фонда может издержать только 100 гульд., а за испрошением большей суммы должна обращаться в Вену, где выдачу денег тормозят до бесконечности. – Вторую меру австр. правительства было *закрытие монастырей*. Из 28 монастырей Б. только 3 мужских монастыря сохранили свое существование, а именно: Драгомирна, Сочавица и Путна. В оправдание этой меры правительство поясняло: монастыри не должны служить приютом тунеядцев, получающих свое содержание от фонда, но должны быть местом, в котором священники, не могущие, по преклонности лет или по болезни, продолжать пастырское служение и свои занятия по обучению юношества, находили бы возможность посвятить Богу остаток дней своих, проводя их в благоговейной молитве и священнодействиях и тем самым, равно как и примерною жизнью своею, служили бы назиданием для народа. По «дух. регламенту» в каждом из трех, сохранивших свое существование монастырей: Путна, Сочавица и Драгомирна, положено быть не более, как по 25 человек братии, в том числе 1 настоятель и 1 викарий. Вместе с тем поступление в монахи было обставлено различными стеснительными мерами, вроде требования для поступающего в монахи удостоверения об окончании полного курса в нормальной школе и знания какого-либо ремесла, требования также трехлетнего искуса, а впоследствии и освобождения от воинской повинности; все это повело к упадку монашества в Б.,

и в существующих ныне монастырях число монашествующих далеко не доходит до нормы. Содержание монашествующие получают из сумм религиозного фонда в след. размере: настоятель 1,200 г. и 300 г. на прием посетителей; наместник (викарий) 600 г.; иеромонахам – 420 г. (с богословск. образ.) или 300 г. (неполучивш. образ.); иеродиакон, монахи и послушники получают по 299 г.; кроме того на покупку для братии рыбы в постные дни – 210 г.; на наем повара 190 г. и 7 раб. 546 г.; на церк. облачение 210 г.; на прочие церковные потребности при богослужении 451 г.; на врачебные нужды 55 г.; на ремонт здания 100 г.; на содержание лошадей 200 г. Все монашествующие получают готовое помещение и топливо натурою из религ. фонда; пищу получают от монастыря на счет получаемого ими жалованья, из которого делают соответственные вычеты. Монастыри имеют землю в количестве 34 фальч (фальча немного менее полдесятины). Деньги за совершение каких-либо богослужебных действий вносятся в кружку, которая потом делится. – В одном из существующих ныне монастырей Драгомирне подвизался не малое время выходец из России («родимец» полтавский, сын полтавского протоиерея Паисий Величковский), постриженник Афонского монастыря, который обновил и утвердил чин общего жития по уставам св. отец. Когда Б. подпала под власть Австрии, Паисий Величковский не пожелал остаться под владычеством иноверной державы и переселился в 1775 г. вместе с большею частию братии в Молдавию, в Нямецкий монастырь, где был «старцем», т. е. настоятелем его и умер в 1794 г.

Высшая церковная власть в Б. принадлежит митрополиту, который в настоящее время управляет своей чересполосной митрополией (2 епархии в Далмации) как автокефальный епископ, на основании канонических общих для всей православной церкви правил, а также и в согласии с издаваемыми от австрийского правительства узаконениями. Резиденция митрополита – Черновцы, где на средства религ. фонда построено величественное здание митрополии, стоящее 3 мил. гульд. и составляющее истинную гордость г. Черновец и

всей православной Б. Оно построено на Резиденцплаце и включает в себе, кроме помещения для митрополита, консистории и семинарии, великолепную церковь в честь буковинского патрона Иоанна Нового Сочавского⁵⁵. Митрополит назначается и утверждается в своей должности австр. императором. Будучи в делах внутреннего управления самостоятельным, он подчинен в порядке инстанций лишь австр. министерству исповеданий и просвещения, с которым сносятся чрез посредство областного управления. *Всякие официальные сношения буковинского митрополита с чужеземными духовными властями, австрийское правительство воспретило.*

В помощь Буковинскому митрополиту по управлению епархией существуют: а) совет пресвитеров или консистория, и б) благочинные. Заседания консистории происходят под председательством самого митрополита и состояются из следующих лиц, а) консисторского архимандрита, б) 4-х действительных советников, из которых один называется эконом, другой – скевофилаксом, третий – хартофилаксом, четвертый – протекдиком, в) 2-х почетных советников (из профессоров богословского института) и г) из кафедрального архипресвитера в роли докладчика по делам, касающимся внутреннего богослужения. Консисторский архимандрит есть в тоже время «заступник» (general-vicar), наместник архиерея по управлению буковинскою епархией и старшее после митрополита лицо в епархии и в консистории, его жалованье 3,600 г. и кв. 210 г. Он избирается митрополитом и утверждается в своем звании по представлению министра исповеданий и просвещения; будучи членом консистории он считается архимандритом (игуменом) одного из 3-х уцелевших в Б. монастырей, хотя в действительности этим монастырем он не управляет. Далее, по старшинству следуют 4 советника консистории, почетные советники и кафедральный архипресвитер; все они назначаются императором по представлению министра исповеданий и просвещения. Кафедральный архипресвитер содержания не получает по должности члена консистории, так как он обеспечен жалованьем

настоятеля кафедрального собора; действительные члены консистории получают по 1,600 г. в год и 200 г. квартирных; почетные (профессора) пользуются только квартирными деньгами (по 200 г. в год). При консистории, рядом с залой заседаний, имеется канцелярия ее, состоящая из след. чиновников: секретаря (в сане архимандрита) с жалованьем 1,400 г., актуариуса (800 г.), 3-х официалов и 2-х акцессистов. Ведению консистории подлежат все дела по управлению епархией за исключением тех, которые принадлежат к непосредственным распоряжениям архиерея, т. е. издания пастырских посланий и принятия мер к охранению в народе веры и нравственности, обозрения монастырей, приходских церквей, учебных и воспитательных заведений духовного ведомства, а также народных училищ, насколько это входит в круг действий церкви, освящения церквей и благословения мест под кладбища, назначения наместника (консistorского архимандрита) и распределения занятий между членами консистории, посвящения в священный сан, производства в священные степени, дарования отличий, определения на духовные и другие по церковной службе должности, представления к должности, увольнения в отпуск, смягчений назначаемых консисторией наказаний. Все прочие дела, не относящиеся к кругу непосредственных распоряжений архиерея, поступают на предварительное рассмотрение и постановление консистории. Сношения консистории с правительственными местами производятся на немецком языке; точно также и журналы консисторских заседаний пишутся на немецком языке.

Благочиннический надзор за монастырями и монашествующими принадлежит обыкновенно консисторскому архимандриту, который поэтому и носит название сакеллария. За белым духовенством в качестве благочинных надзирают так называемые окружные протоиереи, назначаемые из приходских священников. Консistorский архимандрит по званию сакеллария жалованья не получает, что же касается до окружных протоиереев, то они кроме обычного священнического содержания, получают еще из сумм религиозного фонда жалованья по 210 г., на канцелярские расходы 15, на наем

рассыльного по 30 гул. в год. Всех благочиннических округов в Б. 12.

К белому духовенству в Б. причисляются: архипресвитер кафедрального собора, протоиереи окружные, приходские священники, (или приходники, в сане протоиерея никогда не бывают) священники-администраторы (так называются священники временно, за отсутствием священника приходского, управляющие приходом) священники викарные (помощники приходских священников) и священники при церквях бесприходных. Дияконов в Б. нет; во всей Б. имеется только 1 архидиакон и 1 диякон в среде белого духовенства, именно в кафедр. соборе в Черновцах; в монастырях есть иеродиаконы. Церковные певцы и чтецы, на ряду с церковными сторожами, служат по вольному найму; они получают образование в особом училище церковного пения в Черновцах. Одежда белого духовенства одинаковая с одеждою монашествующих; рясы и камилавки черного цвета; цветных не носят; в виде отличия некоторые священники на подрясниках носят красный кушак вместо черного. В отношении наград высшие духовные лица как из монашествующего, так из белого духовенства разделяются на митрофорных и ставрофорных. Из особенностей белого духовенства можно отметить: 1) священники должны быть непременно женатыми, исключения не допускаются; 2) все священники должны быть с высшим богословским образованием; 3) должны быть совершенно свободны от воинской повинности; те из воспитанников богосл. института, которые подлежат отбыванию воинской повинности, и по окончании удостоиваются степени священства, зачисляются в полковые священники; 4) сан священнический можно сложить только по суду за преступление, но отнюдь недобровольно, вследствие вдовства напр.; при лишении сана совершается особая церемония в храме: когда состоится духовный суд о лишении сана, виновного приводят в церковь, где в присутствии архиерея в полном архиерейском облачении, одевают его во все священные одежды, а затем постепенно разоблачают при пении «анаксиос» (недостойн), затем его выводят из церкви, остригают волосы и одевают обыкновенную гражданскую

одежду. Весьма симпатичною особенностью в Буков, белом духовенстве является то, что все священники обязательно получают высшее образование. Да в Б. – и нет средних богословских заведений, соответствующих нашим духовным семинариям. Все священники свое образование получают в богословском институте в Черновцах. Богословский институт состоит под председательством митрополита из 10 профессоров, назначаемых австр. императором по представлению министра исповеданий и просвещения из лиц духовного сана после предварительного испытания устного и письменного. В Черновцах, в здании митрополии есть и духовная семинария с ректором во главе (в сане архимандрита), но это не учебное заведение, а пансионат, где 50 студентов богословского института живут на полном пансионе, получая пищу, одежду и помещение и вместе с тем обучаются церковному пению. Богословский институт и семинария помещаются в великолепном здании митрополии и содержатся на счет религиозного фонда. Профессора получают содержание тоже из сумм религиозного фонда: пятеро получают по 1,600 гульд., один 1,200, один 1,000 гульд., один 600, двое по 315; ректор семинарии получает 800 гульденов и готовое помещение.

Средствами к обеспечению штатного приходского духовенства служат 1) земельные наделы, состоящие из 24 фальч, 2) взимание приходскими священниками платы за совершение треб в размере, определенном таксою от правительства и 3) жалованье, назначаемое из процентов капиталов и недвижимых имуществ, принадлежащих религиозному фонду. Что касается жалованья, то оно выдается приходским священникам различно, причем делается такой расчет. Предполагается, что в данной местности приходскому священнику, для его безбедного существования, необходимо иметь ежегодно в распоряжении своем известную сумму денег; из этой суммы вычитается прежде всего тот доход, какой он может иметь от своей земли, потом вычитается также доход за совершение треб по установленной таксе и затем уже то, чего не достает до вышеупомянутой суммы, деньгами выдается

священнику на руки из религиозного фонда. Смотря по местностям, жалование колеблется от 600–420 р. в год. Получаемое таким образом жалование очень не велико, но в действительности священники получают гораздо больше, потому что прихожане платят за требы более, чем полагается по таксе. Причт Черновецкого собора в отношении материального обеспечения поставлен в условия исключительные: кафедральный архипресвитер получает 1,600 гульд. и кварт. 200 г., дивтерон (второй, священник) и экзарх (3-й по старшинству) по 1,200 г. и кварт. по 100, архон и периодевт (названия священников соборных) по 700 г. и кварт. по 100 г. каждый, архидиакон и диакон жалования получ. по 500 г. и кв. 100; певцы жалования имеют по 400 и кварт. по 50. г. в год; викарные священники получают от 400 до 300 без земельного надела и кварт. от 80 до 200 г.; кроме того, многосемейные священники могут получать из религиозного фонда пособия в размере от 80 г. до 200. г., а выслужившим определённый срок священникам полагается пенсия в размере от 100 до 500 гульденов.

Из особенностей религиозной жизни Б. обращает еще на себя внимание патронатство над приходскими церквями; право этого патронатства обыкновенно принадлежит тем помещикам, в имениях которых находится церковь; если же церковь находится в казенном имении, то патроном считается император австрийский, или вернее местное областное управление в Черновцах. На патронах лежит обязанность заботиться о постройках церковных и причтовых зданий, об отводе земли для кладбища и пр. Зато патрону принадлежит право участия в выборе и назначении приходского священника.

Правосл. Б. много страдает от 1) румынизации и 2) римско-католич. пропаганды. Румыны всячески стремятся румынизировать русское население и этому содействует сама консистория, которая состоит почти из одних румын. Замещение русских приходов румынскими священниками, практикуемое в широких размерах с явно румынизаторскими целями, составляет величайшее зло в современной Б.

К исполнению своих обязанностей румынские (да и вообще православные) священники, относятся небрежно, обедня идет только $\frac{1}{2}$ часа, пение до сих пор восточное, какофоническое, даже в величественном соборе православном в Черновцах, составляющем гордость православного населения города, нет хора певчих, а поют наполовину по-румынски, на половину по-русски, (напр., начало херувимской поется по-румынски, а Яко да Царя по-церковнославянски) кой-как два или три псаломщика; проповеди очень редки, даже в вышепомянутом соборе, с внешней стороны и в смысле содержания духовенства обставленном лучше всех церквей буковинских, хотя в нем полагаются особые проповедники и проповедь должна быть обязательно каждую службу. В церквях не производится кружечный и тарелочный сбор на том основании, что религиозный фонд богат, и церковь ни в каких пожертвованиях и сборах на церковь не нуждается. Таким образом во всех церквях бук. уничтожен благочестивый обычай – жертвовать Богу от своих достатков и тем выражать к Нему свою любовь и благочестивое настроение. Все это ведет конечно, к тому, что среди православного населения Б. начинает развиваться индифферентизм к вере православной и к церкви; храмы во время богослужения пустуют.

Таким крайне неудовлетворительным состоянием современной б. церкви, не упускает пользоваться *римско-католическая пропаганда*, главными деятелями которой выступают иезуиты действующие с дерзостью и наглостью. Один из них (декан униатской церкви Костецкий) прямо в церкви с кафедры громогласно заявил, что православная «гадка» (т. е. скверная) вера, и что православные храмы не церкви, а кармники (свиные хлевы). Усиленно распространяются в тоже время книжки с явно латинскими тенденциями и лжеучениями, и немалой приманкой служат устраиваемые иезуитами приюты для воспитания детей в духе латинства (таких приютов имеется два в Черновцах); строят новые римско-католические и униатские церкви.

В виду такой усиленной пропаганды православия в Б. в настоящее время грозит серьезная опасность. Всего римско- и

греко-католиков насчитывается теперь до 110,000 человек; из которых более 20,000 униатов с 18 униатскими приходами. Конечно успехи иезуитов на этом не остановятся, и тем настоятельнее нужда для всех, кому дороги интересы православия и народности в Б., принимать меры к отпору врага.

Опасность эту вполне сознает само православно-духовенство и принимает некоторые меры к тому, чтобы помочь этому горю. В последнее время произошло событие весьма радостное, могущее повести к благим последствиям для православия и русского дела в Б. 30 ноября 1898 г. консисторский архимандрит Черновецкой консистории Владимир де-Репта, родом русский, синодом Буковинско-Далматинским избран и императором австрийским утвержден в звании епископа Радовецкого, с оставлением в прежней должности консисторского архимандрита. Русское православное духовенство искренно радуется этому назначению, ибо в нем оно может иметь в Черновецкой консистории защитника своих народных интересов и может надеяться на разделение Черновецкой консистории на два отделения, русское и румынское. В этом смысле двумя русскими депутатами буковинского сейма подан меморандум в св. православно-кафолический буковинско-далматинский синод с требованием, 1) чтобы буковинская консистория была разделена на два отделения – русское и румынское, которые по общим делам имели бы общие заседания, а по делам той и другой народности – отдельные; 2) чтобы попеременно один раз епископ черновецкий, другой раз епископ радовецкий назначались бы из русских духовных лиц. Если бы это предположение осуществилось, то православие, которому по словам «Православной Буковины» – достойнейшего органа православия и русской народности в Черновцах, грозит большая опасность, освободилось бы от самого тяжелого тормоза в своей жизнедеятельности и с большим успехом вступило бы в брань с вековым врагом своим – латинством.

Литература. В. Мордвинов, Православная церковь в Буковине (в Австрии). Спб. 1874 г. – Гр. Купчанко, Буковина и ее русские жители. – Ведень 1895 г. Schematismus der Bucovinaer

gr. orth. Archiepiscopal–Diocese – за разные годы, изд. в Черновцах.

Ал. Соловьевич

Буксторф

Буксторф – имя семейства, члены которого в течение четырех поколений занимали профессорскую кафедру еврейского языка в базельском университете и много содействовали пробуждению интереса к этой важной отрасли богословского знания. *Иоганн Буксторф*, род. в Вестфалии, 1564 г.; ум. в Базеле, 1629 т.; учился в Марбурге, Герборне, Базеле, Цюрихе и Женеве, под руководством Пискатора, Гриня, Буллингера и Безы; в 1591 был назначен профессором еврейского языка в Базеле. Среди протестантских богословов он обладал наиболее обширными и точными знаниями в области раввинской литературы, и своим знакомством с еврейскими преданиями и еврейскими воззрениями весьма умело пользовался для истолкования книг Нового Завета. Он много содействовал выработке более легкого способа изучения еврейского языка, и ревностно защищал достоинство масоретского текста против римских католиков, стоявших за большую точность и надежность греческого перевода и Вульгаты. Его главные сочинения (на лат. яз.): «Руководство к еврейскому и халдейскому языку» (1602); «Иудейская синагога», впервые изд. на немецком (1603), затем на латинском языке (1604); «Лексикон еврейского и халдейского языка» (1607); «Еврейская Библия с халдейским парафразом и комментариями раввинов», 4 тома (1618–19); «Тивериада или масоретский комментарий» (1620). В последнее время были новые издания двух сочинений Б., которые первоначально были закончены его сыном и изданы в Базеле, в 1632 и 1639, именно, «Конкорданции Библии еврейской и халдейской», Берлин, 1863; «Лексикон халдейский талмудический и раввинский», Лейпциг, 1866–74, в 2 томах. – II. *Иоганн Буксторф*, сын предшественника, род. в Базеле 1599; ум. там же 1664; учился под руководством своего отца, а также в Гейдельберге, Дорте и Женеве, и был назначен профессором еврейского языка в Базеле 1630. Он отстаивал воззрения своего отца, хотя они и подвергались нападению со стороны Капелла; во время этой

продолжительной и часто ожесточенной полемики им написаны были сочинения: «О действительной древности еврейских писаний» (1643); «о Происхождении точек» (1648), «Антикритика» (1653), и др. Он оказал заметное влияние на «Гельветскую формулу согласия», второй канон которой прямо направлен против Капелла. – III. *Иоганн-Иаков Буксторф*, сын предшественника, род. в Базеле 1645; умер там же 1704; был назначен помощником своему отцу в июне 1664; в следующем году посетил Голландию и Англию, и в 1669 сделался полным профессором. Ему принадлежит исправленное издание «Тивериады» и «Синагоги Иудейской» своего деда, но сам он не писал ничего. – IV. *Иоганн Буксторф*, племянник предшественника, род. в Базеле 1633; ум. там же в 1732; сначала был проповедником в Марке, близ Базеля, и преемником своему дяде в 1704. Полный список сочинений всех Буксторфов находится в *Athenae Rauricae*, Базель 1778 г.

Булатов С. А.

Булатов Сергей Алексеевич, священник в Москве, магистр богословия, окончил курс в Киевской дух. академии в июне 1885 года, и был оставлен при академии профессорским стипендиатом для спец. изучения «истории и разбора западных исповеданий», под руководством проф. Ковальницкого и Ястребова. В 1886 г. Б. представил свое кандидатское сочинение в переработанном виде на степень магистра богословия под заглавием «Древнееврейские монеты» (Киев 1886 г.), за которое после удовлетворительной публичной защиты его был удостоен степени магистра богословия. По отзыву проф. Ак. Ал. Олесницкого, «Задачею г. Булатова при написании магистерской диссертации было собрать то, что в западных литературах по данному вопросу есть наиболее определенного и точного, по возможности избегая смелых гипотез, которыми в особенности наполнены французские исследования по еврейской нумизматике. Такую свою задачу автор выполнил талантливо и с соблюдением всех приемов строгого научного изложения. Свои описания древнееврейских монет автор делает частью на основании обширных коллекций древнееврейских монет, обнародованных западными нумизматами, а частью на собственном самостоятельном изучении не незначительной коллекции древнееврейских монет, находящихся в музее Киевск. духовной академии» (Прот. 1885-1886 стр. 79).

Булашев Г. О.

Булашев Георгий Онисимович, преподаватель Киевской дух. семинарии по предмету теории словесности и истории русск. литер., магистр богословия. Уроженец таврической губ., сын причетника, по окончании курса в Киевской дух. академии по церковно-практическому отделению (1883 г.), назначен в Киево-подольское духовное училище преподавателем русского и церковно-славянского языков. За сочинение «Преосвященный Ириней Фальковский, епископ Чигиринский» был удостоен степени магистра богословия. По отзыву проф. Н. Петрова, «при составлении сочинения Б. почти исключительно пользовался сырыми материалами, так как известные доселе в печати сведения об Иринее Фальковском слишком поверхностны и отрывочны. Главная масса рукописного материала извлечена им из библиотеки Киево-Софийского собора и Киево-Михайловского монастыря и из архива последнего монастыря. Кроме того автор пользовался некоторыми рукописями библиотеки Киевской академии и частных лиц, проф. Н. Щеголева и Будаково-Владимирского, а также устными преданиями старожилов о преосвящ. Иринее и наводил справки в библиотеке Киево-Печерской лавры. Главное достоинство хронологического изложения предмета, состоящее в живости и занимательности, везде выдержано в сочинении, которое от начала до конца читается с неослабевающим интересом. Приемы исследования автора отличаются точностью и вообще научными достоинствами» (Проток. Киевск. акад. 1882–1883, стр. 183–190). Из других литер. трудов. Б. заслуживает быть отмеченным исследование: «Месяцесловы святых при рукописных богослужебных книгах церковно-археологического музея» (первонач. печатал. в Тр. К. Д. Ак. 1881 г., и отд. изд. 1881 г.).

Булгаков Макарий

Булгаков Макарий, см. Макарий митрополит Московский.

Булгаков Афанасий

Булгаков Афанасий И., проф. Киевской духовной академии по кафедре истории и разбора западных исповеданий, магистр богословия. По окончании курса Киевской дух. академии Б. состоял преподавателем новочеркасского духовного училища; за свое кандидатское сочинение в значительно дополненном и переработанном виде «Очерки истории методизма», после удовлетворительной публичной защиты, удостоен был советом академии степени магистра богословия (1887 г.), после чего единогласно был избран в должность доцента для вакантной в академии кафедры всеобщей древне-гражданской истории, а в 1888 перешел на освободившуюся кафедру «истории и разбора западных исповеданий». Проф. Ф. Орнатский так отзывается о магистерской диссертации Б.: «Как первый в нашей богословско-исторической литературе специальный труд по вопросу о методизме, сочинение г. Булгакова несомненно – труд во многих отношениях почтенный. Автор воспользовался всем существенным, что давали ему имевшиеся у него под руками источники и пособия, проявил при этом и значительную долю самостоятельности и критического исторического такта. Фактические сведения, почерпаемые из источников и пособий, он почти всюду старается оценить, осветить и уяснить, и большей частью делает это удачно. Отношение к самой секте и ее основателям у него спокойно-объективное: на методизм он смотрит с одной стороны как на незаконное уклонение от господствующей церкви, и не скрывает темных сторон в нем, а с другой признает его все же таким явлением, которое в значительной мере способствовало оживлению религиозности и улучшению нравственности в английском народе, и в самых основателях и последователях методизма видит людей искренних и религиозных» (Проток. Киевск. Ак. 1886–1887 г. стр. 130–131). Б. с успехом разрабатывает преподаваемый им предмет и, чутко прислушиваясь к движениям в среде западных вероисповеданий, дает интересные отчеты о них на страницах

академического журнала. Таковы его статьи: Общее собрание англиканских епископов в июне 1888 года (Тр. К. Д. Ак. 1889 г.); Страница из истории современного ритуализма в Англии (там же); Баптизм (Тр. К. Д. Ак. 1890 г.); Безбрачие духовенства (там же); Идеал общественной жизни в католичестве, реформатстве и протестантстве (там же); К вопросу о непогрешимости папы (Из переписки А. Киреева 1891 г.); Стремление англикан к восстановлению древней церковности в Англии в последние 60 лет (1893 г., есть отд. отт.); Мормонство (1895 г.); Новые религиозные преобразования в Англии в XIX в. (1896–1897 г., есть отд. отт.); Старокатолическое богослужение (1897 г. и 1898 г.); К вопросу об англиканской иерархии (там же) и многие другие. Некоторые из его статей обратили на себя внимание и за границей, и его статья об англиканской иерархии переведена на англ. язык г. Биркбеком (1899 г., см. выше).

Булгарис

Булгарис см. Евгений (Булгарис) архиепископ.

Булла и булларий

Булла и булларий. Слово «булла» с латинского буквально означает «предмет, сделанный круглым чрез расплавление»; отсюда печать, привешенная на снурке к документу, и, наконец, слово это стало употребляться вместо самого документа. Папская булла настоящего времени есть открытое послание, писанное по-латыни угловатыми готическими буквами на шероховатом желтом пергаменте. Шнурок, на котором держится печать, *in forma gratiosa* (булла благодатная, т. е. когда булла содержит в себе благословение), делается из красного и желтого шелка; *in forma tigorosa* (в булле судной, т. е. когда в ней произносится проклятие) делается из конопля. На печати, делающейся из олова, на лицевой стороне значатся головы апп. Петра и Павла, а над ними буквы S. PE. и S. PA. (Петр слева: этот факт не избег замечания антинапистов, и задал немалую задачу папистам, старавшимся так или иначе объяснить это обстоятельство); на обороте имя папы, хотя не всегда с присоединением числа данного папы, напр. Лев, а не Лев XIII. Затем следуют: «*episcopus serius serioreum Dei*» и формула «*ab perpetuam rei memoriam*», или приветствие «*in Domino salutem et apostolicam benedictionem*». В конце ставятся число и место. Буллы не всегда подписываются самим папой, а составителем буллы; или, если это булла консисторская (т. е. изданная по совещанию с консисторией кардиналов), то она подписывается всеми присутствующими на совещании кардиналами. Буллы называются по тем словам, которыми они начинаются, подобно тому, как евреи называют книги Библии. Так знаменитая булла против всех еретиков называется *In соена Domini* (на Вечери Господней); из других булл наиболее известны: булла «*Unigenitus*» (единородный), изданная Климентом XI в 1713 г. против «Нравственных размышлений о Новом Завете» Кестнеля; «*Ineffabilis Deus*» («неизреченный Бог»), изданная Пием IX (1854) по случаю объявления догмата непорочного зачатия Богородицы; буллой «*Aeterni Patris*» (Вечного Отца), изданной в 1868 г., созывался Ватиканский собор 1869 и 1870 г.

Bulla blanca есть булла, изданная папой еще до его воцарения, причем печать такой буллы не имеет на себе никаких изображений. – Булларий – Bullarium есть собрание булл и бреве. Древнейшее из этих собраний есть Bullae dviersorum Pontificum a Joanne 22 ad Julium 3 ex bibliotheca Ludovici Gomes, Рим, 1550; но в нем содержится лишь до 50 булл. Первое полное собрание есть Magnum Bullarium Romanum, сделанное Керубини по повелению Сикста V и содержащее все буллы и бреве от Льва I до 1585 г. Среди позднейших изданий этого рода наиболее известны Bullarium Magnum Romanum a Leone M. usque ab Benedictum XIV Люксембург, 1727–58, 19 томов fol., и современные собрания Коккелина, Рим, 1733–48, в 14 томах fol. Дальнейшее продолжение сделано Томасетти, Турин, 1857–72, в 24 томах. Есть также булларии для отдельных стран, отдельных орденов, и проч. На русском языке есть собрание «Папских булл» в переводе с лат. П. А. Парвова (Спб. 1887 г.).

Буллинггер Генрих

Буллинггер Генрих – видный реформатский деятель (род. в Бремгартене, в кантоне Ааргау, в Швейцарии 1504; ум. в Цюрихе, 1575). Получив образование в школе Эммериха и в Кельне, он под влиянием «Сентенций» Петра Ломбарда, приступил к изучению творений бл. Августина и св. Иоанна Златоуста, а под влиянием творений отцов – к самой Библии. Познакомившись затем с сочинениями Лютера и Меланхтона, он вынес из них глубокое впечатление, и под влиянием Цвингли окончательно склонился к делу реформации. Назначенный учителем в монастырской школе в Каппеле в 1522 г., он читал лекции о Меланхтоновых *Loci Communes*, и в 1528 г. сопровождал Цвингли на Бернский спор. В 1529 г. он был избран пастором в своем родном городе, и в том же году женился. Но после битвы при Каппеле (11 окт. 1531), в которой пал Цвингли, он принужден был оставить Бремгартен, отправился в Цюрих, и 9 дек. 1531 был избран главным пастором в Цюрихе, на место Цвингли, и много содействовал утверждению реформации в Швейцарии. В споре касательно евхаристии он с большим достоинством писал против Лютера, и попытки Буцера к примирению встретили у него весьма мало сочувствия. Более счастливо закончился разлад между ним и Кальвином, который имел своим результатом «Тигуринское соглашение» по вопросу о таинствах. Второе «Гельветическое исповедание», составленное Буллингером в 1566 г., есть самый обработанный реформатский символ веры, и был принят в Швейцарии, Венгрии, Богемии и других странах. Сочинения Б. весьма многочисленны: каталог городской библиотеки Цюриха насчитывает их около ста. Но они никогда не были собраны. Они состоят из комментариев на Библию, проповедей, полемики против лютеран, анабаптистов и проч., и догматических исследований: «Об оправдывающей благодати Божией», «Об авторитете Св. Писания», и проч. Его жизнь описана была Карлом Песталоцци, 1858, и Христоффелем, 1875.

Бунзен Христиан-Карл-Иосия

Бунзен Христиан-Карл-Иосия – известный немецкий писатель, историк и богослов (род. в Корбахе, в княжестве Вальдекском, 1791 г.; ум. в Бонне, 1860). Он изучал богословие и филологию в Марбурге и Геттингене в 1808–13 гг.; благодаря своему знакомству с Нибуром и Сильвестром де-Саси, занялся изучением древней истории и восточных языков, и готовился уже к путешествию по Востоку, когда в 1818 г. поселился в Риме, сначала в качестве секретаря при прусском посольстве, затем «атташе» с 1823 г., и с 1827 г. в качестве министра-резидента. В 1839 г. он назначен был посланником в Берн, и в 1841 г. в Лондон, где и оставался до 1854 г. Остаток своей жизни он провел в качестве частного человека, по большей части живя в Гейдельберге и посвящая себя литературным занятиям – филологии, истории и богословию. Среди его исторических сочинений известны «Базилики христианского Рима», Мюнхен, 1843, и «Место Египта во всемирной истории», Гамбург, 1844–57, в 6 томах. Также и некоторые из его богословских сочинений имеют исторический характер, каковы «Игнатий Антиохийский и его время», Гамбург, 1847, и «Ипполит и его век», Лондон, 1857, в 2 томах, которые, вместе с его «Analecta Ante-Nicaena», и «Очерками философии всемирной истории», составляют его большое произведение «Христианство и человечество», Лондон, 1854, в 7 томах. Прямо полемический характер имеет его «Устройство церкви будущего» (1845) и «Знамена времени» (1855), причем последнее включает в себе резкую полемику с Шталем и Генгстенбергом. Важное дополнение к его полемическим и критическим сочинениям составляет его «Полная толковая Библия для общины» в 9 томах, 1858, законченная Гольцманом в 1870. Его «Мемуары», содержащие часть его частной переписки, изданы были его вдовой в 1868 г. В 1869 г. вышла его корреспонденция с Гумбольдтом, а часть его переписки с Фридрихом Вильгельмом IV в 1873 г. Барон Бунзен был высоко образованный христианин, с широкими взглядами и большими

личными достоинствами. Его гостеприимный дом в Капитолие в Риме и в Лондоне был центром литературных знаменитостей из всех стран. Он содействовал учреждению англо-прусской епископии в Иерусалиме, в качестве базиса для более широкого единения между немецкой евангелической и англиканской церквами. Подобно своему царственному покровителю и другу, Фридриху Вильгельму IV Прусскому, он отличался романтическими наклонностями ума, и предавался разным фантастическим схемам. Он придерживался многих спорных вопросов особенно в отношении Библии и впадал в пантеизм; но его сердце было всецело предано Христу, как Божественному Спасителю, и он умер в этой вере. Жена его была одной из благороднейших и образованнейших англичанок своего времени, и ее «Мемуар о бароне Бунзене» (на англ. языке, издан Ниппольдом и на нем.) служит прекрасным памятником их обоим.

Буниан

Буниан Джон – мистик-писатель (род. в 1628, в Эльстове, близ Бедфорда; ум. в 1688). Сын каменщика и также предназначенный к этому ремеслу, он провел бурную молодость и, по его собственным словам, «никто еще не мог сравняться с ним в ругательствах, лжи и богохульстве, так как все это настолько укоренилось в нем, что сделалось второй природой». Но чудесно спасенный от пули во время осады Лейсестера, он образумился, сделался человеком религиозным и даже проповедником. Как нонконформист, он был заключен в тюрьму, где томился в течение 12 лет (до 1672 г.) и где на досуге написал свою знаменитую книгу «Путешествие странника». Книга эта, впрочем, в самой Англии долго оставалась малоизвестной, и только благодаря Маколею (с 1830) она сделалась чрезвычайно популярной в Англии. Она переведена на 84 языка, и в том числе на русский. Ему принадлежат еще сочинения «Священная война», «Преизбыточествующая благодать». Все его сочинения носят печать брожения неустановившейся и недисциплинированной богословской мысли и потому, при всем даровании автора, не выходят за пределы обычной сектантской литературы. См. о нем в «Христ. Чтении» за 1876 г.

Бургундцы

Бургундцы – германское племя, жившее ко времени первого появления в истории, к концу III столетия, между Одером и Вистулой. В половине IV века они двинулись на запад, и остановились на Верхнем Майне, а когда, в 406 г., Стилихон отступил с римскими легионами от Рейна для защиты Италии против вестготов, Б. двинулись вперед и заняли область между Майнцем и Страсбургом. Слившись с другими германскими племенами, они составили, в начале V века, сильное царство между Рейном и Роной, державшееся до половины VI века, и дали знаменитую бургундскую книгу закона *Gombettes*, один из самых интересных и важных памятников древней германской цивилизации. Благодаря частым сношениям с римлянами, Б. очень рано познакомились с христианством; но в V веке они, по-видимому, впали в арианство. Их король Гундобад устроил в 499 большой спор между православными и арианскими священниками. Авит предложил чудо в доказательство истины православной веры; но ариане отказались принять доказательство такого рода, и собеседование закончилось ничем. В 516 г. Гундобад умер, а в 517 его сын и преемник, Сигмунд, принадлежавший к православной церкви, созвал собор в Эпаоне, и спокойно, не встречая никакого серьезного противодействия, восстановил среди своих подданных православие.

Бурдалу Луи

Бурдалу Луи – известный французский проповедник (род. в Бурже, 1632; ум. в Париже, 1704), вступил в общество иезуитов в 1648; состоял в течение некоторого времени преподавателем литературы и риторики, затем проповедником в провинциях, впоследствии в Париже, где им увлекался сам Людовик XIV, и, наконец, после отмены Нантского эдикта, в Лангедоке среди протестантов, причем обнаружил редкую по тому времени умеренность. Как проповедник, он приобрел особенную славу ясностью и строгой логикой своих доводов; хотя у него не было ни великолепного ораторства Боссюэта, ни симпатичной восторженности Массильона, но обоих он превосходил силой доказательности. Превосходный диалектик, он умеет всякий предмет развить на все лады и быстро опровергнуть все возражения, хотя при этом не чужд и некоторой искусственности в приемах. Одно из лучших собраний и новейших изданий его сочинений есть парижское издание 1864 г., в 4 томах. Лучшая его биография: *T. Lauras*, «Бурдалу, его жизнь и сочинения», в двух томах.

Буридан

Буридан Жан – известный ученый схоластик (род. в Артуа, в конце XIII века, ум. в 1358 г.); был учеником Оккама, и в течение некоторого времени с большим успехом преподавал в Парижском университете, но впоследствии, изгнанный реалистами, удалился в Германию, и преподавал в Вене (где ему приписывают основание университета). Вместе с ним стала колебаться самая основа схоластики – молчаливая уверенность в единстве веры и знания, религии и философии. – Он развивал номинализм Оккама, пока не дошел до сознания столкновения между догматикой и метафизикой, между религиозной и философской истиной. Его имя особенно связано и часто упоминается доселе с известной басней об осле, который, будучи поставлен между двумя пучками сена – одинаково близкими, одинаково большими и одинаково соблазнительными, умер с голода, не имея достаточно воли, чтобы предпочесть один другому. Этот «Буриданов осел» наглядно изображал всю комичность переутонченных схоластических споров о свободе воли и детерминизме. Сочинения Б. были изданы в Париже в 1500, 1516, 1518, и в Оксфорде 1637, 1640, 1641.

Буриньон

Буриньон Антуанетта – странная религиозная мечтательница (род. в Лилле 1616; ум. в Франекере 1660); выросши в полном пренебрежении и уединении вследствие своего темперамента и физического уродства, она провела свою жизнь в чтении мистических и фантастических книг; убежала из дома перед тем, как ее хотели отдать замуж, и нашла убежище в монастыре близ Камбрея, но изгнана была оттуда за свое непослушание, и затем в течение всей остальной жизни бродила по Фландрии, Голландии и Северной Германии, собирая около себя неугомонных энтузиастов, причем пропагандировала свои воззрения – что церковь нуждается в полном преобразовании, что истинных христиан более не существует, что всякие религиозные обряды излишни, и истинное поклонение должно ограничиваться внутренней, умственной молитвой, и проч. В Шотландии ее идеи нашли немало приверженцев ее сочинения изданы 1679–86 (в 19 томах), и ее жизнь описана Пуаретом, Амстердам, 1679, в 2 томах.

Буслаев

Буслаев Федор Ив. (род. 1818 в пенз. губ. ум. 1898) ордин. академик, профессор Моск. университета, знаменитый ученый, получивший обширную известность, благодаря своим многочисленным и разнообразным ученым трудам, имеющим тесное соприкосновение с задачами нашей духовной науки. Русская литература и искусство были главным предметом его ученых работ; за ними идут – славяно-русская палеография («Материалы для истории письмен») и труды педагогического характера (грамматика, христоматия) и – по западноевропейской литературе и искусству (Досуги). Буслаев положил прочные основы научной разработки памятников русской литературы. В его первых произведениях (О преподавании отечественного языка, 1844 г., О влиянии христианства на славянский язык, 1848) видны ясные следы его близкого знакомства с известной школой Гриммов, с ее сравнительным и историческим методом, устанавливающим тесную связь языка с народными верованиями и преданиями: история языка признается некоторым показателем истории народного быта – религиозного, юридического, общественного; в языке отражается и древняя мифология и христианское мирозерцание народа. Буслаев с увлечением занимался поэзией народной, устной и письменной, и находил в ней следы самобытной древней мифологии; потом он расширил поле своего зрения и, не отрицая вполне важности теории Гриммов, признал теорию взаимообщения народов, как средство к уяснению народности и ее истории. Многочисленные сочинения Буслаева по народной поэзии и древнерусской литературе собраны были главным образом в его «Исторических очерках русской народной словесности и искусства» (т. I–II, Спб., 1861). – Уже в самом начале своих ученых занятий памятниками языка и письма Ф. И. Буслаев поставлен был лицом к лицу с необходимостью ввести в круг этих занятий и памятники искусства. К этому побуждала его и живая связь наблюдений, и свойственная ему широта научных воззрений. Он первый

установил основные начала художественно археологических воззрений, показал приемы научных исследований и постановил дело изучения памятников русской художественной старины на верную дорогу. В молодости, когда еще не сполна определилось направление его ученых работ, счастливые обстоятельства (путешествие в Италию) поставили его лицом к лицу с памятниками искусства классического; потом он перешел к памятникам средневековым и эпохи возрождения, познакомился отчасти с памятниками византийскими и наконец остановился на памятниках русских. Ряд его исследований по вопросам художественной археологии начинается в очерках (Изображение страшного суда, Для биографии царского иконописца С. Ф. Ушакова, Подлинник иконописный по редакции XVIII в. и др.). Постепенное расширение наблюдений в области памятников русского искусства и иконографии привело Буслаева к мысли о систематизации этих наблюдений: в обширном исследовании «Общие понятия о русской иконописи» (Сборн. общества древнерусск. иск. 1866) он представил свод источников русского иконописания и верную характеристику последнего и тем положил прочный фундамент для дальнейших работ по византийско-русскому искусству. Следующим крупным трудом Буслаева по русскому искусству был «Свод изображений из русских лицевых апокалипсисов», в котором собрано множество иконографических материалов и даже крепкие устои для решения кардинальных вопросов о происхождении и постепенном развитии русской апокалипсической иконографии. Не говорим о других произведениях Буслаева, касающихся орнаментики, стилизации ландшафта, рецензиях, письмах и т. п., в которых щедрой рукою рассыпаны блески ученой мысли и наблюдательности. Но не можем умолчать о том, что маститый ученый, друг А. В. Горского, был живым центром всех любителей и специалистов по древнерусскому искусству: двери его ученого кабинета были открыты для всех, и все, в том числе и пишущий эти строки, находили здесь ободрение и поддержку в живом общении с отцом русской художественной археологии. Недаром же Буслаев любил молодежь и не даром, на 1-м археологическом

съезде в Москве (1867 г.), он ратовал за введение археологии в круг предметов преподавания в средних и высших учебных заведениях, особенно в дух. семинариях и академиях. И его голос не остался без отклика.

Н. П.

Буткевич Т. И.

БУТКЕВИЧ Тимофей Ив., протоиерей, профессор богословия импер. Харьковского университета, магистр богословия. Сын священника харьк. у., Б. родился 21-го февраля 1854 года, обучался в Харьк. дух. училище и семинарии, оттуда поступил в Моск. дух. академию (1875–1879 года), в которой окончил курс со степенью кандидата богословия, 6 ноября 1878 года рукоположен во священника к Троицкой церкви слободы Беловодска Старобельского уезда, после чего проходил ряд духовных должностей в Старобельске и 25-го сентября 1882 года переведен в г. Харьков, где также проходил ряд должностей, повсюду заявляя себя серьезным и энергичным деятелем. В 1884 г. за свое сочинение «Жизнь Господа нашего Иисуса Христа» (М. 1883 г.) он удостоен был степени магистра богословия, и в том же 1884 г. переведен на священническое место к Харьковскому кафедральному Успенскому собору. 10 июня 1891 г. назначен ключарем Харьковского кафедрального собора, с 1893 года протоиерей. За все это время рядом с пастырской и административной деятельностью о. Б. шла его научно-литературная деятельность, находившая себе место по преимуществу на страницах богословско-философского журнала «Вера и Разум», редкая книжка которого выходила без его статьи. Эти его труды проложили ему дорогу к высшему ученому посту и 12 сентября 1894 года он назначен был профессором богословия в Харьковский Императорский университет, в каковой должности остается и доньше.

Его магистерская диссертация «Жизнь Господа нашего Иисуса Христа» (Опыт историко-критического изложения Евангельской истории с опровержением возражений, указываемых отрицательной критикой новейшего времени, изд. 2-е исправл. и дополн. Спб. 1887 г.) представляет собою, по отзыву одного профессора, весьма почтенное явление в нашей отечественной богословской литературе и как нельзя более соответствует запросам современной мысли нашего общества,

видимо ищущего твердых опорных пунктов для установления своего религиозно-нравственного мирозерцания. Эти запросы в нашем обществе одновременны с запросами мысли на западе, где также в обществе настойчиво заявляет о себе потребность найти более или менее твердую почву для упрочения расшатанного скептицизмом мирозерцания. Нельзя не порадоваться заявлению такой потребности и особенно тому, что как у нас, так и на западе общество видимо угадывает, где лучше всего искать источник религиозно-нравственного возрождения. Сочинение о. Буткевича, как представляющее собою полное и обстоятельное изложение и опровержение возражений отрицательной критики против достоверности событий Евангельской истории, есть весьма почтенный вклад в нашу апологетическую литературу и его смело можно рекомендовать всякому, кто ищет обстоятельной защиты Четверо-Евангелия против нападений скептицизма и критики. С этой стороны сочинение о. Буткевича может служить прекрасным дополнением к известной книге «Жизнь Иисуса Христа», соч. Фаррара, где при блестящем живописно-повествовательном изложении апологетический элемент выступает лишь случайно и косвенно, между тем, как в рассматриваемом труде этот апологетический элемент и составляет главный центр тяжести книги» (Церковн. Вестн. 1887 г. полугод. II, стр. 171–2).

Из других многочисленных литературных трудов прот.-проф. Б. заслуживают быть отмеченными статьи: «Полувековая борьба христианского богословия и его современные задачи» (Прав. Обзор. – 1883 г.); «Пессимизм Шопенгауера и его сравнение с христианским аскетизмом» (Прав. Об. 1883 г.); «Штундизм и пашковщина» (Вера и Разум 1884 г.); «Архиеписк. Иннокентий Борисов, биографич. очер.» там же, 1884 г. (отд. изд. 1887 г. Спб.); «Значение философии в системе семинарского курса и преимущество ее в этом отношении пред математикой и другими общеобразовательными предметами» (В. и Р. 1884 г. II, «Клятва и новейшее государство» (по К. Гартлибу – В. и Р. 1885); «Церковно-религиозное состояние запада и вселенская церковь» (В. и Р. 1895 V «Вера и знание,

вера и жизнь» (В. и Р. 1885 г.); «Спиритизм» (1886; отд. изд. 1887 г.); «Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа» (по Зейделю, В. и Р. 1886 г., отд. изд. 1887 г.); «Нагорная проповедь, опыт изложения учения Господа нашего Иисуса Христа с опровержением возражений, указываемых отрицательной критикой новейшего времени»; «По поводу лжеучения графа Л. Н. Толстого» (В. и Р. 1893 г., отд. изд.); «Зло, его сущность и происхождение» (В. и Р. 1896–1897 г. отд. изд.); «Всеобщность и изначальность религии в человеческом роде (В. и Р. 1898 г.); «Исторический очерк развития апологетического или Основного Богословия» (В. и Р. 1898–1899 и отд. изд.); «Последнее сочинение графа Л. Н. Толстого – Царство Божие внутри вас» (В. и Р. 1896 г. и 7 отд. изд. 1896, 1897, 1898); «Философия монизма», (критический разбор сочин. Геккеля, Die Oelträthsel (В. и Р. 1890 г. и отд. изд.); «Религия, ее серьезность и происхождение» (В. и Р. 1900 г.) и др.

Бутлер

Бутлер Иосиф, ученый английский епископ-богослов, автор знаменитой «Аналогии» (род. близ Оксфорда 1692; ум. 1752). Получив образование в Оксфорде, рукоположен был во священника и назначен в 1721 проповедником в Лондоне при суде, где его слушателями были главным образом адвокаты. Затем он отказался от своей проповеднической должности, и в течение семи лет пробыл в уединении и в занятиях науками. Это было в высшей степени полезно для него, потому что за это время он подготовился к своему великому произведению. Но что его друзья считали великой потерей для церкви и общества, что такой глубокий мыслитель на столь продолжительное время удалился от мира, это видно из ответа архиепископа Йоркского, данного на вопрос королевы Каролины: «Разве Бутлер умер»? – «Нет еще, государыня; но он *похоронил* себя». В 1733 г. Б. был назначен капелланом лорда канцлера, в 1736 пребендом Рочестерским, и позже в том же самом году клериком при королеве, каковая должность требовала от него проводить каждый вечер от 7–9 часов с королевой в благочестивых упражнениях и богословских рассуждениях. При дворе он нашел блестящий круг остроумного и изящного общества; но он вел себя не только как философ, но и особенно как христианин, сохранил репутацию благочестивого человека. Под влиянием одного из разговоров, услышанных им при дворе, он и порешил написать свою «Аналогию», которую посвятил королеве. По смерти своей царственной покровительницы, он был назначен королем на епископию Бристольскую, беднейшую кафедру в королевстве, дававшую только 400 фунтов стерлингов (около 4,000 р.) в год. Б. смотрел на это назначение, как на понижение. В 1740 г. король назначил его деканом собора ап. Павла, и в 1746 г. кабинетным клериком при короле. Ближе познакомившись с Б., король вполне оценил его дарования и находил его способным к занятию даже самых высоких положений. Вследствие этого, он предложил ему, в 1747 г., приматство; но Б. отклонил это предложение говоря, что «для

него слишком поздно пытаться поддержать упдающую церковь». В 1750 г. он был переведен на кафедру Дургемскую, богатейшую в Англии, но занимал ее только один год. Б. был человек серьезного и меланхолического настроения, и это его настроение еще более укрепилось, когда он увидел, как глубоко дух неверия обуял все лучшие умы того времени, и как мало делалось для возвышения нравственности среди народа. Тем усерднее он старался исполнять обязанности своего служения, хотя крайняя застенчивость и скромность значительно мешали его успеху в качестве пастыря. Он никогда не был женат. Но Б. особенно прославился не столько как человек, сколько как писатель, и до настоящего времени он считается не только одним из выдающихся английских писателей по богословию и нравственности, но также и вообще умнейшим человеком, какого только имела англиканская церковь в течение XVIII века, и его «Аналогия» никогда не потеряет своего значения, как плод сильного богословского ума.

Это его сочинение, вышедшее под заглавием: «Аналогия религии, естественной и богооткровенной, с устройством и течением природы» (Лондон 1736 г.) направлено было против господствовавшего в то время деизма. Книга написана очень сжатым слогом и требует внимательного изучения, за которое вознаграждает вполне. Она начинается предисловием, в котором говорится о существовании Бога, о правильности течения природы и ограниченности нашего знания. Становясь таким образом на почву деистов, которых хотел убедить, Б. затем доказывает, что так как затруднения, встречающиеся в Св. Писании, не отличаются от тех, какие мы встречаем в явлениях природы, то все они происходят от нашей ограниченности, не дающей возможности проникать в сущность вещей. Книга имеет таким образом не столько положительное изложение философии религии, сколько устранение возражений против нее, что, в виду распространенности тогда разных возражений против религии и христианства, и сделало ее особенно популярной среди образованных читателей, которые невольно чувствовали в авторе человека не только с громадной начитанностью и обширными знаниями, но и с сильным

богословско-философским умом. Вообще «Аналогия» сделала хорошее дело для своего времени. Она сделала христианство менее презренным в глазах его врагов, и более понятным для его сторонников, и это свое значение она продолжает сохранять до настоящего времени. Недаром книга Б. была любимым предметом изучения знаменитого государственного мужа и богослова Гладстона, который незадолго до своей смерти сделал новое издание ее с предисловием (Полное издание сочинений Бутлера в 2 томах, Оксфорд, 1844).

Буттлар

Буттлар Ева – пресловутая религиозная сумасбродка в Германии, основательница секты, напоминающей древних антиномистов (род. 1670 г., ум. в Альтоне после 1717 г.). Получив самое распущенное и безбожное воспитание, она вышла замуж за какого-то француза-танцмейстера и от легкомыслия придворной жизни перешла к самым омерзительным крайностям религиозного сумасбродства. Бросив своего мужа, она с своим соблазнителем, неким «богословом Винтером», и своей жертвой – молодым врачом Аппенфеллером составила, как она богохульственно называла, «Св. Троицу». В 1702 г. она основала «Христианское и братолюбивое общество», оказавшееся притоном самого грязного распутства. Привлеченные к суду, члены «Общества» спаслись от телесного приговора лишь бегством. Приняв в Кельне папизм, они основали свое «общество» в Пирмонте, и там их безобразия достигли зенита: их вновь подвергли суду по обвинению в распутстве и богохульстве, причем Винтер был осужден на смерть, Аппенфеллер и Ева приговорены к телесному наказанию и изгнанию навсегда. Но им еще раз удалось бежать, после чего они появились в Альтоне, где окончательно исчезают следы их. Вся жизнь этой «Буттларской шайки» показывает, до какого падения могут доходить люди, оторвавшись от церкви и полагаясь на свой разум в деле решения религиозно-нравственных вопросов.

Бухарев

Бухарев, архимандрит Феодор, в мире Александр Матвеевич, происхождением – сын диакона Тверской епархии, родился в 1822 г., скончался в 1871 г. 2 апреля, в Переславле Залесском, от чахотки, в крайней бедности. Внешняя история недолгой жизни Б. в конце своем далеко отошла от обычного течения жизни ученого монашества. Третий магистр из 47 воспитанников XV курса (1846 г.) Московской Духовной Академии, Б. отличен был ректором Евсеем за скромность и благочестие и убежден принять монашеское пострижение (8 июня 1846 г.). Оставленный при академии бакалавром, о. Феодор в октябре 1846 г. назначен был к преподаванию греческого языка и библейской истории, в следующем году перемещен на кафедру Священного Писания, в 1852 г. сделан экстраординарным профессором, в 1853 г. получил сан архимандрита, в сентябре 1854 г. перемещен на кафедру догматического и обличительного богословия в Казанскую академию, и в том же году получил звание ординарного профессора, в 1855 г. назначен инспектором академии, в 1857 году читает нравственное богословие, в январе 1858 г. получает место цензора Спб. Дух. Цензурного Комитета и занимает его до февраля 1861 г., засим начинается дело по прошению о. Феодора о снятии сана и монашества, пребывание просителя в Переславском Никитском монастыре на увещании, снятие сана в 1863 г. и подвижническая жизнь с женитьбой на весьма достойной особе, неустанным трудом и материальными лишениями даже до смерти.

Сложение сана и монашества, послужившее поворотным пунктом во внешней судьбе Б., не было, однако, неожиданным или странным для тех, кто его понимал, а с тем вместе и не свидетельствовало о какой-либо перемене в направлении или настроении его. Блестящее окончание академического курса, двенадцатилетний профессорский опыт в изучении и преподавании богословских наук, самое исправление должности духовного цензора и беспрерывный литературный

труд – все свидетельствует, что в лице Б. наша богословская наука имела серьезного, образованного представителя. Подтверждение этому читаем в словах такого строгого судьи, как митр. Московский Филарет, который рекомендовал Б., как полезного деятеля академии, и в восторженных отзывах студентов-слушателей о. Феодора. Равным образом все свидетельства единогласно сходятся в показаниях касательно мягкого, доброжелательного смиренного и прямодушного характера его. Ни единого пятна ни до, ни после 1863 г. не было на его репутации. При таких данных сложение арх. Феодором сана и монашества является событием особенно знаменательным. К уразумению его, независимо от повествований лично знавших Б., вести может изучение своеобразной системы его богословствования.

Из печатных работ арх. Феодора (до 1863 г.) и Александра (после 1863 г.) Бухарева известны:

- 1) О втором псалме (Приб. к Твор. Св. От. 1849 г. VIII, 1).
- 2) О второй части кн. пр. Исаии (то же, 1850 г., IX).
- 3) О послании ап. Павла к Филиппийцам (1854, XIII).
- 4) О принципах или началах в делах житейских или гражданских, Спб. 1858.
- 5) О картине Иванова – Явление Христа миру, Спб. 1859.
- 6) Странники (Странник 1860 г. Янв.).
- 7) О современности в отношении к православию (Стран. 1860, I–II).
- 8) Несколько статей об ап. Павле, Спб. 1860 г.
- 9) Об Ив. Як. Корейше (в Дух. Бес. 1800 г. № 12).
- 10) Евангелие, чит. на царск. молебнах (Дух. Бес. и перепеч. в соч. № 11).
- 11) О православии в отнош. к современности, Спб. 1860.
- 12) Три письма к Гоголю, писанные в 1848 г., Спб. 1861 г.
- 13) Изъяснение I гл. кн. Бытия, Спб. 1862 г. О миротворении.
- 14) Св. Иов Многострадальный (Дух. Вести. 1862), отд. изд. 1864 г.
- 15) О Св. Пр. Исаии и его книге, М. 1864.
- 16) Св. Пр. Иеремия, М. 1864 г.

- 17) Св. пр. Иезекииль, М. 1864 г.
- 18) Св. Пр. Даниил, М. 1864 г.
- 19) О подлинности и целости кн. св. пр. Исаии, Иеремии, Иезекииля и Даниила, М. 1864 г.
- 20) Исследование о достоинстве, целости и происхожд. 3 кн. Ездры, М. 1864 г.
- 21) Печаль и радость по слову Божию – очерки кн. Плача Иеремии и Песни Песней с приб. об Апокалипсисе и 3 кн. Ездры, М. 1864 г.
- 22) Письма о благодати св. таинств, М. 1864 г.
- 23) Современные дух. потребности мысли и жизни, особенно русской, М. 1865 г.
- 24) О подлинности посланий ап. Павла, М. 1866 г.
- 25) Апология по поводу отзывов о кн. Совр. дух. патр., М. 1866.
- 26) Об упокоении усопших и о здравии живых, М. 1866 г.
- 27) Книга для обучения чтению и письму, М. 1867 г.
- 28) Воспом. о преосвящ. Афанасии (Душ. Чт. 1868 г. III).
- 29) Посмерт. изд. Воспоминания о митр. Филарете (Прав. Обзор. 1884 г. кн. 4).
- 30) О романе Достоевского «Преступление и Наказание» по отношению к делу мысли и науки в России (Пр. Обзор. 1884 г. и отд. оттиск).

В этом перечне главное наше внимание невольно останавливается на том, что автор во втором периоде своей жизни, выступив из ряда официальных служителей богословской науки, возвращается неизменно в круг тех предметов, какими занят был главным образом в первой половине своей профессорской деятельности. Изучение же творений Б. убеждает воочию, что это был цельный и верный себе человек и богослов. В этих творениях, как видно уже и по самым заглавиям, обнимается содержание Св. Писания обоих заветов, от книги Бытия до Апокалипсиса. По представлению автора, все содержание Св. Писания раскрывает одну и ту же стройную систему домостроительства нашего спасения. Катехизически простая, вполне православная мысль раскрыта ученым богословом в оригинальном синтезе таким образом, что

значение каждой книги Св. Писания, какого угодно отдельного места его, а с другой стороны и любого человеческого действия в истории и в личной жизни определяется с поразительной ясностью. Поэтому богословие Б. не следует изучать в отдельности, как напр. истолковательное, догматическое, нравственное, обличительное. Оно едино, потому что это живое богословие; отличительная его особенность не в логических схемах, совершенно согласных с общими построениями православного богословия, а в своеобразном душевном устройении автора, которое обнаруживается во всех его суждениях по богословским вопросам. По этому самому такое богословие наиболее понятно было в живой речи самого профессора; менее производит действия на читателя, отделенного от автора пространством десятилетий, когда и наша литературная речь значительно изменилась в своих приемах; а еще менее поддается переложению, так как предъявляет к интерпретатору чрезвычайные требования не только умственного, но и нравственного порядка. Таким образом, остается каждому читать и повторять чтение творений Бухарева. Что же касается изложения его системы, то, насколько это возможно, такое изложение сделано в превосходном труде проф. П. В. Знаменского – История Каз. Дух. Акад. (особ. I вып., стр. 124–136, II в., 205–221), которым мы и пользуемся. Жизнь Б. была олицетворением его богословия. Маленького роста, очень худой, с крупно развитым черепом, добрым и милым лицом и каким-то мечтательным взглядом больших ясных глаз, Б. вел аскетическую, благоговейную, молитвенную жизнь и пользовался искренним почитанием от всех, его знавших.

Он весь жил возвышенной, всеобъемлющей идеей Единородного Сына Божия, на Котором вся, во всей полноте божественной, почилла любовь Отца со всеми силами Св. Духа и уже чрез Него только изливается на все существующее, храня и благоустраивая всяческая, Который есть источник живота для всего мира, Агнца, принявшего в Существо своего Я все человеческое, и все искупившего и освятившего кровью Своего заклания. Все человеческое, оттого, стало уже собственностью

Единородного, каждое наше действие должно уже совершаться во Христе и по образу Христа как бы ни было оно иногда маловажно, должно совершаться как дело Божие, богослужение, участие в Искупительной тайне Единородного; дело дурное, или только совершенное не во Христе – это отделение от Него – единого источника жизни и любви Божией, отвержение от этой любви и омертвление, и все мы должны принимать это омертвление, кем бы оно ни было допущено, как свое собственное, потому что все мы уды одного тела, след. и жизнь и омертвление у нас общие, страдать за всех по образу Христа, сраспинаться Христу и за себя и за других одинаково. Во время своих лекций или частных наставлений Б. забывал и время, и свои силы, и говорил до изнеможения, стараясь влить в душу слушателя всю свою мысль и всю свою любовь к Единородному. Когда он служил в церкви (богослужение всегда затягивалось надолго), он был весь религиозное благоговение, способен, кажется, при первых же словах возгласения имени Отца и Сына и Св. Духа погрузиться в свои умиленные и молитвенные размышления о тайне Св. Троицы до тех пор, пока со стороны не напомнят ему о продолжении возгласа. На свое инспекторское служение в академии он тоже смотрел, как на богослужение. Сообразуясь, по своей религиозной системе, Единородному, он сам смотрел на себя, как на члена одного со студентами тела, одной небольшой Христовой церкви, каждую вину студента считал своею, страдая за нее, как за проявление собственной мертвенности, вследствие удаления от Единородного. Дисциплинарная система инспекции была совершенно несвойственна его понятиям; он смотрел на нее, как на подзаконное пестунство, основанное только на внешнем законе, на страхе, работающем *точию пред очима*, чуждом любви и свободы чад Божиих. И студенты не могли не любить своего инспектора, не могли не беречь его от огорчений. – Митрополит Филарет отзывался об арх. Феодоре, как о человеке «с образом мыслей, не подлежащим сомнению» и с таковою же «нравственностью». Однако и образ мыслей, и образ действий незлобивого учителя открывал много поводов к злоупотреблениям его сочинениями.

Некоторые из крайних охранителей (в том числе В. И. Асоченский), пользуясь смирением о. Феодора, открыли на него недостойный поход, изоцряя над ним неуместное остроумие, обвиняя едва ли не в ереси. Плодом этого было недоумение тех, кто знал творения арх. Феодора, смущение тех, кто об нем слышал, и недовольство начальства на невольного виновника литературной смуты. К своим литературным недоброжелателям арх. Феодор был снисходителен, хотя и строго осудил некоторые из замеченных им литературных направлений; на неодобрение же начальства, принятое с особенной впечатлительностью, он ответил просьбою открыть ему другую среду для действий, но при этом не выразил и тени протеста против начальства, не оказавшего ему защиты. Проведение духовных, благодатных начал во все стороны и углы мирской человеческой жизни всегда было самой задушевной задачей арх. Феодора, делом всей его жизни. Находя себя не в состоянии по совести согласиться с воззрениями духовного начальства на способы служения его миру, он решился довести свое схождение в жизнь мира с проповедью тех же христианских начал до последней степени, испытать позор расстрижения и продолжать дело своего служения в мирском звании. Насколько при этом страдало сердце архимандрита Феодора, по самой природе своей избранного служителя Божия, страдало при отказе от благодати священства, это его тайна. Но ему «так хотелось (письмо к Погодину), чтобы знамя Христово прямо и твердо поднято было, как единственно верное руководство и прочное основание на все среди всяческих нестроений и потрясений нынешних, когда другие требовали какой-то постепенности». В свое время рассуждая о латинстве, он усматривал сущность его заблуждений не в том, что в римской церкви один епископ поставлен во главе других, а в уклонении этой церкви от непосредственного возглавления в самом Христе, что изобретенный земной глава церкви препятствует вере направляться во всем прямо к Самому Христу, отчего эта церковь и болит мертвенною подзаконностью, бездушною формальностью. В таком же роде он рассуждал и о других

вероисповеданиях, и особенно ярко и часто любил раскрывать дух иудейства, подзаконной праведности, желающей оправдаться формальным исполнением закона и заменяющей правду Божию своей фарисейской правдой, дух, проникающий сплошь и рядом и в христианство, и еще дух язычества, проявляющийся у христиан в изгнании Христа из разных областей духовной, всего чаще умственной, научной жизни и поставляющий на место служения Христу служение идолам страстей, или разума, или моды. Раскрывая подобные уклонения людского шатания от Единородного, он был чужд в своих обличениях всякого сухого и черствого фанатизма; он только болел о них душою, как об омертвлении удов общего тела и старался в самом их омертвлении отыскать хоть какое-нибудь утешительное, здоровое место. И ему так легко это удавалось. Во Христе возглавлено все человеческое, так как Он принял в Свое Я не разум только, а все душевные способности человека. Во Христе возглавлены и наука, и литература, и искусство. Оттого история, политика, астрономия, медицина, роман, драма, картина, статуя, – все может быть предметом нашего внимания, занятия, изучения, но при свете Христовом, при направлении нашей души к Тому, Кто принял на Себя все человеческое, Кто стал Агнцем заклания за все греховное в человечестве и Кто служат источником всякого блага, истины и добра, не только в их совершенстве, но и в разных едва заметных их светениях по многообразным отраслям человеческой жизни. Итак, сообразуясь Единородному, архимандрит Феодор явил собою некую жертву, за уклонение братий своих в сторону подзаконной праведности, лишил себя величайшего на земле счастья, но сохранил утешение во всем, всегда и повсюду совершать дело Божие, так как и сама смерть не могла разлучить его от Христа, возглавившего в Себе все человеческое. Бывший архимандрит, Александр Бухарев даже на смертном одре занимался выяснением своего живого богословия, и за несколько часов до смерти говорил о некоторых дополнениях к сочинениям своим о 3 кн. Ездры и Апокалипсисе. Господь судил ему умереть на пасхальной неделе после христианского напутствия, с именем Воскресшего

Победителя смерти на устах, и весь город провожал А-ра М-ча до места его погребения.

Библиограф. и биограф. сведения о Б., кроме упомянутой «Истории Каз. Акад.» проф. Знаменского, имеются в Истории Моск. Дух . Акад. С. Смирнова, в ст. «Благие деятели» (Прав. Обозр. 1890 г. кн. 1). Некролог в «Голосе» 1871 г. № 121. Воспоминания Погодина, ст. Церковно-Общ. Вестн. 1874 г. № 43). Несколько указаний в Собр. Отзывов и Мнений митр. Филарета.

А. 3.

Буцер

Буцер Мартин – один из видных деятелей нем. реформации (род. в Эльзасе 1491, ум. в Кембридже 1551), с детства отличался страстью к наукам и, чтобы всецело посвятить себя им, вступил в доминик. орден (1506 г.). Заметив его способности, настоятель отправил его в Гейдельберг для образования в университете, и там, выслушанный им, диспут Лютера (26 апр. 1518 г.) произвел на него глубокое впечатление. Он сразу почувствовал все различие между Лютером и Эразмом, и склонился на сторону первого. Отселе начались гонения против него, и он, будучи уже священником, женился на монахине и окончательно порвал с римской церковью. В 1523 г. он отправился в Страсбург, получил место пастора в Эльзасе и в течение 25 лет работал в пользу реформации, что сделало его одним из видных деятелей всего движения в Швейцарии и Германии. По вопросу о евхаристии он ближе стоял к Цвингли и швейцарским реформаторам, чем к Лютеру. Опасаясь раскола между реформаторами, он усердно стремился к выработке какой-нибудь примирительной формулы, каковая и выразилась в «Виттенбергской конкордии», составленной Меланктоном на конференции в Виттенберге 1536 г. Разойдясь, однако, с нем. реформаторами, он по приглашению Кранмера отправился в Англию, где получил место профессора богословия в Кембридже. Он помогал Кранмеру в составлении «Членов религии» и «Книги Обществ. Молитвы». Собрание сочинений его начато было в 1577 г. в Базеле, но вышел только один том с его жизнеописанием.

Бытия книга

Бытия книга, иначе, первая книга Моисеева, по справедливости поставлена в начале всей Библии и, в частности, Пятикнижия Моисеева, так как повествует о творении мира и первоначальных судьбах рода человеческого. Книга Бытия, βίβλος γενέσεως, или просто Бытие, ἡάνεσις, по переводу LXX, «называется так потому, что содержит в себе происхождение (νῆν γενεσις) всего: и неба, и земли, и людей, и всего вообще видимого, и самое насаждение рая» (Синописис Афанасия). Очевидно, это определение книги Бытия чересчур узко: оно обнимает только две первые главы книги, содержащей 50 глав; поэтому и само название книги, соответствующее этому определению, не соответствует всему ее содержанию: книга названа по ее началу. Название взято из самой же книги, именно из Быт. 2:4: «Сия книга бытия небесе и земли»; из самой же книги взято и ее название в еврейской Библии: בְּרֵאשִׁית *bəréšîṭ* «в начале» есть ее первое слово: «В начале сотвори Бог небо и землю» (Быт.1:1).

Книга Бытия содержит историю царства Божия на земле от сотворения мира до смерти Иосифа в Египте. Желая положить твердое основание для всего своего повествования, Моисей в начале первой своей книги намечает общими чертами первобытную историю мира и человека и затем переходит к рассказу о том, какими дивными путями Господь вел род человеческий ко спасению, постоянно охраняя его от окончательной гибели, куда влекла его злая воля; как Он для этой цели избрал одного человека и один народ – его потомство, сделал этот народ носителем Своего завета со всем падшим родом человеческим, вручил ему Свое откровение и простер над ним Свою защитительную и воспитательную десницу. Сообразно с таким содержанием книги Бытия, она естественно разделяется на две части: в первых одиннадцати главах излагаются первоначальные судьбы рода человеческого до того времени, пока Бог избрал одного человека, Авраама, чтобы в его семени благословились все колена земные; в

следующих тридцати девяти (12–50) главах рассказывается история избранного Богом человека и его потомства до того времени, пока последнее, переселившись в Египет по изволению Божию, из семьи стало возрастать в великий народ; первая часть обнимает собою первобытный период истории человечества, вторая – патриархальный. В каждой из этих частей можно заметить по пяти подразделений, обозначаемых в самой книге словом *тôледôt* «роды, поколения». Словом этим называются прежде всего родословные списки, содержащие перечисление различных поколений, происшедших от одного общего родоначальника; напр., «сия племена сынов Ноевых по родом их», – здесь словом *тôледôt* названы перечисленные ранее роды, происшедшие от сынов Ноевых (Быт.10:32). Но так как родословные списки составляют начало и главное содержание древней восточной истории, то «родословие» *тôледôt* стало означать и «историю рода» или вообще «историю». В этом последнем смысле *тôледôt* употребляется и в книге Бытия; напр., слова: «сии же роди Иаковли» (Быт.37:2) означают не «родословие Иакова», так как далее нет перечисления его потомков, а «историю Иакова», которая действительно и излагается в следующих главах; тот же смысл имеют и слова: «сия книга бытия (*тôледôt* «родов») небеси и земли» (Быт.2:4), и здесь *тôледôt* означали историю или происхождение неба и земли. Десять частей книги Бытия, отмеченных словом *тôледôt*, далеко не равны между собою: одни содержат только несколько стихов, другие несколько глав. Таковы «роды», или «история:

- 1) неба и земли», главы 1–4;
- 2) Адама, 5, 1–6, 8 («сия книга бытия человека» с еврейского – «Адама» Бт. 5, 1);
- 3) Ноя, 6, 9–9;
- 4) сыновей Ноя, 10, 1–11, 9;
- 5) Сима, 11, 10–26;
- во второй части:
- 6) Фары, 11, 27–25, 11;
- 7) Измаила, 25, 12–18;
- 8) Исаака, 25, 19–35;

9) Исава, 36 гл.;

10) Иакова, главы 37–50.

Нельзя думать, что эти десять «родов» отмечены в книге Бытия случайно, без особого намерения составителя; напротив, нужно полагать, что он сам наметил в своей книге десять подразделений, чтобы этим символическим числом совершенства указать на полную законченность своего повествования о первоначальных судьбах рода человеческого и избранного народа. Самое неравенство частей книги Бытия обнаруживает намерение писателя посвящать больше внимания тем лицам и событиям, история которых прямо относилась к намеченной им цели, и ограничиваться только самыми краткими и необходимыми сведениями о том, что близко не касалось главного предмета его поветствования. Главная цель книги Бытия – представить историю истинного Богопочитания на земле, показать, как Господь руководил судьбою избранного Им человека с его потомками и приготавлиал их к принятию Своих откровений; поэтому, начав свою книгу повествованием о первоначальной истории человечества, писатель книги Бытия скоро переходит к истории Авраама и его ближайших потомков, описывая посредствующие события мировой истории почти мимоходом. При этом замечательно и то, что история тех поколений, которые стоят в стороне от избранного Богом рода Авраамова, излагается всегда раньше истории этого последнего и его предков; так, потомки Каина перечисляются раньше, чем потомки Сифа (Быт.4:17–24, ср. Быт.4:26), народы, происшедшие от Иафета и Хама, раньше, чем потомки Сима (Быт.10:2–4, 6–20, ср. Быт.10:22–31), те племена семитов, которые стояли в стороне от избранного народа, раньше поколения Фары, отца Авраамова (Быт.10:23–29, ср. Быт.10:11:10–26), потомки Измаила раньше истории Исаака (Быт.25:12–18, ср. Быт.25:19 и дал.), колена Исаовы раньше истории Иакова (Быт.36, ср. Быт.37:2). Св. писатель как бы спешит покончить с историей народов, более или менее далеких от народа еврейского, чтобы перейти к поветствованию о предках этого избранного Богом народа. Все это говорит о единстве книги Бытия, о происхождении ее от одного писателя,

которым вся древность справедливо считает Моисея. Доказательства в пользу написания Моисеем книги Бытия, как и всего Пятикнижия, а равно и разбор предположений отрицательной критики о составе и происхождении книги Бытия см. под словом «Пятикнижие».

Из толкований на книгу Бытия, принадлежащих святоотеческому времени, дошли до нас беседы Оригена (Миня Патрол., греч., т. 12), св. Иоанна Златоуста (*ibid.* 53 и 54), толкования св. Ефрема Сирина (*Opera syr.* I), блаж. Феодорита (Миня П. гр. 80), Иеронима (Миня П. лат. 23), Августина (*ibid.* 34) и др.; «шестодневны» св. Василия Вел. (М. П. греч. 29) и Григория Нисского (*ibid.* 44), Амвросия Медиоланского (М. П. лат. 14); сборники святоотеческих толкований, Прокопия Газского (М. П. гр. 87), Фотия (*Amphilochia* *ibid.* 101), Никифора (изд. в Лейпциге, 1772 г.). Русские толкования: «Записки на книгу Бытия» митр. Моск. Филарета, Москва, 1867; «Священная Летопись первых времен мира и человечества» Г. Властова, т. I, Спб. 1875; «Толкование на паремии из книги Бытия» еп. Виссариона, Москва, 1871 2-е изд. т. I, Спб. 1894 и др. Из множества новых комментариев следует отметить: Франца Делича, 5 изд. 1887; Кэйля, 3 изд. 1878; Кука 1871; Госсрау 1887, Таппегорпа 1888; Гуммеляуэра 1895.

А. Р.

Бычков А. Ф.

Бычков Афан. Фед. – директор Императорской публичной библиотеки и почетный член спб. духовной академии (род. 1818 ум. 2 апр. 1899 гг.). Происходя из старинной дворянской фамилии, Б. по окончании курса в Московском университете имел намерение добиться профессуры по кафедре истории при С.-Петербургском университете; но когда на предварительном свидании с профессором Куторгой последний предупредил его, что Петербургский университет держится совсем иного взгляда на историю, чем Московский профессор Грановский (учитель Б.), то Б. убедился, что попытка будет бесполезной, и порешил посвятить себя служебной деятельности в других учреждениях, но непременно связанных с учено-литературной деятельностью. И он поступил на службу при археографической комиссии, на которую возложена была задача систематического собирания и издания материалов по отечественной истории. Но истинным счастьем для него было, когда он в 1844 году назначен был на должность хранителя рукописей Императорской публичной библиотеки – на место известного нашего ученого А. Х. Востокова. Тут Б. вступил как бы в свою родную стихию и был бесконечно рад назначению, которое составляло его давнюю мечту, лелеявшуюся им еще в Москве. С этого времени Б. уже не расставался с библиотекой, которую полюбил от всего своего сердца, неусыпно заботился о ней, хлопотал о ее процветании и благоустройстве, – вполне сознавая, что Императорская библиотека есть истинная сокровищница нашего всенародного литературного богатства и неисощимый источник национального самосознания. И благодаря своему многолетнему служению в библиотеке, Б. изучил ее до мельчайших подробностей, и в этом огромном книгохранилище, где книги считаются миллионами, так что, если бы разложить их одну подле другой, они заняли бы пространство в несколько десятков верст, он вращался как в своем частном кабинете, и своими указаниями оказывал драгоценные услуги всем обращавшимся к нему и молодым, начинающим людям науки, и

старым, уже обогащенным всякою премудростью, ученым. В этом отношении он был незаменим, и весь ученый и литературный мир, не только в России, но и за границей, оплакал кончину его. Таким он был, когда занимал второстепенные должности в библиотеке, и таким он остался и тогда, когда сделался ее начальником – с 1868 г. вице-директором, а с 1882 г. директором. Став во главе любимого учреждения, он только еще больше раскрыл свои объятия для всех ищущих света науки, и одинаково ласково принимал как известных светил науки и высокопоставленных лиц, так и скромнейших, только что начинавших молодых ученых и даже просто студентов. Руководить других в области книжного знания это было для него истинное наслаждение, которое невольно заражало и других страстью к книгам, и многие ученые впоследствии с глубочайшею благодарностью вспоминали об оказанном им директором Императорской библиотеки внимании и содействии.

Никогда не забудет этого его сердечного внимания и столичная духовная академия, к ученым труженикам которой он всегда относился с величайшим сочувствием. Едва ли есть такой ученый профессор в академии, который не испытал бы на себе самого сердечного его участия к своим ученым трудам, а со многими профессорами академии, напр. с проф. М. О. Кояловичем, И. Ф. Нильским и другими, он поддерживал даже самые дружественные домашние отношения. Кроме профессоров, чрез книжную аудиторию Б. проходили в течение полустолетия и все кандидаты и магистры спб. дух. академии, которые при составлении своих курсовых и магистерских сочинений всегда пользовались от него самым радушным вниманием и драгоценными указаниями. Вот почему академия сочла своим долгом избрать его своим почетным членом, и Б. с того времени еще более сблизился, даже можно сказать – сроднился с нею и был непременно посетителем всех ее торжественных собраний и празднеств.

Будучи незаменимым путеводителем и руководителем в своем «царстве книг» для других тружеников науки, Б. и сам неустанно работал в области науки, и чтобы понять все

богатство и разнообразие его учености, достаточно заглянуть в библиографический указатель его работ и изданий (напечат. в «Русской старине» за 1890 г. кн. 10), составленный к 50-летию его государственной службы. Там значится около 300 его ученых работ (по преимуществу в области русской истории и письменности, причем особенно ценно его «Описание церковно-слав. рукоп. сборников» – I т. 1882 г.), которые в совокупности делают его одним из самых видных и трудолюбивых деятелей вашей науки. Спб. дух. академия совершила над его прахом торжественную панихиду, а при погребении память его почтил своим вниманием высокопреосв. Антоний, митрополит с.-петербургский и ладожский, который, совершив бож. заупокойную литургию в церкви Св. Духа, в сослужении с сонмом лаврского, столичного и академического духовенства, в произнесенной пред отпеванием надгробной речи причислил его к «светочам истинной жизни, правды и труда для содействия чрез них к умножению добра среди людей».

См. Некролог и речь в «Ц. Вестнике» № 14 за 1899 г.

А. Лопухин

Беглопоповщина

Беглопоповщина, отрасль раскола старообрядства, точнее – одна из *двух изначальных* его отраслей. В то время, как одна часть раскола выделилась в так называемую беспоповщину, другая получила вид поповщины, точнее же – беглопоповщины, потому что последователи ее решились окормляться бегствующим от великороссийской церкви священством (см. под сл. Беспоповщина.). Случилось это еще в XVII веке, а с начала XVIII идет история уже вполне обособленных беглопоповщинских общин. Центрами беглопоповщины являются: Керженец – в Нижегородской губернии, Стародубье – в Черниговской и Ветка – в Польше.

В *Нижегородский край* раскол был занесен при первоначальном своем обнаружении. В конце XVII века эта местность получила в расколе значение видного центра. Раскольники ютились в так называемых чернораменских лесах, особенно по речкам – Керженец и Белбаш. Чернечествующие селились здесь «скитами», мирские – «починками». Скитов было много. Они назывались, обыкновенно, именами своих основателей или же видных «начальников». Более других, по своей исторической роли, известны мужские скиты: Онуфриев, Софонов, и Лаврентиев. Скитами управляли «отцы» и «старцы», несколько же скитов одного и того же толка объединялись под главенством одного лица. Были и женские скиты, в которых обычно «началили» их матери. Иногда женский скит возникал по желанию какого-либо «знатного» раскольника, – в таком случае «монахини» оставались под его «правлением». Дела, касавшиеся всех скитов, решались на общих собраниях. Духовные требы отправляли глаголемые «священноиноки», или же «непостриженные» беглые попы. Имена старейших священноиноков: Дионисий Шуйский, Софоний Соловецкий, Сергей Ярославский, – священноиереев: Трифилий Вологодский, Исидор Козмодемьянский. Так как на Керженце не было своего храма у раскольников, то все требы, не исключая венчания брачующихся, «лесные попы» совершали

«в избах и клетях». Молва о «заволжских пустынниках» широко распространялась в среде темного люда. Хорошую услугу оказывала керженцам Макарьевская ярмарка; тут закупались старопечатные книги, здесь же приобретались и попы.

Видное событие в первоначальной истории чернораменских скитов составляют *споры* из-за догматических писем протопопа Аввакума. Споры эти повели к выделению так называемых онуфриан и кончились тем, что в 1717 году, по смерти Онуфрия, защитника писем Аввакума, был подписан «мировой свиток», с отрицанием спорных «писем» (см. под сл. *раскол*). Но важно то, что во время распри из-за вопросов догматических обнаружились еще и некоторые обрядовые несогласия. Это также повело к обособлению некоторых толков, – именно толка *диаконовского*, названного так по имени диакона Александра. Александр (ум. 1720 г.) служил диаконом при женском монастыре Костромского пригорода – Нерехта. Обстоятельства перехода его в раскол очень несложны. Однажды он прочитал в чине принятия от яковит проклятие на некрестящихся двумя перстами, затем слышал от одного попа, что трегубая аллилуия есть латинская ересь, наконец, в часослове он встретил аллилуию сугубую: этого было достаточно, чтобы поколебать убеждения человека без всяких сведений, но искреннего и восприимчивого. Закончила старица Елизавета. Ее незатейливая речь, законченная словами: «коли хочешь спастись, иди в леса Нижегородские», – так подействовала на диакона, что он, продав имущество, тайно, в зимнюю пору, ушел, вместе с женой, в Ярославль, где встретил двух керженских старцев и на лошадях одного из них добрался до желанных «пустынь». Там, в ските Лаврентиевом, диакон получил «постриг» и, по смерти «наставника» скита, попа Лаврентия, заступил его место (около 1710 года). В противоположность онуфрианам, которые хулили четвероконечный крест, их противники признавали его за истинный крест Христов: это учение, вместе с учением о спасительности молитвы Иисусовой, произносимой со словами: «Боже наш», сделалось отличительным признаком диаконовского согласия. Кроме того, Александр ввел иной

способ каждения: он стал кадить крестообразно, тогда как другие, по старому обычаю, употребляли троекратное каждение – дважды прямо, а третий раз поперек. Однажды, когда, во время крестного хода на реку в день Богоявления, Александр стал кадить по-своему, народ хотел в клочки разорвать «нововводца», так что последнему пришлось спасаться бегством. Открывшаяся вражда вызвала вразумление с Ветки – прекратить «мятеж» и кадить по старому, но вышеназванный «мировой свиток» признал, что «в диаконовском ските кадят по уставу», после чего особенность в каждении навсегда утвердилась за диаконовцами.

В *Стародубье* раскол был занесен в конце шестидесятых годов XVII века, а на Ветку около 1685 года. Сначала получила силу Ветка. В 1695 году здесь была освящена церковь и Ветка быстро достигла значения митрополии беглопоповщины. Привлекаемые рассказами о безопасности убежища, покровительствуемого самим польским королем, и вестью об устроенной церкви, тогда единственной во всем беглопоповщинском мире, беглопоповцы отовсюду толпами спешили во владения пана Халецкого и пана Красицкого. Вокруг Ветки возникло 14 слобод с населением более 30,000. Самых отдаленных мест раскольники считались прихожанами ветковской церкви. По благословению ветковских настоятелей, беглые попы, монахи и монахини всюду продавали запасные дары: равным образом только с одобрения тех же настоятелей принимаемы были попы в прочих местах поповщины. Сам Керженец уступил Ветке. Всего около семидесяти лет Ветка служила главной опорой беглопоповщины. В тридцатых годах XVIII века сей знаменитый раскольничий притон, правда, был разорен. Вследствие Высочайшего повеления (1735 г.) на имя полковника Сытина, последний окружил Ветку пятью полками и всех там найденных разослал – одних по монастырям, других в места родины, третьих в Ингерманландию. Ветка опустела, но не надолго. Раскольники скоро снова потянулись на остров; из разных мест присылались сюда щедрые милостыни; взамен снесенной церкви ветковцы построили большую часовню, которую богато украсили иконами, а впоследствии соорудили

храм, также во имя «Покрова Пресвятой Богородицы», благолепнее прежнего. Свадебные поезда вереницами тянулись на Ветку и привозили с собою богатые «дары». Явились две обители: мужская, в которой находилось до 1,200 чернецов, кроме непостриженных бельцов и прислужников, и, чрез дорогу от мужской, на расстоянии двадцати шагов, женская, заключающая в себе, кроме многочисленных белиц, до ста постриженных монахинь. Только уже при Екатерине II дано было Высочайшее повеление генерал-майору Маслову, чтобы он, взяв военную команду, произвел вторую «выгонку» ветковцев, что тот и исполнил в 1764 году.

После того место Ветки некоторое время занимало *Стародубье*. К 1718 году здесь числилось 16 слобод, с населением в 3,112 человек. «Выгонки» с Ветки, конечно, удесятирили число стародубских раскольников. С Ветки сюда перенесена была церковь, перешли также и ветковские попы. В последней четверти XVIII столетия здесь находилось четыре поповщинских монастыря – три мужских, главный Покровский, и один женский: Казанский, – до семнадцати церквей, монастырских и приходских, и шестнадцать публичных часовен.

Но во второй половине XVIII века образовались два новые центра, выдвинувшиеся на первое место, – это Москва с ее Рогожским кладбищем и Иргиз в Саратовской губернии.

Основание *Рогожского кладбища* падает на 1771 год. По случаю свирепствовавшей тогда чумы в столице, Московской поповщине правительством было отведено место для погребения умерших за Покровской заставой, на земле принадлежавшей Андроновской слободе, между больших дорог Владимирской и Коломенской. Командированным тогда императрицей в Москву князем Гр. Гр. Орловым дозволено было устроить на кладбище часовню для отпевания умерших. Пятью годами позже, рядом с этой деревянной Покровской часовней рогожцы построили (1776 г.) другую, каменную и больших размеров, часовню во имя святителя Николы. В 1791 году они заложили на месте деревянной новую каменную часовню таких размеров, что с нею не могла сравниться по обширности ни одна из всех тогдашних Московских церквей, не

исключая и соборов, и сделали это путем обмана. Под предлогом ветхости и мнимой негодности двух часовен, рогожские раскольники просили Московского главнокомандующего князя Прозоровского позволить им построить вместо этих двух одну. Был готов для представления главнокомандующему и план будущей часовни: его составил архитектор Козаков. По этому плану часовня должна была быть двухэтажная, с зимним помещением внизу и летним сверху, размеров довольно скромных, без особых выступов для алтаря. Князь побывал на кладбище и дал разрешение. Тогда рогожцы, руководителем которых был «именитый гражданин» Никита Павлов, оставив существовать старую каменную часовню, повели постройку новой в совершенном подобии соборного храма о пяти главах: план Казакова был заменен другим. Нет сомнения, что план этот был бы осуществлен вполне, если бы сведения о постройке не дошли до императрицы; теперь рогожцам не пришлось видеть пять глав, но все же часовня была окончена постройкой в первоначальных размерах. В 1804 году кладбищенский попечитель Шевяков исходатайствовал у тогдашнего начальника Московской столицы Беклешова, дозволение построить третью часовню, зимнюю, каменную во имя Рождества Христова, по плану архитектора Жукова. Так, можно сказать, быстро воздвигая, одно за другим, молитвенные здания, рогожцы не жалели средств и на благоуукрашение их, приобретая в часовни древнего письма иконы в богатых серебропозлащенных ризах с драгоценными камнями и жемчугом, серебряные паникадила и подсвечники с пудовыми свечами, богатые плащаницы, великолепную утварь. И ничто из этого не было потеряно даже в несчастный 1812 год. Поп Иван Матвеевич не бежал, подобно другим, в виду неприятеля, хотя имел к тому все средства: он остался хозяйничать на Рогожском. С помощью нескольких работников, иконы, книги и все церковное имущество он успел скрыть в нарочно вырытых на кладбище могилах, а как скоро город был очищен от неприятеля, снова, еще до возвращения разбежавшихся раскольников, все поставил на своих местах. Спасение рогожских драгоценностей приписано было

особенному покровительству Божию и в память того сделана надпись в Рождественской часовне.

Более полстолетия счастлилось Московскому беглопоповщинскому учреждению и вся первая четверть XIX века была временем славного процветания его. В начале девяностых годов XVIII-го столетия кладбище имело 20,000 прихожан, живших в Москве и около нее: в 1822 году их считалось уже 35,000, а через три года число это выросло до 68,000. Капитал кладбища исчислялся миллионами рублей. В ограде кладбища было настроено много жилых домов, каменных и деревянных, – палаты для призреваемых, «сиротский дом» для «рогожских подкидышей», с училищем для них, дом для умалишенных, «приют для приезжающих», здание для кладбищенских конторы, канцелярии, библиотеки, замечательной по редкости находившихся в ней книг, для архива, и, кроме того, десятки домов называвшихся частной собственностью. Население считалось сотнями: тут жили «лицевые», немало бывало и «подпольных». На кладбище находились и женские обители, во главе с обителью знаменитой в своем роде «матери» Пульхерии. В них было устройство общежительное. Каждая из них имела средства настолько значительные, что рогожским обитательницам не было нужды ездить за сборами. На кладбище постоянно имелось достаточное количество беглых попов и диаконов; при каждом попе был свой дьячок и свои певчие. Попы были вполне независимы друг от друга, и даже в то время, когда их было по двенадцати, не было между ними благочинного. Все попы имели в ограде кладбища дома, выстроенные им от общества, получали большие доходы, и не только жили в большом довольстве, но и наживали сотысячный капитал. Алчность рогожских мнимых священнослужителей к стяжаниям была невероятна. Попы становились на паперти и «перехватывали» друг у друга «требы». Диаконы во время служения молебнов, панихид, и погребений разными попами, в разных часовнях, перебегали от одного к другому: в одной часовне скажет ектению, в другую побежит провозгласить «вонмем», чтобы там и тут получить свою диаконскую долю. Хотя кладбищенские

часовни были устроены с алтарями, но ни одна из них никогда не была освящена. Поэтому обедни служились в походной полотняной церкви.

В Саратовский край раскол проник с первых дней своего появления, помогал здесь Разину, бунтовал в Камышине, и в конце XVII века успел основать несколько скитов. В течение первой половины XVIII века он рос и развивался здесь почти беспрепятственно вследствие и обширности края, и недостатка органов центральной власти, и отсутствия сколько-нибудь удовлетворительных путей сообщения. Когда наступило царствование Екатерины II, на основании манифеста 1762 года, дозволявшего заграничным раскольникам безбоязненно возвратиться в отечество, раскольники, пришедшие с Ветки, заняли берега Иргиза, плодородные и обильные лесами, и в том же (1762) году основали три скита: Авраамиев, Пахомиев, Исаакиев. Эти три скита были тем зерном, из которого скоро выросло громадное дерево. В одном из скитов от старца Филарета получил благословение известный Пугачев и, может быть, благодаря этому, надолго был бы задержан рост иргизских общин, если бы в непродолжительном времени не пришел сюда зарубежный, с Ветки, выходец *Сергий Юршев* (1776 г.). Сыну Московского купца Юршева, одного из главных виновников смерти архиепископа Амвросия во время бунта 1771 года, суждено было играть на Иргизе роль «строителя» в широком значении слова. Во-первых, Сергию удалось выхлопотать у саратовских властей формальное разрешение богослужения на Иргизе (1780 г.); затем, в счет Вольского миллионера Злобина при мужских скитах были построены храмы, с громадными на то затратами; после этого скиты получили название монастырей: верхний ИсааКиев – название Успенского (с 1783 г.), средний Пахомиев – Никольского (с 1788 г.), нижний Авраамиев – Воскресенского (с 1786 г.); обстроились и два женских скита: Маргаритин и Анфисин, получив название монастырей: Покровского и Успенского.

Сергий составил для братии устав общежития. С тех пор началась славная жизнь Иргиза, потянулась она на десятки лет,

– Иргиза, затмившего славу даже столичного беглопоповщинского кладбища.

В первое время существования Иргиза ничего не требовалось для поступления в число братии, кроме доброго желания, потому что искали побольше рабочих рук; в последний период его жизни была установлена известная плата с новопоступавших в пользу монастыря, очень значительная, которую могла заменить лишь рекомендация сильных людей. Прием «лицевых» чередовался с приемом «слепеньких»: для последних отводились кельи поближе к монастырской ограде, чтобы в случае опасности можно было во время ускользнуть в лес. Во главе общины каждого монастыря стоял настоятель, выбираемый на бессрочное время, смотря по обстоятельствам – или братией одного монастыря, или всех. Акт избрания утверждался сначала земским исправником, потом удельной конторой, а после 1828 года губернатором. Иногда избрание падало на лицо, указанное предшественником по должности, иногда – на лицо, состоящее под покровительством какого-либо крупного купца, благодетеля монастырского, иногда – на прославившегося строгой жизнью. С званием настоятеля не соединялся, как неперемное условие, священнический сан. Настоятель был ответственным представителем всей монастырской братии в глазах гражданского начальства. В помощь настоятелю избирались, тоже на бессрочное время, 12 соборных старцев. Из них один нес обязанность казначея, другой уставщика. Обыкновенно, настоятель с казначеем вдвоем правили делами, оставляя остальным соборным старцам одно только преимущество чести. Как настоятель, так и каждый из соборных старцев имели право принимать к себе в духовное руководство молодых иноков и бельцов; по отношению к таким «евангельским детям» отцы пользовались правом наказания, которое носило характер или келейной епитимии, в виде поклонов, розог, темного чулана с «стуловой» цепью, или публичной, в виде стояния на коленях в храме с обязательством положить известное количество поклонов. Не освобождались от епитимии и попы с диаконами. Иночествующие носили, пока находились в стенах

монастырских, особую одежду: длинная, почти до пят, рубашка; поверх нее черный шерстяной кафтан, ничем неопоясанный; вокруг шеи, сверх кафтана, круглая пелеринка с красной оторочкой; на голове круглая, в виде скуфьи, черная суконная шапочка с околышем исианской черной овчинки; на эту скуфейку надевался еще род чехла с очень длинным воротником, от которого идут длинные четырехугольные полы, с отделкой по краям из красного снурка, это «кафтырь». Схимники надевали еще, когда причащались и перед смертью, «подсхимник» – круглую шишоватую шапочку, на которой вышивались кресты с обычными инициалами и по херувиму спереди и сзади, и «схиму» – род священнической епитрахили из грубой белой или бледнокрасной волосяной ткани. Бельцы частью были послушниками, частью пели на клиросе. Хоры были многочисленны и пользовались славой. Монастырские доходы получались от хлебопашества, скотоводства, лесоводства, отчасти от рыбной ловли, а больше от добротных подаяний, поступавших или прямо из рук «богомольцев», или при посредничестве нарочных сборщиков; доходы были громадные.

Иргизские монастыри были общежительными; но чем больше богатели они, тем глубже и шире проникала деморализация в иноческую среду, тем легче нарушался принцип общежития. За иноками было признано право собственности; общая трапеза существовала больше для вида; постничали только при посторонних и для посторонних; по кельям готовились блюда из кур, гусей, индеек; на вино было разрешение по вся дни, без заговенья. Пьянство сопровождалось развратом: незаконные связи монахов с монахинями «не поставлялись в зазорную жизнь»; особенно много безобразий творилось летом, во время уборки хлеба, а также на гульбищах по большим праздникам. Нравственность думали заменить выполнением обряда. Богослужение было очень продолжительное: вечерня, правильные каноны и повечерие – до ужина; молитвы на сон грядущий – после ужина; утренняя, часы и обедня – до обеда; под праздники – всенощное, тянувшееся часов по семи, впрочем, облегчавшееся

дозволением выходить, чтобы угоститься с знакомыми. Во дни расцвета на Иргизе был слышан торжественный звон колоколов. В монастырских школах, многочисленных по числу учеников и разнородных по их составу, обучение захватывало, кроме азбуки славянской, часослова и псалтири, письмо – скорописью, церковными буквами и крюками для певчих нот, пение – по октоиху, обиходу и «демественнику», рисование – копировались рисунки заставок, заглавных слов и других украшений в старинных рукописях. Состав, устройство и жизнь монастырей женских сложились по одному типу с мужскими, и только еще меньше соблюдалось начало общежительства. Каждый женский монастырь состоял из нескольких отдельных общин, связанных только единством иноческого устава, под руководством «евангельских матерей» и с подчинением одной главной настоятельнице. Источником средств к существованию был сбор подаяний и личный труд: огородничество, рукоделие – от прялки до вышивания жемчугом, чтение «заупокойных». Одежда инокинь: сарафан, халат, перелинка, как у монахов; черная шапочка без околыша, которая сзади соединялась с круглым, короче первого, воротником с черной оторочкой, а к нему в свою очередь прикреплялся нагрудник, – это «апостольник», без которого ни за трудами, ни во время покоя никто быть не должен; кроме того на головах черные платки, а на лице черное покрывало – «наметка». Только до большим праздникам богослужение в женских обителях совершали иеромонахи и попы, в обыкновенные же дни их заменяли уставщицы; за неимением престолов, литургий не совершалось.

Главным фактором *внутреннего движения* в *беглопоповщине* был вопрос о полах. Прежде всего возникли споры о *чиноприеме* беглых попов. Это было в конце 70-х годов XVIII века. Споры повели к разделению беглопоповщины на так называемых «перемазанцев, стоявших за принятие попов вторым чином, т. е. чрез миропомазание, и составивших огромное большинство, и – «диаконовцев», принимавших попов по третьему чину, т. е. чрез проклятие ересей, и составлявших в общем числе беглопоповщины только незначительное меньшинство. Такая практика обозначилась и существовала и

ранее указанного исходного периода, но тут, повторяем, в беглопоповщине произошло уже полное разделение. Затем, в начале 20-х годов XIX века правительственным дозволением иметь поповцам беглых попов повело к выделению *лужковского согласия*, а «оскудение священства», т. е. недостаток беглых попов в царствование императора Николая I способствовало выделению поповщинских общин, управляемых уставщиком. Скажем подробнее об этих внутренних движениях в беглопоповщине.

Акт открылся мироварением на Рогожском кладбище в 1777 г. Так как здесь беглых попов принимали под миром, а мира не было, то и придумали восполнить этот недостаток. Изготовили, по заказу, огромный самовар, налили в него деревянного масла, вложили разные благовонные масти и истолченные частицы св. мощей, и варили всю смесь от Лазаревой субботы до Великого четвертка. Главным распорядителем всего дела был поп Василий Чебоксарский: он читал над кипевшим маслом архиерейские молитвы, прочие попы стояли вокруг самовара, а бывший дьячок Федор Михайлов, остриженный «под дубинку», в стихаре мешал самовар большой мешалкой. Мироварение совершалось тайно, в чулане, с замком на дверях. Когда случившийся при этом иргизский Сергей спросил Василия, почему он опустил одну молитву, и, получив ответ, что она очень важна и приличествует только архиерею, заметил, что и все это действие приличествует только архиереям, то услышал от Василия такой укор: «ты стал отдаляться от благочестия, отец Сергей! Прежде был ты ревностнее. Прошу помолчать, чтобы простым людям не подать соблазна»! Однако скоро тайна огласилась: рогожцы продали самовар, в котором варили миром, на рынке, не позаботившись вычистить его от прикипевших к нему остатков благовонных мастей, и соблазна, действительно, было немало. Весть о новом рогожском мире быстро пронеслась по поповщине: и в то время, как другие встретили ее, по крайней мере, глухо, стародубские диаконовцы, во главе с настоятелем Покровского монастыря Михаилом Калмыком и строителем слободского Успенского монастыря иноком Никодимом, открыто запротестовали. Они обличили

незаконность действий рогожских заправил, но последние гордо ответили: «не хотим повиноваться вам, потому что неправильно содержите догматы, – приходящих попов и людей без миропомазания приемлете». Такой же ответ последовал и на второе послание слободских: рогожцы решили даже подвергать чиноприему приходящих к ним от слободских. Тогда Михаил и Никодим поехали в Москву. Заволновались рогожцы и, не думая долго, отправили «нарочитых» с известием во все главные «места» беглопоповщины. С Керженца, Иргиза, из Шуи, Плеса, сел Иванова, Дунилова, Городца, из стародубских слобод Климовой и Митковской, из Гуслицы были присланы письма, частью на имя Московского общества, частью Михаилу Калмыку, в которых представители беглопоповщинских общин, умалчивая о рогожском мире, высказывались в пользу приема беглых попов вторым чином. Приехали и «депутаты»: керженский Иона Курносый из Комарова скита, старец Адриан из Улангерского скита, – иргизские старец Сергей, инок Лавр, – во главе представителей от Московской общины были попы Матвей и Василий.

Так составился собор, известный под именем *перемазанского*. О нем есть два сказания: одно издавна приписывается иноку Никодиму, другое составлено иргизским Сергием. Первое имеет форму послания из Москвы в Стародубье в Покровский монастырь и окрестные слободы, писанного как бы кем то из рогожцев, не разделившим мнения последних. По этому сказанию, заседания собора открылись в ноябре 1779 года, а окончились в январе 1780 года, всех «сений» было десять, происходили они попеременно в домах разных «именитых» обывателей Московских и купцов, в присутствии многочисленной публики – в сто, двести, триста человек. Предметом рассуждений преимущественно служил вопрос о способе принятия приходящих «отвне» попов и мирских. В то время, как диаконовцы, не ограничиваясь чтением «истории» о ветковском «бегствующем священстве», до времен Михаила Калмыка включительно, из которой было видно, что там будто бы никогда не подводили приходящих попов под мир, решали вопрос на основании древних церковных правил,

доказывая ими, что переходящих священников должно принимать третьим чином, что если их вновь помазывать, то надобно и вновь рукополагать, – защитники перемазанства с своей стороны указывали на «историю» о бегствующем священстве на Керженце, сочинение Ионы Курносого, в которой говорилось, что будто бы еще Павел, епископ Коломенский, завещал беглых попов принимать «средним» чином, под миропомазание, и что будто бы в чернораменских лесах никогда не практиковался прием под проклятие ересей, в чем и тамошние схимники уверяли своим столетним житием, но против другого рода доказательств, приведенных диаконовцами, т.е. оснований канонических, действительно неопровержимых, противники диаконовцев ничего не могли сказать, в бессильной злобе поднимали шум, крик, «сулили» Никодиму «жалованье дубин» и вышли с собора заклятыми врагами всех единомышленников Никодима. В известиях, сообщаемых Сергием, дело представляется в ином виде. Собор открылся 23 декабря 1779 года в доме Никиты Павлова, при собрании около 200 человек; депутаты вступили в разглагольствие и долго разглагольствовали, пока не изобличилось «несправедливое мудрование» Никодима, который, не зная, что делать, «начал в крик, и в здоры, и укоры нелепые», и, вместе с своими «товарищами», вышел из собрания: хотели удержать его за полы, но не могли; собрание подписало определение, в котором решив в утвердительном смысле вопрос о том, следует ли «перемазывать» приходящих «отвне» попов и мирян, положили кроме того: а) с диаконовцами не пить, не есть, не молиться и б) миро, сваренное на кладбище, уничтожить. Тогда Никодим, видя «свое посрамление», по словам Сергия, написал от лица Москвичей, тайно от них, в Покровский монастырь и окрестные слободы «письмо», что «аки бы в Москве было десять заседаний и аки бы он, Никодим, на всех заседаниях имел справедливое доказательство».

Ближайшим последствием разделения беглопоповщины явилось быстрое *возвышение Ирги*за. Стародубье упало в глазах перемазанцев и его привилегии по снабжению

раскольнических общин беглыми попами были перенесены на Иргиз. Тут все сделал Юршев. Он как нельзя лучше умел воспользоваться обстоятельствами. На него возложена была обязанность письменно полемизировать с Калмыком и Никодимом. Сергей написал «Обыскательное рассуждение». В нем, равно как и в других сочинениях, написанных с тою же целью, проводя мысль о необходимости перемазывания беглых попов, настоятель Верхнего монастыря доказывал, что истинная исправа сих приходящих только и возможна в этом монастыре. Исходя из мысли, что поливательное крещение не есть будто бы крещение истинное, и что в великороссийской церкви нет ни одного православного епископа, так как одни сами крещены обливательно, другие поставлены обливанцами, третьи находятся в общении с ними. Юршев на вопрос о том, откуда же беглопоповцам заимствоваться священством, отвечал, что есть возможность получать попов от *церкви*, причем с этим понятием соединял представление об Успенском иргизском монастыре, потому что, по словам Сергея, только в нем неизменно сохранилось во всей неприкосновенности апостольское учение и «без всяких прилогов совершается всякая святыня». Церковь, по рассуждению Сергея, всегда различала закон «обдержный», постоянно действующий, от закона «смотрительного», представляющего исключение из общих правил. Вообще священство еретическое церковь отвергает, как безблагодатное, но по нужде времени иногда и принимала его. Так и теперь. По нужде можно довольствоваться бежавшими от великорусских церквей попами, но нельзя принимать их неочищенными от еретической скверны, неисправленными: истинная же исправа может быть только там, где есть истинное миро, – в церкви, на Иргизе, в Верхнем монастыре. При всей своей натянутости и неубедительности для беспристрастного исследователя, аргументация Сергея имела успех, потому что удобно решала вопрос в практическом отношении; постановлениями соборов 1783, 1792, 1805 гг. Иргиз монополизировал за собой право приема беглых попов, несмотря на то, что не имел действительного мира, и весь перемазанский мир обратил сюда свой жаждущий взор. Способ приобретения беглых попов

организовался в целую систему и монополия сделалась источником неисчислимых доходов Иргиза. Были особые «ловцы» сих человек, были агенты, чрез которых, а то и прямо чрез «светское» начальство, разведывали, не запрещен ли беглец, не лишен ли сана и какого поведения, хотя нередко принимали их совсем «без всякой осмотрительности»: все зависело от личного взгляда настоятеля. По тщательной «исправе» с помазанием миром не снимая риз, поп делался «монастырским», собственностью монастыря навсегда. Все попы содержались в счет монастырей: от них получали они, кроме квартиры, большей частью помещавшейся в ограде монастыря, – отопление, освещение, хлеб. При каждом монастыре состояло постоянно не больше 3–7 попов, из более благонадежных и степенных, излишние же против этой цифры делались предметом торговли. Временем, на которое отпускался поп, и его внутренними и внешними качествами – благоповедением, сановитостью, определялись те условия, на которых можно было приобрести попу с Иргиза. От 200 до 500 рублей получал монастырь, если поп отпускался на год, от 500 до 2,000, если поп отпускался на постоянное жительство. Деньги эти вносило или общество, или поп, – как сладятся. Отправляемый получал от настоятеля своего рода увольнительное свидетельство вместе с наставлением, а также запасные дары и мнимое миро: под предлогом благочестия, иргизские монастыри не раздавали своих запасных даров всякому желающему и тем легко повышали цену на попов. В начале XIX века иргизских попов проживало по разным местам более 200.

Быстрое распространение беглопоповщины вообще и в частности процветание таких центров ее, как Рогожское и Иргиз, много обязано было той свободе, какою вообще долгое время пользовались раскольники, начиная со времени Екатерины II. Особенно такие факты, как освобождение иргизских иноков от рекрутской повинности, пожалование из «казны» 12,000 рублей на возобновление погоревших в Верхнем монастыре храмов, последовавшие в 1797 и 1798 годах по рескриптам императора Павла, и формальное закрепление за монастырями права на

владение 12,534 десятинами земли при императоре Александре I, имели важное значение для всей перемазанской беглопоповщины: они обеспечивали ее метрополию материально, равняли раскольнических иноков с православным духовенством, признавали за иргизскими монастырями право на существование, как бы по подобию монастырей православных. И как высоко поднялся дух беглопоповцев, видно из того, что из разных, более близких и более отдаленных, мест, они то и дело обращались к правительству с ходатайством о формальном разрешении брать попов с Иргиза. Так как, по крайней мере, некоторые общины действительно рано получили такое Высочайшее разрешение, то это придавало беглопоповщине еще более смелости, и неудивительно, если в 1821 году иргизские настоятели решительно отказались дать подписку в том, что впредь они не будут принимать к себе беглых попов, когда того потребовал было от них саратовский губернатор. 26-го марта 1822 года были Высочайше утверждены новые льготные правила: беглым попам, если только не было за ними уголовных преступлений, было предоставлено право беспрепятственного пребывания и отправления службы у раскольников.

Изменение в положении беглопоповщины последовало в царствование императора Николая I. Если в предшествовавшее время беглое иерейство «процветало, яко финикс», то теперь оно пришло в совершенное «оскудение». В 1832 году было «распространено на все губернии» повеление, ранее имевшее приложение в отношении Москвы, Петербурга и Пермское губернии, чтобы «вновь не появляться беглым попам у раскольников» и только «прежних оставить в покое». О прежних «удобствах» в требоотправлении теперь нельзя было и думать. Некоторое время выручались, насколько возможно, иргизские монастыри, но когда в 1841 году прекратил свое существование последний из них, осталось одно Рогожское кладбище. Когда последовал первый воспретительный указ о рогожских попах (1827 г.), их там осталось пятеро, да два диакона. В 1853 году налицо состоял уже только один поп. Число «открытых» попов из года в год пополнялось «секретными», но до полного

удовлетворения нужд не хватало многого. Обедни служились по ночам, в присутствии лишь самых надежных лиц. В Рождественской часовне находилось более сорока купелей и – негде было заботиться о благочинии при совершении крещения. Исповедовали всех вместе: дьячок читал перечисление грехов по Потребнику, а присутствующие должны были говорить: «грешен» – хотя бы грех был несвойствен полу или возрасту – и, затем, поп читал разрешительную молитву. Свадьбы венчали пар по 10 и 20 – «гуськом», причем случалось, что иной поп по дряхлости садился в кресла на колесах, а брачившиеся, в венцах, ходя посолонь вокруг наложницы, сами возили попу. Молебны служили «на курьерских». Число треб на кладбище увеличивалось от того, что сюда обращались даже из очень отдаленных захолустьев. Венчаться ехали, конечно, лично, а погребение отпевалось «заочно» – по «почте» или «с оказией», нередко спустя полгода и более после предания земле. За очистительной молитвой посылали нарочного: родильница давала ему полотенце, поп вычитывал над ним положенные молитвы и, затем, полотенцем махали по воздуху в том доме, где родился младенец. И все это стоило очень дорого. Где-нибудь в других местах, помимо Рогожского, было и того хуже. Даже в стародубских слободах можно было отыскать попов не иначе, как при посредстве проводника, – и каких попов? Безобразного поведения, а то и расстриг; мало этого: под именем беглых попов появлялись крепостные беглые крестьяне, беглые солдаты. В таких обстоятельствах одни из беглопоповцев, впрочем, очень немногие, иногда обращались к православным священникам, у других исправление треб получило беспоповщинский характер. В последнем случае началось тем, что бывало и прежде. Если когда-то в былое время, еще в первой половине XVIII века, ветковские монахи и даже черницы, разъезжая по городам и деревням, «тайну исповеди и причастия» отправляли, роженицам молитвы «давали», младенцев крестили, по ночам отпевали умерших, то теперь сам Иргиз, прежде богатый попами, стал внушать народу, что постоянные попы – это, собственно говоря, роскошь, что их могут очень часто заменить монастырские уставщики:

причем, действительно, во все селения, где только был хоть десяток раскольнических семей, монастырями назначался свой уставщик. Такой же порядок был признан и на Рогожском кладбище, где при «оскудении священства» попам помогали в исправлении треб раскольничьи чернецы, съезжавшиеся сюда, особенно к Великому посту, из Стародубья, Ветки, Иргиза, Керженца. После этого многие из провинциальных поповцев решили, что и вообще можно обойтись без личных или заочных услуг попов. С одним только не могли скоро примириться поповцы, – с заключением брачных союзов без благословения попа, и когда решили, что и тут можно, по нужде, довольствоваться благословением «стариков», то впали в небывалое в беглопоповщине «новшество» известной части беспоповщины.

Кроме общин, управляемых уставщиками, есть еще поповщинское согласие, именно беглопоповщинское, с беспоповщинским характером в учении, – согласие *лужковское*. Оно образовалось в двадцатых годах XIX века, – по поводу издания указа 26 марта 1822 года. Большинство поповцев с радостью встретило дозволение иметь бегствующих попов и совсем не смущалось тем, что правительство вменило этим попам в обязанность «для порядка вести метрику». Но в людях, фанатически настроенных, это дозволение породило сомнения, – насколько истинно такое небывалое дозволенное священство и, особенно, нет ли ереси в том, чтобы вести метрические записи. Первое слово протеста было брошено в посаде Лужках, в Стародубье. Лужковские поповцы признали, что только прежнее священство, существовавшее и действовавшее тайно от гражданской и церковной власти, под страхом наказаний и преследований, – оно только и было правильным, истинным священством, какое возможно в нынешние времена, когда церковь должна скрываться, что, напротив, это же священство, получив от правительства свободу и дозволение отправлять свои обязанности, чрез это самое уже утрачивало характер священства истинного, становилось как бы тем же великороссийским священством, тем более, что должно, как и последнее, вести метрики. Поэтому лужковцы решили

держаться по-прежнему только *тайного* бегствующего священства и не вести метрических записей, со всеми же другими поповцами не иметь общения. Так как в самом начале единомышленного попа у лужковцев не было, так как по этой же причине им нельзя было принять явившегося к их услугам, тайно бежавшего от церкви, попа Ивана, потому что некому было его перемазать, то лужковцы прибегли к хитрости. Они обратились с просьбой к настоятелю старообрядческого Лаврентьева монастыря Симеону, чтобы он дозволил монастырскому священноиноку принять от ереси, – какой, не сказали, – и сотворить «исправу» над обратившимся в старообрядчество попом. Настоятель назначил священноинока Ираклия. Приехав в Лужки, Ираклий служил всенощное бдение, подвел попа Ивана под обычный чиноприем второго порядка, но когда хотел с «новоисправленным» приступить к совершению литургии, то старшины лужковской моленной не допустили его до этого, как еретика. Изумленный Ираклий поехал в Лаврентьев, а «исправленный» им поп Иван произнес пред лужковцами – мирянами проклятие ересей и был принят ими в сущем сани. После этого лужковцы и всех поповцев стали принимать в свое согласие не иначе, как третьим чином, бежавших же от православной церкви священников – вторым. Хотя с отменой указа 1822 года лужковское согласие ослабело, но совсем не уничтожилось, и фанатизм его последователей сказывается, между прочим, в том, что они считают ересью приносить за царя положенную просфору. Кроме посада Лужков, согласие имеет последователей на Дону, Урале, в Гуслице и за границей – в Молдавии.

Таким образом, в настоящее время поповщина существует в нескольких видах. Во-первых, есть поповцы, управляемые уставщиками, и во-вторых, есть беглопоповцы – диаконовцы и лужковцы. Современное положение беглопоповцев весьма плачевно. Главное затруднение беглопоповцев заключается в недостатке попов. Состояние православного духовенства сравнительно с былыми временами настолько повысилось, что случаи бегства к раскольникам бывают очень редко, несмотря даже на распоряжение не преследовать за таковой побег.

Отсюда затруднение беглопоповцев теперь так велико, что делает их жертвой позорной эксплуатации. Образовались целые шайки проходимцев, – как, впрочем, это бывало и прежде, особенно в тридцатых годах XIX века, – занимающихся поставкой беглопоповцам ложных попов. Обыкновенно последние набираются из всякого сброда, снабжаются фальшивыми ставленными грамотами и сдаются поставщиками за ценный «товар». Особенно удачен и выгоден сбыт этих ложных попов бывает в мясоед, в свадебное время. Главными деятелями в этих шайках являются знаменитые гусяки.

О беглопоповщинских исканиях архиерейства будет сказано под словом Белокриницкая иерархия. Там же будут названы и указатели источников и пособий для истории всей вообще поповщины.

П. Смирнов

Беликов Д. Н.

Беликов Дм. Никан. – священник, профессор богословия Императорского Томского университета, магистр богословия. Уроженец симб. губ., окончил курс в Казанской академии в 1878 году со степенью кандидата богословия. В том же году, по прочтении двух пробных лекций – «Об эпиграфике, как историческом пособии» и «О дельфийском оракуле», и после защиты 22-го ноября сочинения *pro venia legendi* на тему: «Спартанская реформа при царях Агисе III и Клеомене III», он допущен был Советом академии к чтению лекций по вакантной кафедре общей древней гражданской истории (с 22 ноября 1878 года). В 1887 г. он за сочинение под заглавием: «Начало христианства у готов и деятельность епископа Ульфилы», удостоен Советом академии степени магистра. В 1889 году был назначен на должность профессора богословия в Томский университет. По отзыву профес. Ф. Курганова, «сочинение о. Б. являет у нас собою первую попытку изложить полную и более или менее обстоятельную историю христианства у готов», но в виду обширности литературы этого предмета на западе, «диссертация его ближе всего и скорее всего представляет для читателя, в связном и толковом изложении, лишь данные, добытые западною наукою» (Проток. 1887 г. стр. 293–95).

Беликов В. И.

Беликов Василий И. – магистр-богословия. Уроженец Костромской губернии, Б. окончил курс в Казанской академии в 1893 г. и как лучший студент был оставлен профессорским стипендиатом по кафедре истории и обличения русского раскола (старообрядчества) и представил отчет о своих занятиях за 1893/4 учебный год (Протокол. 1894, стр. 310). С 29-го сентября 1894 года состоит преподавателем по Св. Писанию в астрах. дух. семинарии, в каковой должности после защиты диссертации под заглавием: «Деятельность Московского митроп. Филарета по отношению к расколу», был удостоен степени магистра богословия. По отзыву профессора И. Бердникова, «у Б. в магистерском сочинении была поставлена одна задача – систематизировать мнения м. Филарета по вопросам, касающимся раскола, дать читателю в некотором роде справочную книгу к суждениям знаменитого иерарха по означенным вопросам. Эта задача выполнена автором вполне добросовестно и успешно. Автор кропотливо собрал огромный материал на избранную им тему по подлинным сочинениям м. Филарета и по исследованиям других и изложил его в правильной системе по известным рубрикам. В результате вышел серьезный и весьма полезный труд, дающий читателю ключ к ознакомлению с деятельностью м. Филарета по отношению к расколу. Личность и деятельность м. Филарета по отношению к расколу, по его труду, представляется не только ценною и необычайно крупною, но и до известной степени живую, заслуживающей удивления и признательности потомства» (Протокол. 1895, стр. 169, 179).

Беловодская иерархия

Беловодская иерархия, раскольническая. Она появилась во второй половине XIX века, но происхождение ее стоит в связи с теми давними раскольническими рассказами о «древлеправославном» архиерействе, начало которых восходит еще к XVII веку. Так как церковь без епископа быть не может, то значит *есть* православные епископы: такое заключение, в существе дела верное, было слишком заманчиво для старообрядцев, чтобы не принять его. В конце XVII века, несомненно, было убеждение, что где-нибудь есть православные архиереи, именно где-нибудь далеко – на востоке и только не умели сказать – где именно. Во второй половине XVIII в. в раскольнических общинах читалось рукописное путешествие беспоповщинского инока Марка, из скита Топозерского, что в губернии Архангельской. Ходил-де этот старец в Сибирь, добрался до Китая, перешел степь Гоби и дошел до Японии – до «Опоньского государства», что стоит на океане-море, называемом «Беловодие». Искав «с великим старанием православного священства», Марк обрел его в Японии: там видел он 179 церквей «асирского языка» и до сорока церквей русских. Тамошние христиане имеют патриарха «православного», антиохийского поставления, и четырех митрополитов: у русских митрополит и епископы «асирского поставления». Россияне удалились сюда во время «изменения благочестия». Приходящих из России там принимают первым чином. Как ни нелепы были выдумки автора «маршрута», раскольники, чтобы успокоить свою совесть, поверили им, тем более, что они подогревались неоднократными заверениями последующего времени. В 1807 году о беловодских старообрядческих епископах подавал в министерство записку поселянин Томской губернии Бобылев, а в сороковых годах многие из жителей Бухтарминского края бежали в китайские пределы для поселения в загадочном Беловодье. Слепая вера старообрядцев в существование «Опоньского» патриарха не могла не натолкнуть искателей наживы на мысль о возможности

извлечь свою выгоду из людского невежества. И действительно, в XVIII и XIX веках бывали случаи, когда разные проходимцы сказывались попами, ходившими за посвящение в «Опоньское» царство, показывали ставленные грамоты от небывалых архиереев и... собирали деньги с старообрядцев за исправление треб. Представитель нынешней беловодской иерархии – «смиренный *Аркадий*» сделал шаг вперед по пути такого самозванства: он объявил себя рукоположенным в Беловодье в «архиепископа всея Руси и Сибири».

Сказка, сочиненная Аркадием, не долга. Есть в далеких странах, за неведомыми морями, «Камбайско-Индостанско-Индийское царство»: там «первопрестольный» град Левек, а в нем царствует царь и краль Григорий Владимирович. Есть там и святитель, Мелетий по имени, патриарх славяно-беловодский, ост индейский, юст-индейский, вест-индейский, англо-индейских и японских островов, имеющий рукоположение преемственно от епископа Дионисия. Когда апостолы отправлялись на проповедь, то апостолу Фоме пал жребий идти, между прочим, и к индианам. В Индии апостол «поставил» первым епископом сего Дионисия. Ныне беловодская иерархия, как дерево из сего корня, раскинулась едва не по всему лицу земному: митрополиты, архиепископы, епископы, архимандриты, игумены. И прибыли однажды из «Московского царства» в Левек князья и бояре: они рассказали о бедственном положении в России старообрядцев и молили патриарха поставить в «Московию» епископа. Мелетий и краль уважили просьбу: в епископы был рукоположен потомок князей Урусовых, с именем Аркадия. В руках Аркадия есть грамоты: «мирноотпущенная» и «ставленная», подписанная, кроме крала и патриарха, 38 митрополитами, 30 архиепископами, 24 епископами, 38 архимандритами и 27 игуменами. При возвращении в Россию, с Аркадием пришли еще четыре митрополита. В Архангельских лесах они построили монастырь и утвердили там свою кафедру, но не надолго: пораспоряжению царя Николая Павловича, монастырь был разорен, поселники побиты и сам Аркадий взят в заточение. Все это было в пятидесятых годах. Освободившись, Аркадий стал «первосвященствовать» по

разным местам у старообрядцев. – Сказка Аркадия имеет вариации, но суть ее всякий раз одна и та же, – что Аркадий получил в Беловодье «древле-православную» хиротонию.

«Смиранный» Аркадий есть никто иной, как Антон Савельев Пикульский, обер-офицерский сын, из православной семьи; имеет лет 70 от роду. В 1858 году ходил в арестанском халате. «Архиерействовать» начал не позже половины семидесятых годов, – первоначально в Сибири и в северо-восточном, прикамском, районе европейской России, а затем отчасти в губерниях около Петербурга. В 1885 году был арестован и, по приговору временного уголовного отделения окружного суда в городе Бугульме, подвергнут денежному взысканию в размере ста рублей – за присвоение себе звания архиепископа. После этого главной резиденцией Аркадия служили деревня Першаты, Пермской губернии, и село Крым-Сарай, Самарской губернии. Отсюда Аркадий предпринимал выезды в другие, губернии, – для освещения часовен, для поставления попов и т. п. 10 января 1892 года он был снова арестован в поселке Усы, Уфимской губернии и снова освобожден. По известиям от 1899 года, он проживал на Силкине хуторе, Уральской области, в 170 верстах от города Уральска. Переход Аркадия в пределы Уральской области встревожил местного представителя австрийских раскольников, Виктора, именуемого епископа Уральского, ныне уже умершего, который вызывал в Уральск известного апологета австрийского раскола Климента Перетрухина – с специальною целью видетсья и беседовать с Аркадием. Это было в 1897 году. Во главе целой «экспедиции» Перетрухин, действительно, ездил к Аркадию, сначала вел там беседу с почитателями. Аркадия, затем виделся, и с ним самим. В гектографированном отчете об этой «экспедиции» австрийцы, конечно, объявили, что Аркадий самозванец. Собственно говоря, приверженцев у Аркадия немного, но, что прельщает раскольников, так это манера Аркадия «за требы крещения и исповеди не брать ничего».

П. Смирнов

Белгородская епархия

Белгородская или Белгородская, также Белоградская епархия, ныне несуществующая, открыта собором 1667 г. года и получила в свои пределы 38 городов, в том числе 20 из патриаршей области: Белгород, Курск, Старый Оскол, Обоянь, Болхов, Карпов, Хотмыжск, Вольный, Алешня, Короча, Яблонов, Новый Оскол, Верхососенск, Усерд, Ольшанск, Коротояк, Недригайлов, Валуйки, Чугуев и Каменный. Кроме того, города: Харьков, Колонтаев, Городня, Краснокутск, Валки, Нежегольск, Двуречный, Салтанов, Печенеги, Змиев, Мояцкой, Тор, Балаклея, Царево-Борисов, Ахтырка, Боровной, Острожск и Урыв. Из этого перечня видно, что Б. епархия занимала огромное пространство – значительнейшие части нынешних Воронежской, Харьковской и Курской епархий. Всех церквей в епархии по сведениям 1679 г. числилось 542. Епархии присвоен был титул митрополии. На кафедру назначен сербский 1) митрополит *Феодосий* с титулом митрополита Белгородского и Обоянского. Он скончался 20 августа 1671 г. После него был 2) *Мисаил*, из Коломны, скончавшийся 23 февраля 1684 г. В 1682 г., с образованием Воронежской епархии, отошли к последней от Б. города Коротояк и Урыв, а в 1700 г., по желанию Петра, для усиления средств Воронежской епархии (при святителе Митрофане, много жертвовавшем на государственные нужды), и Острожск. После Мисаила был 3) *Авраамий*, из архимандритов Спасо-Андроньева монастыря. бывший до 1692 г. и скончавшийся 6 августа 1702 г. Затем: 4) *Игнатий*, с сентября 1692 г.; 5) *Иустин* (Базилевич), из иеромонахов Киево-Печерских, скончавшийся 17 августа 1709 г.; 6) *Иларион* (Властелинский), переведенный с крутицкой кафедры и скончавшийся 4 апреля 1720 г. Он завершил собою цикл митрополитов на белоградской кафедре. После него были уже епископы и архиепископы: 7) *Епифаний* (Тихорский), епископ, хиротонисанный 9 июля 1722 г. из архимандритов Нежинского монастыря, скончавшийся 2 июля 1731 г., по отзыву архиепископа Филарета, в его историко-статистическом

описании Харьковской епархии, «один из благодетельных архипастырей Украины, для которой он основал в Харькове коллегиум»; 8) *Досифей* (Богданович-Любимский), архиепископ, хиротонисанный 28 ноября 1731 г. из архимандритов Саввина Сторожевского монастыря, в 1735 г. уволенный на покой и 22 марта 1736 г. скончавшийся в Курском Знаменском монастыре, в бытность белогородским епископом заботившийся о поднятии образовательного ценза и нравственного уровня подведомого ему духовенства и об искоренении невежественных суеверий в пастве; 9) *Арсений* (Берло), епископ, из Киевских викариев, назначенный, но не бывший на кафедре; 10) *Петр* (Смелич), архиепископ, хиротонисанный 20 июня 1736 г. из архимандритов Александро-Невских (бывший советник синодальный), 16 сентября 1742 г. уволенный от епархии и скончавшийся 27 ноября 1744 г. в Новом Иерусалиме; 11) *Антоний* (Черновский), митрополит Молдавский, переведенный 16 сентября 1742 г. из Чернигова и скончавшийся 1 января 1748 г.; 12) *Иоасаф* (Горленко), хиротонисанный из наместников Троице-Сергиевой лавры, сконч. 10 декабря 1754 г., почитаемый святым (см. под его собств. именем); 13) *Жука* (Конашевич), переведенный 9 октября 1755 г. из Казани и умерший 1 января 1758 г.; 14) *Иоасаф* (Миткевич), хиротонисанный из архимандритов Хутына монастыря 26 апреля 1758 г. и скончавшийся 3 июня 1763 г.; 15) *Порфирий* (Крайский), переведенный 29 октября 1763 г. из Коломны и скончавшийся 7 июля 1768 г.; 16) *Самуил* (Миславский), 28 декабря 1768 г. хиротонисанный из архимандритов Киево-Николаевского монастыря, 24 сентября 1771 г. переведенный на крутицкую епархию, впоследствии митрополит Киевский (о нем будет особая статья); 17) *Аггей* (Колосовский), хиротонисанный 9 февраля 1774 г. из архимандритов Нижегородского Печерского монастыря, 28 ноября 1786 г. уволенный на покой и скончавшийся 24 октября 1792 г. в Переславском Михайловском монастыре; 18) *Антоний* (Румовский), архиепископ, назначенный 28 ноября 1786 г., но, за кончиною, не бывший; 19) *Феоктист* (Мочульский), с 9 февраля 1787 г., именовавшийся «Белогородским и Курским», последний белогородский преосвященный; при нем епархия

переименована по имени губернии в 1799 г. в Курскую (см. *Курская епархия*). За это время отошли от епархии – в 1765 г. города Усерд и Ольшанск к Воронежской епархии. Уступая часть своей территории, епархия в то же время получала в свой объем новые земли, «заднепровские», ныне Екатеринославской епархии, заселявшиеся после установления русско-крымской границы в 1740 и 1742 г. В числе новых поселенцев было немало сербов и других славян (в 1756 г. – 16 селений и церквей, в 1775 г. – 22). Точное вычисление границ епархии, часто изменявшееся до окончательного установления, сообразно границам губернии, в самом конце XVIII в., сделано в статьях Н. Сенаторского в «Курских Епарх. Вед.» 1890 г. Список архиереев – у Строева, в «Истор.-статист. описании Харьковской епархии», т. I и в книге: «Списки архиереев и архиер. кафедр».

С. Рункевич

Белокриницкая иерархия

Белокриницкая иерархия, раскольническая, иначе называемая «австрийскою». В настоящее время приемлющие белокриницкую иерархию составляют самый многочисленный толк во всей поповщине. Созданная беглопоповцами, австрийщина поглотила большую часть беглопоповцев, но зато для поповщины вообще она создала оплот, избавив ее от тех случайностей, какие испытывала и от каких никогда не могла считать себя свободною беглопоповщина. Случилось это уже в самом конце первой половины XIX столетия, но это был результат далеко не первой подобной попытки со стороны беглопоповщины.

1. В силу той истины, что «церковь без епископа быть не может», а также вследствие «сомнительного достоинства» беглых попов, беглопоповщинскому миру издавна было присуще желание приобрести *собственного епископа*, который мог бы снабжать раскольнические общины «законным» священством. Первая попытка осуществления этого желания была сделана старообрядцами тех мест, где они пользовались большей свободой и безопасностью, а потому имели и больше возможности спокойно обсуждать свое положение. Дело начали ветковские поповцы вместе с стародубскими диаконовцами. Через старообрядцев, живших в Яссах, они решились войти в сношение с Ясским митрополитом Антонием. Антоний, без сомнения, мало знакомый с расколом и не проникая еще в замыслы раскольников, соглашался исполнить их желание. Получив об этом уведомление, ветковский игумен Власий, от имени всех иноков и «многих тысяч народа» подал в 1730 году «просительный лист» митрополиту; затем отправлен был в Яссы и избранный на епископство казначей Покровского монастыря инок *Павел*. Прошение было поддержано владельцем Ветки – паном Халецким и самими молдавским господарем. Но так как митр. Антоний почему-то медлил с решением дела, то 5 мая следующего 1731 года ветковцы подали новое прошение прибывшему тогда в Яссы

Константинопольскому патриарху Паисию II, на решение которого представил их дело и сам митр. Антоний. Паисий выразил согласие исполнить их просьбу, если только поставленный для них епископ даст клятвенное обещание во всем последовать учению православной церкви. Этого условия ветковцы принять не нашли возможным и дело поему прекратилось.

Первая неудача только сильнее пробудила в поповцах желание приобрести своего собственного епископа. Теперь они становятся гораздо менее разборчивы относительно способов приобретения и личных качеств искомого епископа. Спустя два года после ясской неудачи у них действительно явился епископ – знаменитый *Епифаний*. Епифаний, по фамилии Реуцкий, человек темного происхождения, поселившись в Киеве, умел вкрасься в расположение Киевского архиепископа, был посвящен в иеромонахи и, затем, несколько времени управлял, в звании игумена, козелецким Георгиевским монастырем. Здесь он учинил кражу и блудодеяние, за что, по запрещении священнослужения, сидел под караулом, но бежал и, составив на имя Ясского митрополита Георгия подложные письма – одно от Киевского владыки, которым этот последний якобы просил Молдо-Влахийского митрополита поставить его, Епифания, в сан епископа, другое – от чигиринских граждан, якобы желавших иметь его епископом именно своего города, – посредством этих подложных документов, скрепленных фальшивыми печатями, равно как при помощи подарков, умел склонить митр. Георгия к совершению над ним епископского поставления (22 июля 1724 г.). Спустя немного времени, Епифаний был взят русским правительством и, в звании простого монаха, сослан в Соловецкий монастырь. Бежав отсюда, Епифаний хотел пробраться за границу, но опять был пойман, снова бежал и снова пойман, лишен монашества, высечен плетью и приговорен к ссылке. Тогда-то ветковские раскольники, чрез посредство своих Московских одноверцев следившие за ходом дела об Епифании и вступившие с ним в переговоры, похитили его у конвойных солдат, привели на Ветку и (6 августа 1734 г.) приняли в качестве епископа, каким чином – неизвестно. Как

Епифаний получил епископский сан, что было с ним прежде и после этого события, об этом знали немногие из ветковцев: сомнение возбудил Епифаний, по сказанию одних, собственно, тем, что не скрывал своего нерасположения к старообрядчеству, по сказанию же других, старообрядцы усомнились главным образом относительно его крещения, – не обливанец ли он. Между ветковцами и их первым епископом отношения скоро сделались крайне натянуты. Около восьми месяцев архиерействовал Епифаний на Ветке, успел поставить несколько попов и диаконов, пока не был в первую ветковскую «выгонку» (1735 г.) отправлен в Киев, где и умер в общении с церковью.

Прошло каких-нибудь пятнадцать лет по удалении Епифания из Ветки – и, несмотря на данный им урок быть разборчивее и осторожнее в приобретении архиерея, у старообрядцев явились еще два епископа: Афиноген и Анфим.

Из Воскресенского монастыря, именуемого Новый Иерусалим, в сороковых годах XVIII столетия бежал черный диакон Амвросий. Назвавшись священником Афиногеном, он отправился искать счастья и наживы к раскольникам, именно в Стародубье. В слободе Зыбкой он был принят в раскол и послан в побужскую слободу Борскую, где не было тогда попа. Видя желание раскольников завестись своим епископом, он, как человек, в высшей степени ловкий, задумал воспользоваться этим и стал распространять слухи о своем мнимом епископстве. Сначала делал темные намеки на то, что у него есть сильные враги в Петербурге, затем, поясняя эти намеки, прибегал к действиям: то как бы по ошибке благословит обеими руками, то в своей келье станет на молитву в омофоре, который держал под образами. Проезжал чрез Борскую старообрядческий поп. Афиноген пожелал исповедаться и на исповеди, под великим секретом, объявил, что он есть епископ Лука, состоял при сосланном императоре Иоанне Антоновиче, но, «уразумев древнее благочестие», бежал. Пока наводили раскольники справки, мнимый Лука наставил им попов и диаконов, а когда самозванство его обнаружилось, бежал за польскую границу: здесь, в городе Каменце, приняв католичество, записался в

военную службу, женился и, на добытые архиерейством деньги, зажил настоящим паном.

С соблазнительной историей Афиногена имеет тесную связь история и третьего раскольного епископа – Анфима. Это был монах Кременского монастыря на Дону, человек пожилых лет, быстрого ума и довольно начитанный, но в высшей степени упрямый и надменный. Он судился за уклонение в раскол, был наказан по тогдашним законам, но, будучи приговорен к ссылке в каторжные работы, бежал и на деньги одной московской богачки, расположение которой успел приобрести, построил в четырех верстах от Ветки в местечке Боровицах церковь, сам освятил ее и стал совершать богослужение. Выдав себя попом, Анфим задумал еще, по примеру Афиногена и при его содействии, сделаться епископом. Он нарочно ездил к Афиногену. Тот посвятил его на первый раз только в архимандриты. В этом звании Анфим, нисколько не стесняясь, начал действовать по-архиерейски и даже поставлял священников. Впрочем, порядка ради, Анфим еще раз обратился к Афиногену за архиерейством; тот согласился и, по причине неудобства личного свидания, условились так, чтобы поставление совершено было заочно: в назначенный день, именно в Великий четверг 11 апреля 1753 года, тот и другой должны были служить литургию и в определенное церковным уставом время Анфим должен был возложить на себя архиерейские облачения, а Афиноген – прочитать молитвы на поставление епископа. Анфим исполнил условие в точности, – в определенное время, за торжественной службой при большом стечении народа, облекся в архиерейские одежды и, затем, продолжал литургию по архиерейскому служебнику, не воображая, что в это самое время Афиноген был уже польским жолнером... Над Анфимом стали смеяться и сами раскольники. Стыд принудил Анфима бежать с берегов Сожи. Стопы свои он направил за реку Днестр и дальше – в пределы Молдавии и нынешней Буковины, в Добруджу и за Кубань, все с той же целью, чтобы основаться где-нибудь в звании старообрядческого епископа. В то же время, чувствуя нужду исправить как-нибудь свое странное, столько смеху

наделавшее, посвящение в епископы, он обращался к нескольким православным архипастырям, прося у них или «навершения» прежнему поставлению, или нового рукоположения, и Даниил браиловский будто бы действительно рукоположил его, даже назвал его епископом «Кубанским и Хотинския Раи». В разных местах, то в Добрудже, то на Кубани, раскольники действительно принимали его в качестве епископа и позволяли ему ставить попов, доколе, заподозрив в обмане, не изгнали с бесчестием. Так странствовал Анфим с места на место несколько лет, пока свою бурную, исполненную приключений, жизнь не кончил трагически: раскольники бросили Анфима в Днестр с камнем на шее.

Трех указанных опытов было достаточно для того, чтобы внушить старообрядцам больше осторожности в искании бегствующего архиерейства, но не для того, чтобы охладить в них желание иметь своего епископа. Искания последнего особенно усилились в царствование Екатерины II, когда в гражданском, общественном и религиозном положении старообрядцев последовала значительная перемена к лучшему. Так, в 1765 году в Москве происходило совещание поповцев вкупе с беспоповцами о том, нельзя ли, нужды ради, на основании бывшего в древне-русской Церкви святоподобия – поставления (в 1147 г.) Киевского митрополита Климента Смолятича главою Климента папы римского, поставить епископа самим, именно рукою митр. Ионы, или другого из почивающих в Москве святителей. Затем, вскоре после этого поповцы обращались с просьбами о поставлении епископа к грузинскому архиепископу, крымскому митрополиту, а также приглашали поступить к ним в епископы некоторых из русских архипастырей, в том числе и святителя Воронежского Тихона. Наконец, они ходатайствовали (в конце XVIII в.) пред гражданской властью, чтобы быть у них архиепископу, который был бы ими принят на том же положении, на каком существовали дозволенные беглые попы, находился бы в совершенной независимости от православной иерархии, на правах, предоставленных живущим в России духовным лицам инославных исповеданий, и для внутреннего управления

старообрядческими делами имел бы свою консисторию. И только когда все это кончилось ничем, осуществление мысли о епископе поповцами было оставлено на некоторое время, особенно в виду того, что тогда не чувствовалось нужды в беглых попах. Зато с наступлением «оскудения» священства, старая мысль снова выплыла наружу и на этот раз была осуществлена уже вполне.

2. В начале 1832 года, памятного распространением на все беглопоповщинские общества воспретительного указа о беглых попах, в Москве, на Рогожском кладбище, в присутствии значительнейших представителей с Ветки, Иргиза, Керженца, Стародубья, поволжских и других городов, при обсуждении способов к отстранению угрожавшего поповщине «оскудения священства», была предложена на рассмотрение мысль о приобретении епископа. Мысль эта нашла себе жарких защитников, во главе коих находилась богатая фамилия Рахмановых. Решено было сообщить об этом поповщинской общине в Петербурге, и особенно главе ее – богачу Сергею Громову, куда в качестве депутатов и отправились Федор Рахманов и Аффоний Кочуев, молодой старообрядец с Иргиза, начитанный и предприимчивый. Громов, имевший близкие связи со многими высшими сановниками, выслушав Московских посланных, обратился за советом к шефу жандармов графу Бенкендорфу. Граф объявил Громову, что если бы они завели свою самостоятельную иерархию, тогда, может быть, власть снисходительнее отнесется к их попам. Громов принял к сердцу совет лица, столь близкого к особе императора, и, скрыв свою мысль от Рахманова, как человека болтливого, секретно стал присматривать человека способного для трудного дела – искания архиерея. Такой человек представился, спустя несколько лет, в лице Петра Васильева Великодворского, впоследствии стяжавшего себе великую знаменитость в старообрядческом мире под именем инок Павла Белокриницкого.

Петр (ум. 1854 г.) был сын волостного писаря валдайской подгородной слободы Зимогорского-Яма. Родился в 1808 году. Мальчик был редких способностей и весьма любил книги

духовного содержания. Читением этих книг Петр воспитал в себе склонность к религиозной мечтательности и аскетической жизни; пребывание его в раскольнических монастырях образовало из него самоотверженного деятеля на пользу старообрядчества. Получив из Петербурга от Громова секретное предложение отправиться на поиски архиерея, самообольщенный ревнитель раскола считал уже не подлежащим ни малейшему сомнению, что он свыше предназначен именно для этого, что к этому подвигу Промысл готовил его с юных лет, даже прежние свои сны Павел истолковал в этом смысле. Жребий указал ему и спутника – в лице инок Серковского монастыря, в Бессарабии, Геронтия. Храня тайну, друзья избрали путь к пределам Персии. Они проехали сначала в Таганрог и отсюда Азовским и Черным морями доплыли до берегов Мингрелии, но в Кутаисе были задержаны полицией и препровождены под конвоем на места жительства. В Новочеркасске Геронтий и Павел должны были расстаться; каждому лежал свой путь. Это было в январе 1837 года.

Первая неудача, испытанная Павлом и Геронтием, нимало не охладила их усердия к делу. Ранней весной 1839 года они опять отправились в заграничное путешествие, но теперь уже другим, более безопасным, путем, чрез так называемую «сухую» австрийскую границу. Без приключений переваливши «рубеж», они вступили в Буковину и остановились в главном раскольническом селении – *Белой Кринице*. Здесь старообрядцы, известные в Австрии под именем «липован» (= филиппон) и принадлежавшие к чернобольскому согласию, имели у себя деревянную церковь, секретно построенный монастырь и пользовались полной религиозной свободой. Павел и Геронтий намеревались приобрести здесь австрийские паспорта, для путешествия в «целый свет», для чего старейшины липованской «громады» зачислили было пришельцев на имя умерших липован, но обман был обнаружен и беглым «калугерам» пришлось остаться в монастыре на всю осень и зиму (1839–1840). До сих пор искатели архиерея не задавались вопросом о том, где поместить его. Теперь, живя в

Белой Кринице, Павел успел создать план об учреждении именно здесь архиерейской кафедры. Некогда предки липован, прилучившись на берегу Дуная, отбили у разбойников одного австрийского сановника, за что, по ходатайству последнего, получили от императора Иосифа II особую «привилегию» (1783 г.). Первым пунктом этой «привилегии» предоставлялось липованам и их духовенству полная свобода в отправлении религии. Павел понял, что, опираясь на это, липоване могут ходатайствовать пред австрийским правительством, чтобы быть у них архиерею. Мало-помалу он посвящает в свои планы представителей белокриницких, чрез них заручается согласием всего липованского общества и, отыскав сведущего человека, подает от имени всех липован в Крайзамт прошение, сущность которого заключалась в том, чтобы: 1) привести из-за границы своего, независимого от других религий, епископа, и 2) жить ему в белокриницком монастыре на содержании липованской «громады». Черновицкий Крайзамт, благосклонный к липованам за получаемые от них подарки, не нашел препятствий дать надлежащее движение прошению, но, подозревая, что из губернии потребуют полных сведений относительно белокриницкого монастыря и оснований, на каких он существует, предписал просителям, в их же интересах, представить полное изложение монастырского устава «с подробным описанием иноческого жития и всех догматов веры староверческой религии».

Устав, который надлежало составить, назначался для того, чтобы служить пред правительством своего рода аналогией липованского монастыря и документальным основанием для разъяснения и желаемого решения вопроса об учреждении в монастыре архиерейской кафедры. Много усидчивости и искусства требовало дело, и в избытке то и другое показал Павел, составитель «Устава». При изложении истории липованского монастыря и при составлении самого монастырского устава составитель весьма тщательно и искусно обошел все то, чем обличалось противозаконное существование монастыря и не давало о нем выгодного представления. Так ложная затея отыскивала для себя ложные основания! Зато тут

же, в первой главе «Устава», нашла себе место и такая ложь, принятая однако же составителем «Устава» за непреложную истину, от которой сами старообрядцы впоследствии отвернулись с негодованием: в число «староверческих» догматов веры Павел внес еретическое учение о подвременном от Бога Отца рождении Сына и исхождении Духа! «Устав» разделяется на семь глав. В заключение, вне счета глав, есть статья «о водворении» в Белой Кринице «епископа», без которого, вследствие скудости священства, испытывается крайнее затруднение в отправлении христианских треб – особенно крещения, венчания и погребения: это говорилось, очевидно, с тою целью, чтобы показать, что при новом порядке, о котором теперь ходатайствуют липоване, для них будет возможно аккуратное ведение метрик, столь желаемое правительством. «Устав» был переведен на немецкий язык и в 1841 году подан в Крайзамт, а Крайзамт переслал его во Львов – в губернское правление. Последнее весьма неблагоприятно взглянуло на дело: руководясь тем, что белокриницкий монастырь не имел права на существование и имея отзыв православного епископа, в Черновцах, Евгения Гакмана об «Уставе», губерния признала просьбу липован совсем не заслуживающей уважения. Тогда черновицкие «благодетели» посоветовали Павлу перенести дело в столицу, куда тот и отправился (1843 г.) вместе с Алимпием, пылким, любившим большие затруднительные предприятия, иноком. Венский адвокат Дворачек редактировал их «рекурс» на высочайшее имя и сопровождал их при их представлениях императору Фердинанду, наследному принцу эрцгерцогу Францу-Карлу, дяде императора эрцгерцогу Людвигу, имевшему влияние при дворе, министру внутренних дел графу Коловрату. Милостиво принятые высокими особами, белокриницкие депутаты дали понять им, что выполнение их просьбы причинит неприятность России. Для австрийских сановников, врагов России, это было весьма важно, и дело кончилось благоприятным для просителей *императорским декретом* (1844 года).

Получивши в Вене заграничные паспорта, Павел и Алимпий решились сначала поискать «древле-православного», по их

понятиям, епископа в славянских землях: побывали в Далмации, Славонии, Черногории и Сербии и, понятно, желаемого не нашли. Возвратившись в Белую Криницу, они выехали отсюда в великое странствие на восток летом 1845 года. Путь их лежал в Молдавию. В Яссах здешние старообрядцы рекомендовали им жившего на покое митр. Вениамина: предложение Вениамину было сделано, но успеха не имело. Проходя, далее, старообрядческими поселениями в Турции, путники познакомились с атаманом некрасовцев Гончаровым, имевшим тесные связи с польской эмиграцией в Константинополе. Гончаров дал рекомендации искателям архиерейства и, когда они прибыли в Константинополь, сам пан Чайковский, в мусульманстве Садык-паша, предводитель польской партии, из желания причинить вред России, принял их под свое покровительство, и не только указал ближайший способ приобрести епископа – обратиться к безвестным архиереям, «удаленным от своих епархий по прихотям Порты» и проживавшим в столице без дела, но и взялся доставить о них точные сведения чрез своих агентов. Все дело, таким образом, сводилось к тому, чтобы воспользоваться услугами новых друзей. И действительно, хотя Павел и Алимпий и поехали дальше, но лишь потому и затем: 1) чтобы можно было дать решительный ответ старообрядцам, которые простодушно верили в существование «древлеправославных» епископов; 2) чтобы личным наблюдением дознать, какое крещение употребляется у живущих там христиан – трехпогружательное или обливательное, ибо с этим был связан вопрос о возможности принятия самой хиротонии; 3) чтобы не привлечь на себя внимание русского консульства: временный отъезд в этих видах советовал сам Садык-паша. Путники проехали по Сирии, Палестине и Египту, и, как скоро узнали, что везде крестятся тремя перстами, а крещение совершают в три погружения, поспешили возвратиться в Константинополь в убеждении, что нечего более искать «древлеправославного» епископа и что можно заимствоваться архиерейством от греков.

В отсутствие Павла и Алимпия их константинопольские друзья, согласно обещанию, навели уже необходимые справки –

на кого из безместных архиереев могут они рассчитывать, как на способного принять их предложение, и указали на двух. Имя одного, обольстить которого Павлу не удалось, осталось неизвестным, другой оказался Босно-Сараевским митрополитом Амвросием.

Амвросий родился в 1791 году. Он был сын священника румелийского города Эноса. По окончании курса богословских наук, эносским митрополитом Матфеем был поставлен во священника, но овдовел и в 1817 году принял пострижение. Служба Амвросия шла вообще довольно успешно: пройдя две-три должности, Амвросий сделался протосинкелом великой церкви, а в 1835 году патр. Григорием возведен был в сан митрополита на Босно-Сараевскую кафедру. Амвросий был лучшим из греческих архиереев, являвшихся в Боснию, – он был добр, нелюбостязателен, заботился об угнетенном народе и, благодаря этому, вошел в столкновение с турецкими властями. По их настоянию он был отозван (1841 г.) в Константинополь и поступил здесь в число безместных архиереев, влачивших жалкую жизнь среди унижений и лишений всякого рода. Положение Амвросия было тем тяжелее, что он имел женатого сына, который жил при нем без всяких занятий. Пять лет огорчений и нужд всякого рода воспитали в душе Амвросия глубокую вражду к Константинопольскому церковному правительству. И все-таки, несмотря на это, Амвросий отвечал решительным отказом на первоначальное предложение белокриницких депутатов, видя в нем оскорбление православной вере. Тогда Павел стал действовать на сына митрополита – Георгия, указывая ему больше всего на возможность перемены бедной жизни на совершенно обеспеченную. Расчет был верным, сын явился пред отцом ходатаем за старообрядцев и уговорил его снова повидаться с искателями архиерейства. Павел повел переговоры искусно и с немалой хитростью: и в устной беседе, и в написанных с нарочитой целью сочинениях он выставил «старообрядчество» в таком виде, чтобы переход в него не казался Амвросию изменой православию, и Амвросий, действительно, дал свое согласие. 15–16 апреля 1846 г. обеими сторонами был подписан

договор, по которому Амвросий обязался: 1) поступить в староверческую религию в самом звании митрополита, учинив церковное присоединение, 2) исполнять монастырский устав без нарушения, и 3) неотлагательно поставить в наместники себе другого архиерея; депутаты же белокриницкие дали обязательство: 1) содержать Амвросия и платить ему жалования по 500 австрийских червонцев в год, 2) сыну Амвросия дать прогоны на переезд с женой в Белую Криницу и здесь купить ему дом, с двором и огородом в вечную собственность. В конце мая Амвросий, переряженный в казацкое платье, с паспортом на имя майносского казака-некрасовца, секретным образом, «как пленный и трясущийся», выехал на пароходе из Константинополя в сопровождении Павла, Алимпия и переводчика из сербов Огниновича. Около месяца редкостная компания ехала до Вены. Много огорчений пришлось испытать на пути несчастному Амвросию, которому, как бы в наказание за его измену православию, то и дело судьба посылала на встречу лиц знакомых, которыми он мог быть узнан, и это так пугало его, что однажды он «влез в скотские ясли», с намерением «закопаться в овечьи объедки». По приезде в Вену, Амвросий с Павлом имели аудиенцию у императора. Амвросий подал императору прошение об утверждении его в звании «верховного пастыря староверческих обществ». Император обещал дать удовлетворение просителю по наведению о нем справки, но Павлу ждать этого не захотелось; он добился того, что Амвросию дано было позволение ехать в белокриницкий монастырь ранее получения бумаг из Константинополя, – чтобы там «отправлять святительские обязанности».

12 октября 1846 года Амвросий прибыл в Белую Криницу и был встречен с подобающей торжественностью. 27 октября, около вечерень, в монастырской церкви происходил собор по вопросу о том, как следует принять митрополита в старообрядчество. Вопрос этот много раньше занимал Павла, он писал по этому поводу сочинения, в коих доказывал, что прием должен быть совершен третьим чином; но с этим не соглашались читатели перемазывания. На соборе после крика и

шума, решили «перемазать» митрополита. Амвросий, при безвыходности своего положения – положения «рыбы в мрежи сидящей», волей-неволей должен был подчиниться такому решению. 28 октября, пред обедней, Амвросий, в полном архиерейском облачении став на амвон, когда храм был переполнен народом, прочитал чин проклятия ересей, как напечатано в Потребнике, чин, написанный для него греческими буквами; проклятие же «своих ему ересей» – грекороссийских отличий от раскола «ради политики не читалось»; затем «исповедался» у иеромонаха Иеронима в алтаре, причем вся исповедь состояла в том, что «уповательно посмотрели друг на друга», так как друг друга не понимали; и, наконец, был помазан мнимым миром от того же Иеронима, который после этого, отворив царские двери, объявил народу «достоинство» митрополита. Митрополит вышел из алтаря царскими дверями, взял трикирий и дикирий и стал осенять народ. «Наемник с бритой бородой» – Огнянович ходил тут же и подсказывал митрополиту, что и как делать... Так православный греческий митрополит стал раскольническим архиереем.

3. Чтобы упрочить существование иерархии на будущее время, Амвросий должен был посвятить наместника себе. Жребий указал кандидата – в лице старого белокриницкого дьяка Киприана Тимофеева, человека загрузевшего в липованском невежестве. Вопреки соборным правилам, Киприан, в иночестве *Кирилл*, быстро произведен был по всем священным степеням: 25 декабря (1846 г.) поставлен в иподиакона и диакона, 1 января – во священника, а 6 января хиротонисан «во епископа богоспасаемого града Майноса», – одно из самых отдаленных и заброшенных некрасовских селений в Турции. День этот был отпразднован торжественно: было приглашено множество «благородных» гостей, в том числе и сам областной начальник, на монастырском гостинице «кондитерами» был изготовлен обед. Гости пили вино и громогласно пели бесчисленно: «виват, виват! многая лета»!

Успел Амвросий поставить еще одного епископа: 24 августа 1847 г. был рукоположен архиерей для турецких некрасовцев, с титулом славского, именем *Аркадий*, по фамилии Лысый, из

крестьян с. Куничного, Кишиневской губернии, – и затем должен был навсегда (ум. 1863 г.) покинуть Белую Криницу. В декабре 1847 года он был отозван в Вену, а оттуда отправлен в Цилль в ссылку, с запрещением иметь сношение с липованами. Вместе с тем был закрыт (4 марта 1848 г.) и Белокриницкий монастырь. Все это было сделано по требованию русского правительства, в помощи которого нуждалась тогда Австрия.

Впрочем, монастырь оставался закрытым недолго. Те обстоятельства, при которых был нанесен «удар» раскольникам, вместе и помогли им. Тогда в Австрии произошел государственный переворот: император Фердинанд принужден был издать манифест о конституции (15 марта 1848 г.). В такое смутное время инок Павел нашел возможным самовольно открыть монастырь. Монастырь действительно был открыт и «заведенная машина стала действовать по-прежнему». Так как тогда (1848 г.) в соседних с Буковиной местностях свирепствовала холера и раскольники боялись, как бы не произошло оскудения их новой иерархии, то и решили поставить еще епископа. 29 августа 1848 года Кириллом был рукоположен епископ для «града» Браилова в Валахии, именем Онуфрий (ум. 1894 г.), в мире Андрей Парусов, из крестьян Ярославского уезда, личность, принимавшая живое участие по устройению белокриницкой кафедры. Несколько спустя был поставлен архиерей в Россию. Это был некто Стефан Трифонов Жиров, Московский мещанин. В Москве он содержал постоянный двор и занимался еще извозом беглых попов; одного из них утопил и с награбленными деньгами бежал в Белую Криницу. 3 января 1849 года Стефан был рукоположен Кириллом, при участии Онуфрия, в епископа симбирского, с наречением *Софронием*. Так было сделано не по проискам только Жирова, но и по личным соображениям белокриницких правителей: на другой день Онуфрий вдвоем с Софронием «возвели» Кирилла, до тех пор епископа Майносского, «на престол Белокриницкой митрополии», – полным чином архиерейского поставления! Затем и сам Онуфрий был «произведен митрополиту в наместники». Правительство, которому было сделано донесение, беспрепятственно утвердило наместничество

Онуфрия. Труднее было получить согласие на узаконение всей этой «стряпни» от Амвросия и Аркадия славского. В письме к Аркадию инок Павел с этой целью постарался было представить все дело в ложном свете, – яко бы и Софроний поставлен по «избранию от России», и Кирилл «возведен» по «советам» нарочно прибывших в Белую Криницу «российских депутатов»; но Аркадий не дался в обман. Он не признал Кирилла митрополитом. Не признал Кирилла митрополитом и Амвросий. Тогда придумали снарядить экспедицию: Онуфрий и инок Павел ездили – сначала в Цилль, а оттуда в Славский скит. Амвросия им удалось умиловить 500 червонцев, а Аркадия – предложением ему архиепископства. Когда Аркадий дал согласие, то поехали в город Тульчу. Старообрядцы, сгруппировавшиеся около Тульчи, желали иметь своего епископа. 28 августа 1849 г. там и церковь была освящена. В этой-то церкви 27 сентября 1850 года Аркадий вместе с Онуфрием рукоположил некоего *Алимпия* во епископа Тульчинского, а на другой день сам Аркадий был возведен Онуфрием и Алимпием в сан архиепископа, – опять полным чином архиерейского поставления.

Аркадий и Алимпий архиерействовали у некрасовцев недолго. Судьба их была решена в турецкую кампанию (1853–55 гг.). Ожидая появления русских войск по ту сторону Дуная, некрасовцы в видах безопасности, должны были переселиться подальше от театра войны. Аркадий и Алимпий пожелали остаться на месте, но, чтобы не оставить странствующих без верховного пастыря, позаботились о поставлении нового епископа. 1 января 1854 года архиепископ Аркадий рукоположил другого *Аркадия*, наименовав его «епископом странствующих христиан». Этот Аркадий, по фамилии Шапошников, бывший настоятель Лаврентиева монастыря, по виду «бородатый», был замечательнейшим лицом в Белокриницкой иерархии; «дюжесловный, многоначитанный», он свободно владел пером и был великий ревнитель раскола. Отправившись в странствие, Аркадий дошел до столицы султанов и, в расстоянии 5 часов от нее, жил на Чифлике – хуторе Садык-паши. Между тем, по занятии некрасовских

селений, Аркадий и Алимпий, как беглые русские подданные, были арестованы (23 апреля 1854 г.) и отправлены в Россию (Алимпий ум. 1859, Аркадий ум. 1889 гг.). В виду этого, по миновании войны, «епископ странствующих христиан», возвратившись в Славский скит, принял титул экзарха Славского (ум. 1868 г.). На Тульчинскую кафедру был поставлен (1861 г.) некий *Иустин*. В 1854 году был назначен самостоятельный архиерей для Молдавии, с титулом епископа, а потом и архиепископа града Васлуги, – именем *Аркадий*, Саратовский уроженец, человек крайне ограниченный, полуграмотный и фанатичный.

Таким образом, Белокриницкая иерархия заграницей заняла твердое положение, как признанная законом.

В России Белокриницкая иерархия также имела быстрый количественный рост, зато в той же мере обнаруживалась ее внутренняя несостоятельность. Выбор первого русского епископа был неудачей из неудач.

Софроний, прибыв в Москву и имея право посвящать попов для всех русских поповцев, с такою наглостью стал промышлять симонией, что пришлось всячески открещиваться от него. Скоро явился в Москве другой архиерей, – и опять не на радость. Это *Антоний*, в мире Андрей Иларионов Шутов. Он родился в православной крестьянской семье; приняв федосеевство, был казначеем на Преображенском кладбище; в Белой Кринице, по влиянию Павла Белокриницкого, был перемазан в поповщину и затем, в 1853 году, там же был произведен в архиепископа Владимирского. Инок Павел рассчитывал на то, что за Антонием перейдут в поповщину многие федосеевцы; архиепископство дали Антонию в тех видах, чтобы Софрония подчинить ему. Но ни того, ни другого не достигли, и вышло лишь усиление беспорядков. Софроний встретил Антония, как своего личного врага. В знак, что не желает быть в зависимости от Антония и даже от самой митрополии, он составил план своей иерархии, в патриархом во главе, и план этот осуществил. Антоний написал особое послание с изложением законопреступных деяний Софрония и, таким образом, поповщинский мир сделался свидетелем борьбы

двух противников в архиерейских шапках. Еще более неурядиц произвели властолюбивые притязания самого Антония. В нем особенно заметна была одна черта – склонность, как можно более, наставить архиереев и попов. В первое время своего архиепископства Антоний, с замечательным усердием открывал одну за другой епархии: Саратовскую (1855), Пермскую (1856), Казанскую (1856), Кавказскую (1857), Коломенскую (1858), Балтовскую (1859). Что же касается попов, то тут ставленники Антония считались не единицами и не десятками: особый поп поставлялся даже и туда, где было не более 30 душ австрийского согласия. Поступать так Антоний имел свои расчеты: чем больше оказывалось ставленников его, тем выше мнил он свое положение.

И вот, в начале 1860 года Антоний стал писаться архиепископом Московским и всея России. Это стремление Антония к преобладанию вызвало сильные неудовольствия в среде раскольнической иерархии; беспорядки осложнились настолько, что для устранения их потребовался приезд в Москву наместника митрополии – Онуфрия (1861 года). Онуфрий более года управлял иерархическими делами в России, но уже не мог восстановить репутации раскольнических архиереев, так унизивших себя взаимною враждою в глазах поповщинского общества.

4. Гораздо важнее по своим последствиям были те лжеучения, которые проповедовались представителями Белокриницкой иерархии. Антоний Шутов, бывший федосеевец, хотя и надел архиерейский омофор, но лишь по честолюбию, и до конца жизни (ум. 1881) не оставлял своих беспоповских убеждений. Так, например, он строго воспретил попам приносить просфору за царя: и в России, и за границей это произвело сильное возмущение. Антоний был не единственный в своем роде. В стародубских слободах проживал, например, Конон (ум. 1884) епископ Новозыбковский. Он был лужковско-беспоповщинских убеждений. Живя в Лужках, сочинял тетрадки «богопротивного мудрования». В 1855 году он получил в Белой Кринице епископское рукоположение, но прежних своих лжеучений не оставил. Тетрадки Конона многими почитались,

«яко боговдохновенные». Между тем, на здравый взгляд, такие личности, как Канон, казались верхом противоречия: признавая, что «указное», т. е. дозволенное правительством «священство несть Христова отнюдь», что «Иисус» есть – оле хулы! – антихрист, Канон, однако ж, принял хиротонию от той иерархии, которая ведет начало от митрополита, пришедшего из греческой церкви, верующей в «Иисуса», и на учреждение которой дано было позволение от светского правительства!..

Там же, в слободах, в Полосе, жил уроженец из Калужской губернии некто Иларион Егорович Кобанов, усвоивший себе прозвище *Ксеноса* – светлого ума, многоначитанный, диаконовских убеждений старообрядец. Он знал убеждения Конона, знал и то, что это лишь представитель большинства их лучшей половины старообрядчества – поповщины и глубоко сожалел об этом. Ходя по пустынным урочищам, Ксенос мечтал о том, нельзя ли исправить старообрядчество, очистить его от нечестивых беспоповских учений, очистить, не уничтожая раскола. Сами белокриницкие иерархи, как представители высшей церковной власти, должны были, казалось ему, оказать в этом деле помощь. В частной переписке с разными лицами о распоряжениях Антония Шутова и с самим Антонием Ксенос ничего не достиг. Поэтому в начале 1862 года он отправился в Москву, а с ним и два его друга – Юдин и Кожевников. Иерархическими делами в Москве управлял тогда Белокриницкий наместник Онуфрий. После объяснения с Иларионом, Онуфрий дал ему доверительную грамоту – написать, при содействии Московского начетчика Семена Семенова, *Окружное послание*. В неделю Ксенос окончил поручение, и 24 февраля Послание было издано за подписью Онуфрия, Пафнутия коломенского, Варлаама балтовского и несколько низших духовных лиц. Чрез несколько дней, после долгих молений, дал подпись и Антоний Владимирский: за это Иларион, дотоле не решившийся принять благословение ни от одного из епископов белокриницкого художества, благословился у Антония.

«Окружное послание чадом единой, святой, соборной, апостольской древле-православной кафолической церкви»

изложено в 10 пунктах, в которых после предварительного приветствия чад церкви и увещания оберегаться «лжесловесных учений», после перечисления 10 тетрадей, с разбором заключающегося в них беспоповщинского учения о пресечении священства, о царствовании в великороссийской церкви антихриста, исповедующей его под именем Иисуса, изложены следующие мысли. 1) Христово священство, вкупе с приношением бескровной жертвы, пребудет до дня судного, и в обществе поповцев оно всегда было, будучи заимствовано из греко-российской церкви, хиротония коей повторению не подлежит. 2) Православная русская церковь, вкупе и греческая, верует не во иного Бога, но Того Единого, в Коего веруют и старообрядцы, Творца небу и земли, – исповедует и плотское смотрение Христово, во искупление рода человеческого содеянное, так же, как и старообрядцы, исповедуя под именем «Иисуса» единого Христа Спасителя, сына Давидова, сына Авраамля, рожденного от Пречистые Девы Марии, наитием Св. Духа, а потому, хотя старообрядцы пишут и произносят пресладкое имя Христа тако: «Исус», однако и имя «Иисус» хулить не подобает, а тем более нарицать именем противника Христова, – почитает истинный крест Христов, потому что четвероконечный крест не есть образ антихриста, и не кумир, и не мерзость запустения, стоящая на месте святе, как беспоповцами злословится, а есть образ креста Христова, приемлемый Церковью от дней апостольских, – наконец, нет в греко-российской церкви антихриста, коего приход будет пред кончиной мира, лично, видимо. 3) Вины непоследования поповцев пастырям греко-российской церкви есть и они «суть важные и благословные»: а) изменение древлецерковных преданий, б) клятва собора 1667 года и преследование старообрядцев гражданским судом, в) жестокословные на именуемые старые обряды порицания в полемических против раскола книгах старого времени.

Таким образом, в своих суждениях о греко-российской церкви «Окружное послание», действительно, является «умеренным», как выражался сам автор его, но вместе с тем оно характера уклончивого, непоследовательного,

противоречивого. В самом деле, во втором положении Ксенос высказал далеко не то, что проповедовали первоначальники раскола и что от них унаследовали не только беспоповцы, но и большинство поповцев. Вместе с тем обоснование третьего положения в «Окружном» очень слабо, потому что даже главнейшие из никоновских «изменений», по признанию самого Ксеноса, не составляют ереси, – потому что клятва соборная была не причиной раскола, а следствием одного: отделившиеся самовольно от церкви были отлучены ею формально, – потому что гражданские «гонения» были воздвигнуты опять-таки после осуждения раскола и вовсе не по инициативе архипастырей великороссийской церкви, а требовались действовавшими и ранее того гражданскими законоположениями, и теперь уже отжили свой век, – потому что, наконец, жестокословные порицания высказываемы были еще позднее, притом по поводу хулы самих раскольников на церковь и ее обряды, и, как принадлежащие частным писателям, к вопросу о православии церкви и о несообщении с нею никакого отношения не могут иметь. Очевидно, если делать последовательные выводы из «Послания», необходимо уничтожить раскол: его последователи должны примириться с церковью. Вследствие этого «Окружное» с неизбежностью повело к разделению в обществе приемлющих австрийскую иерархию старообрядцев, в руководство которому оно было назначено. Одной части оставалось стать против «Окружного»: в раскольническом смысле, ей принадлежала более твердая почва, потому что была возможность опираться на учение предков, хотя и нечестивое до крайней степени, и казаться более последовательной. Другая часть, согласная принять «Окружное», могла отчасти вспомнить лишь ту старину, которая современна появлению диаконовщины: вследствие непоследовательности в самом «Послании», в рядах этой части естественно могли оказаться лица неустойчивых убеждений, неискренно расположенные к «Посланию», колеблющиеся в своих о нем понятиях. Так действительно и случилось!

Когда, возвращаясь из Москвы, на собрании старообрядцев в Калуге, Ксенос прочитал «Окружное», то услышал такие слова недовольства: «в чем же после этого мы разнствуем от

великороссийской церкви и за что отделяемся от нее»? В Стародубье Ксеноса встретил *Григорий Козин*, поп в Добрянке, ставленник Конона, – «переполненный» беспоповских зломудрований «сосуд». Козин, по уличному прозванию Потатах, был, можно сказать, родоначальником противоокружников. Сам он и его «ученики» немедленно взялись писать «пасквили» на «Окружное» и самого Ксеноса и всюду рассылали их. В Москве Козин побывал лично. Успех был: и в Москве, и в других местах очень многие злобно восстали против «Окружного». К этой партии примкнул и личный враг Антония, скрепившего своею подписью «Послание» – Софроний, многократно изверженный епископ, а вскоре, по проискам Козина, в Москву явился и сам белокриницкий митрополит Кирилл. 24 февраля 1863 года Кирилл издал грамоту, уничтожавшую «Окружное», которую подтвердил потом, по убеждению Кирилла, и Амвросий, живший в Цилли. Изданием этого акта началась открытая борьба двух партий – *окружников и противоокружников*. Сам Ксенок составил примечательное сочинение – «Омышление», к которому подробно рассмотрел и опровергнул грамоту Кирилла. Потом окружники снарядили посольство к Амвросию и Кириллу и убедили их уничтожить «Послания» и, напротив, издать подтверждение его. Впрочем, Кирилл снова, и очень скоро, передается противоокружникам, потому что туда перетянул вес полученного им золота. Теперь Кирилл учинил роковой по исходу поступок: 24 июля 1864 года он поставил для противоокружников особого епископа, и именно на Московскую кафедру, – нового *Антония*, вместо старого, который низлагался. Иерархия распалась таким образом на двое.

Таким образом, «Окружное» «исполнило свое дело»: оно создало целую эпоху в новейшей истории поповщины, а его автору принадлежит самое видное место в ней. Ксенок сначала с энергией боролся за свое детище, – при нем образовался тогда небольшой кружок или союз – «синдесмос» из друзей Ксеноса – «филалифисов», как выражался Ксенок, давших обет «защищать *Иисуса*, гонимого неокружниками». Зато, после неудач, тем неизбежнее должен был наступить упадок сил.

Последние двенадцать лет жизни своей (ум. 1882 г.) «убогий» провел в совершенном уединении. Личность его осталась неразгаданной: тот, который говорил, что «церковь обретается в кремлевских соборах», до конца жизни остался в расколе, и в то же время, никогда не был на исповеди у членов окружнической иерархии, да и умер, говорят, ненапутствованный.

Летопись скорбных событий позднейшего времени, порожденных «Окружным», очень велика. Скажем лишь о важнейшем.

Дело *окружников* против их противников тормозится тем обстоятельством, которое порождает и внутренние беспорядки в их среде, – существованием псевдоокружников. Почти двадцать лет считался главою окружнической партии *Антоний Шутов*, человек, совсем не разделявший выраженных в «Окружном» мнений. Он всегда готов был отказаться от «Послания» и делал многократные попытки приобрести его ценою мир с противоокружниками. Его первое единоличное распоряжение – «Объявление» об уничтожении Окружного 1864 года и объяснение позднейшего времени – 1880 года, что «Окружное» должно быть «вменяемо, яко не бывшее», как было сказано в соборном определении 1865 года, подписанном и Антонием, показывают, что чем начал Антоний, тем желал и окончить. Такие попытки, естественно, всякий раз вызывали протест со стороны окружников по убеждению. До самой смерти Антония пользовался репутацией искреннего окружника *Пафнутий Казанский* (ум. 1890 г.): против Антония он вел литературную борьбу, и вел весьма искусно. Зато, как только не стало ненавистного ему фанатика – Антония, в деятельности Пафнутия произошла резкая перемена, и честь непреклонного борца за «Окружное» перешла к другому лицу – *Сильвестру*, епископу Балтскому. В 1882 году на кафедру архиепископа Московского был возведен *Савватий* (ум. 1897 г.), в мире Степан Левшин, уроженец тагильского завода, бывший епископ Тобольский. Как человек ограниченного ума, малосведущий и без всяких убеждений, Савватий с окружниками – был окружник, с неокружниками – неокружник. При нем была попытка на примирение с последними (в 1884 г.). По поводу «прошения» от

противоокружников некоторых обществ, – прошения «о примирении» их, противоокружников, с окружниками, на условии подтверждения последними прежних «актов» об «уничтожении» «Окружного», 1 декабря было издано духовным советом «Объяснение», что «акты» эти (упомянуты два: 1863 и 1865 гг.) «никаким соборным определением опровержены не были», а посему «и ныне считаются действительными». Объяснение это, как данное уклончиво, не удовлетворило ни истинных окружников, ни противоокружников. На соборе 22 мая 1885 г. противоокружники, посмеявшись «коловоротности» мнимых окружников, подтвердили прежние определения принимать их не иначе, как третьим чином. В свою очередь и искренние окружники остались крайне недовольны действиями совета. Сильвестр Балтский написал на имя Савватия обширное, с разбором «Объяснения», послание, которое произвело сильное впечатление: истые окружники встретили послание с восторгом и под живым впечатлением печатно назвали акт 1 декабря «пребеззаконным». После этого частные попытки – примирить окружников и противоокружников вели только к усилению раздора (1887 г.). В 1891 году окружники чрез происки в полиции добились изгнания из Москвы противоокружнического лже-епископа *Иова*.

Не менее, а еще более было и есть раздоров в среде противоокружников. В 1876 году умер *Антоний II* – родоначальник противоокружнической иерархии. Единственным епископом у противоокружников после него остался его ставленник *Иосиф Нижегородский*. Он поставил во епископа Кирилла на балтскую епархию, и вскоре же с ним рассорился. Так как Кирилл, по вражде к Иосифу, сильно желавшему сделаться Московским, поставил ко граду Москве особого епископа – *Пафнутия* (1884 г.), то Иосиф, отлученный соборне Кириллом, не признавая в свою очередь ни Кирилла, ни Пафнутия, поставил сам другого на Москву епископа – *Иова* (16 декабря 1884 г.). Иов, вопреки ожиданиям Иосифа, вошел в соглашение с Кириллом и Пафнутием: этот последний даже уступил Иову кафедру Московскую, а сам принял в управление епархию Саратовскую. Иосиф не признал эти распоряжения

законными и произнес проклятие на Кирилла, Иова и Пафнутия. В свою очередь, эти последние, после долгих стараний склонить Иосифа к примирению, на соборе своем 30 октября 1885 года подвергли его извержению из сана. Иосиф, разумеется, не подчинился их суду и, соединившись с Тарасием Бессарабским (ум. 1887 г.), подверг (в 1886 г.) отлучению всех участвовавших на октябрьском (1885 г.) соборе. Таким образом, противоокружническая иерархия распалась на две половины.

Как ни сильно все эти раздоры потрясают общину приемлющих австрийское священство, все же в организации, в общем, больше определенности и устойчивости, чем у беглопоповцев. Тогда как беглопоповцы испытывают недостаток попов, попов австрийского поставления можно встретить везде и всюду и все они состоят под ведением своих архиереев. В настоящее время, кроме архиепископии Московской, числятся епархии: Казанская, Уральская, Пермско-Сибирская, Вятская, Нижегородская, Самарская, Саратовская, Кавказская, Донская, Измаильская, Балтская, Боровско-Смоленская, Калужско-Бессарабская. Более многочисленными можно считать епархию Московскую, с ее знаменитой Гуслицей, и епархию Саратовскую. Метрополию австрийского толка составляет Рогожское кладбище. В течение сорока последних лет XIX века, после предшествовавших им тяжелых годов, когда угрожала опасность даже самому существованию кладбища, оно достигло цветущего состояния: воздвигнуто много огромных каменных зданий изящной архитектуры, вновь великолепно отделаны обе часовни, организован для кладбища целый штат попов и диаконов...

Источники и пособия для истории поповщины перечислены в указателе Ф. Сахарова «Литература истории и обличения русского раскола» (вып. 1, 2 и 3) и в нашей «Истории русского раскола старообрядчества» (изд. 2-е, Спб. 1895). Разбор вероучения поповцев см. под словом Церковь.

И. Смирнов

Белокуров С. А.

Белокуров Сергей Алексеевич, казначей «Импер. Общества истории и древностей российских» при Московском университете, магистр богословия; родился в Москве 1 сентября 1862 года, первоначальное образование получил в дух. училище при Донском монастыре (1872–1875 г.), и затем по окончании курса в Московской дух. семинарии (1876–1882 г.), поступил в Московскую дух. академию (1882–1886 г.), где состоял на церковно-историческом отделении. По окончании в ней курса, Б. поступил на службу в Московский главный архив министерства иностр. дел, и в наст. время состоит – старшим делопроизводителем его, правителем дел комиссии печатания государственных грамот и договоров при этом архиве, казначеем «Императорского Общества истории и древностей российских», в издании трудов коего принимает ближайшее участие, и действительным членом многих других обществ. Еще на студенческой скамье Б. заявил себя изыскателем материалов по русской церковной истории. В продолжение 9-ти лет, протекших от 1882 года, в котором были напечатаны им первые найденные им материалы, он успел приобрести себе репутацию неутомимого исследователя древности. В 1891 г. за сочинение под заглавием «Арсений Суханов», был удостоен степени магистра богословия. Первая часть магистерского исследования об Арсении Суханове, будучи плодом продолжительных и неутомимых разысканий по архивам и библиотекам, по всей справедливости должна быть признана за замечательный ученый труд. К существовавшим дотоле очень недостаточным сведениям об Арсении Суханове Б., по отзыву проф. Е. Голубинского, успел найти столько новых, крупных и мелких сведений, что теперь, благодаря ему, мы имеем настоящую биографию Суханова, почти что совсем полную и почти что совсем обстоятельную (Ж. М. Д. Ак. 1891 г., стр. 374). Остальные печатные издания г. Белокурова можно разделить на два разряда: одни из них представляют из себя ученые исследования по разным вопросам русской истории и

составлены автором по преимуществу на основании рукописных материалов, ранее мало или вовсе неисследованных. Сюда принадлежат статьи, напечатанные автором в разное время, по преимуществу, в духовных журналах, в том числе в «Христ. Чтен.». Другие издания Б. представляют из себя сборники изданных им разных архивных документов и произведений древней русской письменности, в общей своей совокупности дающие более полуторы тысячи страниц убористой печати, так что один список их занял бы несколько столбцов.

Белюстин

Белюстин Иоанн Степан. – священник-публицист (род. 1820, ум. 1890).

Родом из Новгор. епархии, где он окончил курс в дух. семинарии, Б. состоял священником в Калязине Твер. губ., и все свободное от служебных занятий время посвящал литературным и публицистическим трудам, которые помещались в разных журналах и газетах, особенно в «Церк.-Общ. Вестнике». Ему принадлежат такие важные сочинения, как: «О церк. богослужении – письма к православному» (неск. изданий с 1862–97 год), «О божеств. литургии» (до 10 изданий 1864–96 г.), и др. Эти сочинения носят на себе печать несомненного литературного таланта, которому, однако, не суждено было получить дальнейшего развития, так как Б. скоро увлекся публицистикой и притом крайнего направления, приведшего его к крайним воззрениям, недалеким от радикальных идей 60-х годов. Это его направление сказалось уже в его книге: «О сельском духовенстве в России», изд. за границей в 1859 г., и затем всецело овладело им, когда он сделался постоянным сотрудником «Церковно-Общ. Вестника», где он постоянно выступал противником иерархич. строя правосл.-русской церкви и доходил даже до воззрений крайнего рационализма (во взгляде, напр., на импер. Константина Великого и так наз. византизм, о чем см. в «Церк. Вестнике» за 1879 г., № 16, в ст. *Theologus maniacus*). В этом отношении он вполне отдал дань своему времени, – этому периоду увлечений разными модными идеями запада. Ему же принадлежит интересно составленная книжка: «Сельское духовенство во Франции» (Спб. 1871 г.).

Беляев А. Д.

Беляев Александр Дм. – профессор Моск. Дух. Акад. по кафедре догматического богословия, доктор богословия. Сын священника из г. Раненбурга, Ряз. губ., по окончании курса наук в местной дух. семинар. в 1872 г., поступил в Московскую дух. академию, где с отличным успехом окончил полный курс в 1876 году и еще до окончания курса был предназначен в преемники знаменитого прот. А. В. Горского по кафедре догматическ. богословия. В 1880 году Б. за свое сочинение под заглавием: «Любовь Божественная, – Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала Любви Божественной» (М. 1880 г.) был удостоен степени магистра богословия, и в том же году избран в доценты академии, с 1893 г. экстраорд. профессор, а в 1899 году, по получении степени доктора богословия за сочинение «О безбожии и антихристе», был избран ординарным профессором, в каковом звании состоит теперь.

Оба, главных ученых труда Б. – его магистерская и докторская диссертации нашли себе полное одобрение со стороны специалистов. По отзыву пок. проф. В. Д. Кудрявцева, «уже самый выбор предмета исследования (для магист. диссертации) и его характер делают честь автору и сами по себе составляют достоинство сочинения в наше время. Автор, избирая предмет для диссертации в области своей науки, не остановился на сравнительно более легких и, в то же время, наиболее обычных в настоящее время темах; он не ограничился ни критическим разбором какого-либо противоречащего учению православной церкви мнения, ни историей какого-либо специального догмата. В наше время, когда положительное догматическое учение, по-видимому, разработано до возможной полноты и подробности и когда труды в этом направлении, по невозможности сказать что-либо новое, представляются мало интересными, автор смело, берет на себя задачу дать новый опыт построения догматического содержания на основании нового принципа и в новой связи. Из начала любви

Божественной он выводит все важнейшие догматы христианской религии. В нашей богословской науке подобного рода опыт представляет явление вполне оригинальное. Задача, предложенная себе автором, выполнена им с полным успехом. Главные догматы христианской веры выводятся из принципа любви с строгой логической последовательностью; положения автора все тесно связаны одно с другими и естественно вытекают одно из другого, так что все здание христианской догматики представляется у него в виде стройного органического целого, соединенного не только формально-логической связью, но и единством реального принципа. Вследствие внутреннего *единства*, а не внешней только систематической стройности в сочинении автора получает особенный, сравнительно с существующими у нас курсами догматики, характер. Его сочинение не представляет собою обычного ряда догматических определений, за которыми идут подтверждающие их места из Свящ. Писания и творений отеческих. Не следуя этим, несколько схоластическим приемам, мысль автора развивается живо и свободно; одно положение, один вопрос возбуждает другой и уже заключает зерно его решения, так что все исследование носит характер живого богословствования, а не сухой диссертации, напоминающей учебник».

Что касается докторской диссертации проф. А. Д. Беляева «О безбожии и антихристе. Том I, – Подготовка, признаки и время пришествия антихриста» (Серг. Пос. 1899 г. XXXII+1034 стр.), то эта книга – отрадный и замечательный литературный труд в области нашего догматико-экзегетического богословия. Это целая энциклопедия по вопросу о признаках и времени пришествия антихриста. В ней собрано и разъяснено все, что когда-либо писалось или думалось об антихристе, начиная со времен апостольских и кончая мнениями и толкованиями позднейших православных, римско-католических и протестантских богословов. Все это приведено под точно определенные рубрики, освещено критическими замечаниями самого автора, объединено в его собственном взгляде на данный предмет и обобщено в заключительных выводах.

Единство мысли и последовательность в ходе раскрытия ее не затериваются даже и при отвлечениях автора к посторонним, побочным рассуждениям, которых в книге приведено немало. Содержание ее весьма богато и разнообразно. Всюду и во всем автор приходит к выводам, общепринятым нашей церковью, которым он придал теперь авторитет научной обоснованности. Изложение у автора везде ясное, определенное; читается книга легко и с неослабевающим интересом. Книга проф. А. Беляева вполне заслуживает того, чтобы она имелась, если не у каждого священника, то непременно в каждой библиотеке. Во всяком случае, это есть лучшая ученая настольная книга для лиц, ведущих борьбу с расколом. Вполне ее можно рекомендовать и светским лицам, интересующимся богословскими вопросами. (Мисс. Обзор. 1899, № 9; Церк. Вестн. 1899, № 17).

Кроме того, перу проф. Б. принадлежит еще много статей, из которых отметим следующие: Критическая статья о докторской диссертации проф. А. Л. Катанского – «Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и учителей Церкви до Оригена включительно» (Правосл. Обзор. 1877 кн. 10); «Идея единобожия в Ветхом Завете», (диссертация pro venia legendi – там же 1879 г., кн. 2); Критическая статья о докторской диссертации проф. А. П. Лебедева – «Вселенские соборы IV и V века» (Чтен. Общ. Люб. Дух. Просв. 1879:12); «Взгляд Пихлера на происхождение и историческое развитие папства» (в том же ж. 1880 г. 8); «Современное состояние вопроса о значении расовых особенностей семитов, хамитов и иафетитов для религиозного развития этих групп народов» (1881 г. кандидатск. диссерт.); «Значение повествования Моисея о сотворении человека» – 1882 г. (публичн. лекция); «Перевод девятой книги сочинения Кирилла Александрийского: «О поклонении Богу духом и истиною» (Творения св. отцов в русск. переводе, издав. при Моск. Дух. Ак. 1882 г.); «Очерки современной умственной жизни 1889 г.»; «О покое воскресного дня», – две публ. лекц. 1891 г.; «Речь при погребении проф. В. Д. Кудрявцева» (Богосл. Вестн. 1892 г. 12); «Истинное христианство и гуманизм» (по поводу воззрений на христианство Л. Н. Толстого и В. С.

Соловьева, 1893 г.); «О соединении церквей», – разбор энциклики папы Льва XIII от 20-го июня 1894 г. (1897 г.); «О соединении церквей» (Русск. Обозр. 1896 г.) (Пасхалидис перевел этот очерк на греческий язык); «О прогрессе» (Вера и Ц. 1900 г.); «Антихрист», ст. в «Правосл. Богословск. Энциклопедии», изд. проф. А. П. Лопухина, т. I. Все учено-литературные труды Б. отличаются обстоятельностью исследования и глубиной взгляда и составляют важный источник не только богословско-догматического образования, но и уяснения смысла современных движений в области богословской мысли и церковно-религиозной жизни. Затем Б. принадлежит еще немало ученых отзывов о сочинениях кандидатских, магистерских и докторских (см. в Прот. Моск. дух. Акад.).

Беляев Н. Я.

Беляев Ник. Як. – б. инспектор Каз. Дух. Академии, заслуж. ордин. профессор по кафедре истории и разбора западных исповеданий, доктор богословия (родом из Калуж. г. ум. 22 сент. 1894 года). По окончании курса в Каз. академии в 1868 году со степенью магистра богословия, оставлен был в ней в звании бакалавра и в 1870 году, по введении нового устава, переименован был в звание доцента по кафедре сравнительного богословия. В 1878 г. за сочинение под заглавием: «Римско-католическое учение об удовлетворении Богу со стороны человека» получил степень доктора богословия; с 1879 ордин. профессор по кафедре (с 1884 г.) истории и разбора западных вероисповеданий, – с 1885 г. инспектор академии.

Ученые труды пок. проф. Б. составили ему почетное имя не только среди отечественных богословов, но и западно-европейских. Скоро же по окончании академического курса Б. выступил на учено-литературное поприще и усердно работал на нем до конца жизни. В 1877 году на страниц. «Правосл. Собеседн.» появился первый ученый, довольно обширный опыт почившего под заглавием: «Пелагианский принцип в римском католичестве». Этот труд, носящий печать выдающегося таланта и основательного знания дела, обратил на себя особое внимание со стороны интересующихся. православно-богословской полемикой против римско-католического лжеучения. В 1875 году напечат. в том же ж. ст.: «Значение символов в лютеранстве», и затем идут непрерывной чередой многочисленные статьи, из которых заслуживают быть отмеченными следующие: «Идея папской непогрешимости» историко-критический обзор (1878); «Характеристика римского католичества с точки зрения папского догмата (1878); «Состояние папства в IX–XIII вв.» (1879); «Теория папской непогрешимости в сопоставлении с фактами истории» (1881). В 1889 году Б. напечатал в том же журнале ряд статей под заглавием: «О католицизме» (критические заметки по поводу

загранично-русской апологии папства: «О церкви, Berlin. 1888 г.»), а в 1892 в «Душеп. Чтении» несколько статей под заглавием: «Происхождение старокатоличества», вызванных изданной И. Л. Янышевым брошюрой: «Письма и заявления Деллингера о Ватиканских декретах», Спб. 1891 г. В своих статьях Б., всегда внимательно следивший за старокатолическим движением с момента возникновения его, отмечает, между прочим, то чисто-православное начало, коим хочет руководиться старокатолицизм в своих исканиях истины, и тождество многих старо-католических богословских воззрений с чисто-православными догматами. Горячо сочувствуя старокатолическому движению в Западной Европе, радуясь каждому, сделанному им шагу на пути сближения с православием и по мере сил желая помочь этому желанному сближению, Б. охотно принял сделанное и ему предложение участвовать своими трудами в старок. «Международном богословском журнале», предпринятом за границей старокатолическими учеными богословами, и написал для этого журнала, обширный трактат «О папстве», помещенный там в извлечении. Б. затем внимательно следил за всеми новыми явлениями, относящимися к его специальности и писал массу рецензий на вновь выходящие книги, преимущественно в журналах «Прав. Собес.», «Прав. Обзор» и «Страннике». Все научно-богословские труды Б. свидетельствуют об его ученом трудолюбии и горячей отзывчивости на запросы современной мысли и жизни и носят на себе очевидную для всякого непредубежденного читателя печать острого, крепкого и глубокого ума, обширного и вдумчивого знания, оригинальной мысли, строго православного направления, горячей любви к истине, попираемой римским католицизмом и протестантством. Богатая эрудиция, серьезность, основательность и сила мысли, широкий взгляд, строгая логичность, ясность и отчетливость суждений, твердая, докторальная речь, – эти отличительные качества лекций Б. невольно влекли всегда в его аудиторию слушателей-студентов и возбуждали в них глубокий интерес и сердечное отношение к преподаваемой им науке. И вообще его богословские труды, без сомнения, составили весьма ценный

вклад в нашу научно-богословскую литературу (См. «Церковный Вестн.» 1895 г., стр. 637; 646–648; 663–664 и Годичн. акты Каз. Дух. Ак. за 1894 и 95 гг.).

Бес

Бес – перевод греческого слова *демон*, которое у Гомера, Гезиода и др. означает нечто среднее между богами и людьми, а у Платона и души умерших добрых людей. По верованию древних, такие души делались покровительственными гениями, которые оказывали влияние на личное благосостояние. Сократ часто говорит о своем «демоне». У Семидесяти слово это употребляется для воспроизведения еврейских слов «боги» (Пс.94:3), «диаволы» – *шедим* (Втор.32:17), «зараза» (Пс.90:6, – «бес полуденный», – «зараза, опустошающая в полдень») и проч. У И. Флавия оно всегда употребляется о злых духах. Бесы, по его определению, суть души нечестивых людей («Иуд. Война», VII, 6, 3). В Новом Завете этот термин употребляется несколько раз вообще в смысле языческих богов или идолов (Деян.17:18; 1Кор.10:20), но обычно – о злых духах или диаволах, которые хотя веруют и трепещут (Иак.2:19), признают Иисуса Сыном Божиим (Мф.8:29), но суть слуги своего князя – Веельзевула – сатаны (Мф.12:24). См. под сл. Веельзевул, Диавол, Сатана.

Бесноватые

Бесноватые. Среди многих поразительных чудес Христа Спасителя были исцеления одержимых бесами. Состояние этих несчастных лиц невольно указывает на действие темных сил зла в мире и на возможность вторжения в человеческую жизнь злых духов ада.

В В. Завете, за исключением случая с Саулом, которого «возмущал злой дух» (1Цар.16:14), ничего не говорится о бесноватых. Зато в Н. З. бесноватые выступают часто и с разными формами недуга. Лица, подпавшие под темную власть бесов, называются «бесноватыми» (Мф.4:24), или «страждущими от нечистых духов» (Лк.6:18). Духи, производящие это состояние, называются «бесами» (Мф.10:8), «духами» (Мф.8:16), «нечистыми духами» (Мф.10:1). Исцеление бесноватых, по отношению к бесам, называется «изгнанием» (Мф.8:16), а по отношению к самым жертвам – «исцелением» (Лк.6:18; Мф.15:28). Эти различные термины сами по себе служат достаточным свидетельством о том, что новозаветные писатели разумели при этом не просто телесную болезнь. Бесы суть злые духи, составляющие царство тьмы, и служат сатане. Об этом ясно говорится в том месте (Мф.12:24–29), где Вельзевул называется князем бесовским. Влияние бесов на одержимых ими людей обнаруживается всегда чрез влияние их на тело: душа теряет свой контроль над телом, между ними вторгается какая-то чуждая сила, которая пагубно действует на телесные органы души. Бес сначала поражает нервную систему, и действует чрез нее, производя те же самые симптомы, какие производятся и другими влияниями, нарушающими телесный организм. Бесовская сила действует не чрез духовную и нравственную природу (как это было с Иудой Искаротом, в которого вошел диавол, но который, однако, не был одержим бесом, Ин.13:27), а чрез физическую и умственную природу. Бесноватость обнаруживалась в своего рода ясновидении, когда бесы признавали Христа Сыном Божиим (Лк.4:34), в безумстве (Мк.5:3 и след.; Лк.8:27), эпилепсии (Лк.9:42), немоте (Мф.9:32;

Мф.12:22), скорченности (Лк.13:11) и слепоте (Мф.12:22). Во всех этих случаях как сами больные, так и их близкие, приписывали неестественное состояние бесовской силе. Если бесовская сила действовала прежде всего на телесную природу, то возникает вопрос, не нужно ли причины этой немощи искать в нравственных прегрешениях. Но история бесноватого отрока решает этот вопрос отрицательно, и показывает, что беснование и безнравственность не необходимо соединялись между собой. Отрок был бесноват с самого детства. Бесовское обдержание, поэтому, есть бедствие, источник которого находится в грехопадении и греховности человеческого рода вообще, и имеет свою причину в пагубном влиянии темных сил на душу, неспособную противодействовать им. Исцеление этого недуга Господь совершал чрез простое изгнание злых духов словом и исцеление больных (Мф.8:16). Ту же власть Он дал и своим ученикам (Мф.10:1), и даже те из иудеев, которые не веровали в Него, иногда пользовались этой властью (Мф.12:27). Иосиф Флавий («Иуд. В.» 7, 6, 3) упоминает с причитаниях и корнях, какими пользовались иудеи для исцеления от беснования, и знание которых, будто бы, дошло по преданию от Соломона. При этом интересно заметить, что бесы, обыкновенно, мучили одержимых ими перед тем, как им угрожала опасность изгнания (Мк.9:20), и бесноватые трепетали от страха исцеления (Мк.5:7), так как это исцеление вместе с тем было концом власти тьмы. — Замечательно, что бесноватых было особенно много именно перед пришествием Христа. Это была, нужно сказать, болезнь того века, и она отчасти объясняется именно тем, что к тому времени достигло высшей степени напряжения то душевное беспокойство, которое было естественным результатом духовной неудовлетворенности и нетерпеливо тревожного ожидания перемены в этом невыносимо тяжелом состоянии. Она охватила в то время как иудейское, так и языческое население, и языческие капища, как напр. храм Дианы в Ефесе, были постоянным местом, куда стекались подобного рода больные. По всему видно было, что темные силы ада, как бы предчувствуя скорое свое поражение, ко времени пришествия

Христа-Спасителя в мир спешили возможно шире раскинуть пагубные сети своего злобного и разрушительного владычества, и действительно, ни один еще век не представлял примера такого торжества темных сил злобы над людьми.

Такое воззрение на бесноватых, как именно одержимых темными силами ада, находит себе подтверждение в веровании уже первых веков христианства, когда в церкви был даже особый чин «экзорцистов» или заклинателей, которые силою молитв изгоняли бесов. В средние века этот взгляд, однако, дошел до такой крайности, что он повел ко многим печальным событиям, как сожжение бесноватых под видом ведьм и колдунов, и с наступлением «века просвещения» вызвал реакцию – со стороны приверженцев рационализма. Напр. Землер прямо стал утверждать, что беснование есть не что иное, как сумасшествие или какая-нибудь другая естественная болезнь. От него этот взгляд перешел во все рационалистические комментарии, а чрез них и в среду новейшей «интеллигенции». Что беснование сопровождается болезнями, в этом не может быть сомнения; но вопрос в том, приписывать ли эти болезни естественным причинам, или бесовской силе. Первое объяснение было бы слишком просто и несколько не уясняло бы страшных особенностей недуга, который включает в себе прямо нечто неестественное (когда, напр., в таком состоянии человек разрывает цепи, Мк.5:4). Притом Сам И. Христос явно признавал в бесноватых действие темной силы ада, а не просто приспособлялся к воззрениям того времени, и даже Своим ученикам и последователям дал власть изгонять бесов именно, как реальную духовную силу, а не как просто естественную болезнь. Конечно, в некотором смысле беснование есть именно *душевная болезнь* и по своим многим признакам имеет сходство с сумасшествием. Но это сходство – чисто-внешнее, обусловливаемое лишь общими законами жизни, нарушение которых всегда сказывается одинаково, от каких бы причин оно ни происходило. Но уже возможность «прорицания», приписываемая бесноватым, прямо указывает на причину совершенно иного рода. И это учение Н. З. несколько не противоречит данным психологии или

физиологии. Не подлежит сомнению теснейшая связь между душой и телом, и как с одной стороны душа с ее Лиеланиями оказывает влияние на тело, так и тело с его вожделениями влияет на душу. Такое психическое чувство, как тоска, может разрушительно действовать на тело; с другой стороны – чисто-телесная болезнь, напр., лихорадка или диспенсия, тяжело отзывается на всем духовном настроении человека. Если, таким образом, душа может подлежать влиянию даже вещественных сил чрез посредство тела, то тем сильнее она может подлежать влиянию духовных сил, как это и доказывается многочисленными фактами гипнотизма. Как в гипнотизме один человек чрез внушение может влиять на другого до степени полного обладания им и лишения его способности самоопределения, так в силу того же психологического закона и злой дух может всецело овладеть душой человека, который в силу своей личной греховности или греховности общественной делается жертвой этого страшного влияния. Интересный свет на это явление проливает и новейшая физиология и медицина с своей теорией, в силу которой всякая болезнь тела или расстройство в организме производится микроскопич. *живыми* существами – бациллами, микробами и пр. Если, таким образом, даже причина телесной болезни есть *живая* сила, то тем логичнее предположить, что и причина той формы страшной душевной болезни, которая известна под названием беснования, заключается также в *живой* силе; а эта сила есть не что иное, как сила дьявола, который, несмотря на разрушение его адской твердыни Христом, продолжает находить себе для обдержания достаточный материал в нравственных недугах человечества.

См. у архиеп. Павла Казанского, «О бытии злых духов и деятельности их в настоящее время в духовно-прав. житии людей»; арх. Тренча, «Чудеса И. Христа», в ст. «Церк. Вестника» об исцелении гадар. бесноватых №№ 21 и 42 за 1893 г.

Бэкон Роджер

Бэкон Роджер – известный средневековый ученый (род. в Ильчестере, в Англии, в 1214; ум. в Оксфорде, в 1294). Принадлежа к зажиточному семейству (хотя и сильно потерпевшему в царствование Генриха III), Б. получил образование в Оксфорде, принял посвящение (1233) и отправился в Париж, где получил степень доктора богословия и за свои блестящие таланты титул *doctor mirabilis*. В 1250 г. возвратившись в Оксфорд, по совету своего покровителя, Роберта Гросстэта (Капито), он вступил в францисканский орден, – сделав большую ошибку в своей жизни. Слава его быстро распространилась; но вместе с ней распространилась и молва о его волшебстве, и в 1257 г. Бонавентура, генерал его ордена, запретил ему читать лекции и приказал отправиться в Париж, где он десять лет провел в тюремном заключении, пока не освобожден был папой Климентом IV в 1268 г. По возвращении в Оксфорд, он занялся наукой, но в конце следующего десятилетия опять заключен был в тюрьму за свои мнения, и там оставался до 1292. На этот раз он был освобожден из тюрьмы только для того, чтобы умереть. Свои литературные труды он закончил компендиумом богословия. Б. был одной из звезд первой величины. Он отличался практическим умом, и более любил естественные науки, чем метафизические тонкости. Его несчастьем было то, что он родился на несколько столетий слишком рано, хотя во многих отношениях разделял взгляды своего времени, и поэтому не вполне имеет право на те необычайные похвалы и славу, которые рассыпаются ему теперь. Своей славой он особенно обязан своим изобретениям и полезным искусствам. Не только он исправил календарь, и в этом отношении выражал мнение, которое позже подтвердил Коперник, но и изучал перспективу, и по преданию, теперь, впрочем, подвергающемуся сомнению, умел делать зажигательные стекла и изобрел телескоп и порох. Что он, однако, не выходил далеко за пределы знаний своего времени, это показывает его склонность к астрологии и

алхимии. Эти его познания причинили ему много неприятностей, так как в то время всякое необычайное искусство в химии или механике приписывали дьяволу. Истинное величие Р. Бэкона проявляется в чудесной широте его учености. Он обнимал весь круг тогдашней учености. В то же время это был человек благочестивый, хотя и отнюдь не слепо преданный римско-католической церкви: смиренно подчиняясь папе, он, во имя религии, протестовал против испорченности своего времени, и, выдвигая Библию, как высший авторитет в делах веры, выражал сожаление, что ее так мало знают. Подвергаясь нареканиям при жизни, Б. подвергся забвению после своей смерти. Много столетий прошло, прежде чем вообще признали за ним надлежащее значение, и даже теперь еще нет полного издания его сочинений. Его главные сочинения – *Opus Majus*, *Opus Minus*, *Opus Tertium*, – три больших трактата, которые написаны были в тюрьме, среди великих огорчений, и препровождены по его просьбе тайно Клименту IV. Первое и третье из этих сочинений были изданы в Лондоне в 1733.

Бэкон Франциск Веруламский

Бэкон Франциск Веруламский – англ. мыслитель XVI в. (1560–1626), по, обычно распространенному, но в последнее время оспариваемому взгляду, считающийся родоначальником эмпирического или опытного направления в новой философии. Отец Бэкона занимал в царств. Елизаветы важный административный пост (хранителя большой печати). Пример и влияние отца естественно породили и в молодом Бэконе стремление к политической карьере; а пример и влияние матери – женщины высокого образования – внушили ему склонность к научным изысканиям. Отсюда вся жизнь Б. до самой смерти течет по двойному руслу: политического деятеля и ученого исследователя. Образование свое он получил в коллегии при Кэмбриджском университете, где основательно изучил Св. Писание и древних классиков. С воцарением короля Иакова I (1603 г.) Бэкон быстро достигает высоты на административном поприще: последовательно делается он коронным адвокатом, хранителем большой печати, лордом, государственным канцлером и бароном Веруламским и, наконец, виконтом Сент-Албанским. Одно время он управляет всем государством с титулом лорда-протектора королевства. Но на вершине славы и почестей, окруженный блеском роскоши и богатства, Б. должен был испытать всю переменчивость счастья. В 1621 г. он был обвинен парламентом во взяточничестве, лишен почестей и должностей, приговорен к большому штрафу и тюремному заключению. По милости короля, приговор этот был смягчен: Бэкону была возвращена свобода и часть утраченных почестей, но он навсегда был удален от должностей. Попытки, хотя отчасти, вернуть прошлое не увенчались успехом, и последние пять лет своей жизни Бэкон прожил в удалении от государственных дел. Зато тем с большей ревностью он предался теперь научным занятиям, которых, впрочем, не оставлял никогда и прежде. Никогда, за служебными заботами, он не переставал заниматься наукой, и для двойственности его натуры характерно, что вершина его

политической славы совпадает с высотой его славы научной. Бэкону принадлежит значительное число сочинений по самым разнообразным вопросам, (между прочим, и касающимся области религии и нравственности, напр. «Религиозные размышления», «О наилучшем умиротворении и устройстве английской церкви», «Опыты, относящиеся к нравственности, политической экономии и политике»); но славу в истории научной мысли он приобрел сочинением, озаглавленным «*Instauratio magna*» – «Великое Воссоздание (наук)», из проектированных 6 частей которого написаны Бэконом только две I) *De dignitate et augmentis scientiarum* (О достоинстве и увеличении наук) и II) (незаконченная) *Novum Organum* (Новый Органон – в противоположение Аристотелю, логические сочинения которого издревле назывались «Органон»). Хотя проводимые в этом сочинении мысли высказывались Бэконом и ранее, но в окончательной редакции оно было издано, когда он занимал уже пост канцлера. Бэкон умер в день Пасхи (9 апр.) 1626 г. В своем духовном завещании он выражает надежду, что потомство – «иностранцы и мои соотечественники» исправят приговор о нем современников и восстановят его доброе имя. Однако эта надежда, можно сказать, и доселе остается неосуществленной. Имя Б. и как человека и как ученого доныне остается в историко-философской литературе именем пререкаемым. Как в одном и том же человеке может совмещаться высокий ум и невысокая нравственность?

Ключ к разгадке своего характера дает сам Бэкон: «никто более меня говорит он, не имеет права воскликнуть вместе с псалмопевцем: «душа моя была неведома мне»... Главнейшее мое заблуждение состоит в том, что, чувствуя себя более способным к сочинению книг, чем к практической деятельности, я тем не менее посвятил всю мою жизнь гражданским тяжбам, для которых я вовсе не годен и к которым направление моих мыслей делает меня еще более неспособным...» Неспособность эта обнаружилась, между прочим, в том, что Б., будучи человеком религиозно-нравственного настроения и высокого образа мыслей, не имел в достаточной мере ни нравственной твердости, ни нравственной опрятности, чтобы в жизни всегда

стоять выше своих современников, по отношению к тому, что с точки зрения строго нравственной было незаконно, но что установившаяся практика не считала предосудительным. Бэкон был обвинен во взяточничестве; но разбор дела обнаружил только то, что он не стоял выше нравов своего времени, когда между судьями существовал обычай принимать подарки от тяжущихся, а не то, чтобы он из корысти торговал правосудием. С другой стороны, Б. имел настолько нравственного мужества и искренности, чтобы не прикрываться «лицемерною невинностью», не ссылаться в свое оправдание на обычай и в чистосердечном раскаянии осудить свой проступок.

Недовольный современным ему состоянием философии и других наук, Бэкон предпринял труд в корне исправить и пересоздать их или же показать, по крайней мере, другим план и способ их исправления. Эту общую цель имеет он в виду в своем главном произведении – Великое Воссоздание – «*Instauratio Magna*». Первую часть этого сочинения (*De dignitate et augum. scientiarum*) Б. начинает апологией наук, чтобы освободить их от того «бесславия и презрения, которыми силится покрыть их невежество; невежество, которое обнаруживается и в ревности теологов, и в презрении политиков и даже в заблуждениях ученых». Здесь Бэконом высказывается много глубоких мыслей, достойных остановить на себе внимание. Богословы говорят, что наукой нужно заниматься в меру и с осторожностью, что чрезмерное желание знания было первым грехом человека и причиной его падения, что даже в настоящее время в науке находится яд, влитый змеем-обольстителем, так как она надмевает человека; кроме того, опыт доказывает, что просвещеннейшие эпохи были склонны к атеизму, – что и естественно, так как размышление о второстепенных причинах бытия низлагает авторитет первой причины. «Как легко, говорит Бэкон, доказать лживость этих уверений и показать их неосновательность! Действительно, кто не видит, что причиной падения человека было не то естественное, чистое и первородное знание, при свете которого человек дал животным названия, сходные с их природой, а то гордое познание добра и зла, которым он желал вооружиться

чтобы свергнуть власть Бога и не иметь закона ни от кого, кроме себя... Бог дал человеку душу, подобную зеркалу, способную отражать целый мир, также жаждущую знания, как глаз жаждет света, не только склонную к созерцанию разнообразия и перемены времен, но и ревностную к исследованию и открытию неизменных сил и непреложных законов природы... Ни одна часть мира не может быть чужда человеческих изысканий... Если же ум человеческий обладает такой беспредельной способностью, то, очевидно, нечего опасаться количества знаний, как бы велико оно ни было, – бояться, как бы оно не произвело переполнения или не породило гордости. Последняя происходит не от количества, а от дурного качества науки, которое без надлежащего противоядия действительно может произвести вред. Противоядие же это, которое, будучи смешано с наукой, умеряет ее и делает здоровой, есть любовь... Что же касается людей, воображающих, что ученое многознание ведет к атеизму, а неведение второстепенных причин пробуждает большее благоговение к первой причине – Богу, то я охотно предложил бы им вопрос Иова: «следует ли лгать во имя Бога и прилично ли ради того, чтобы быть ему угодным, вести лукавые речи» (Иов.13:7)? В обычном течении природы Бог, очевидно, действует при посредстве вторых причин. Следовательно, если бы они желали убедить нас в противном, то это было бы чистым обманом во имя Бога, это значило бы приносить Виновнику истины нечистую жертву лжи. Напротив, известно и опытом подтверждено, что только начальное и поверхностное знакомство с философией может повести к атеизму, но более основательное ее изучение опять приводит к религии. В начале своего знакомства с философией ум человеческий более останавливается на вторичных причинах, как ближайших к органам чувств, и так долго они приковывают его внимание, что он может позабыть о Первой Причине. Но когда, проникая глубже, он созерцает неразрывную цепь, связывающую все эти причины вместе, их взаимную зависимость и, если можно так выразиться, тесную конфедерацию, тогда он поднимается до познания Великого Существа, которое, само будучи истинною связью всех частей вселенной, сотворило эту громадную

систему и охраняет ее своим промыслом». – Опровергнув многие другие возражения против наук, Бэкон переходит к положительному выяснению их достоинства, причем опять его рассуждения носят религиозный характер: он говорит о Боге, явившем в творении не только могущество, но и премудрость, он указывает на ангелов, природа которых ближе всего подходит к божественной. Если, затем, от духовного и невещественного мира снизойти в мир чувственный и материальный, то мы найдем, что первая созданная форма была свет, который для вещественного и телесного мира тоже, что наука для мира духовного и бестелесного. Далее идет обзор всей священной истории с целью извлечь из нее указания на достоинство наук. Защитив и выяснив достоинство наук, Бэкон переходит к их «увеличению» и распределению, с указанием недостающих, по его мнению, отделов и целых наук (*desiderata*).

Человеческая наука в ее целом разделяется соответственно способностям души человеческой – памяти, воображению и рассудку – на историю (политическую и естественную), поэзию и философию, или собственно науку. Первые две имеют дело с единичными явлениями, действительными или воображаемыми, последняя с отвлеченными понятиями о них и законами. Философия или наука делится на теологию и философию в собственном смысле, ибо «наука подобна водам. Последние либо падают с неба, либо бьют из земли. То же можно сказать и об источниках наук; одни из них лежат в высших сферах, другие – здесь на земле, так как одни знания внушаются Божеством, другие ведут свое начало от органов чувств. Первые составляют теологию, вторые – философию. Под именем теологии следует разуметь здесь теологию священную и вдохновенную свыше, а не естественную теологию, относящуюся к области философии в собственном смысле. Философия имеет своим предметом Бога, природу и человека, ибо лучи, посредством которых вещи становятся для нас ясными, бывают троякого рода: природа поражает наш ум прямым лучом, Бог, по причине разнородности среды (т. е. творения), преломленным, человек же сам – отраженным». Философия, имеющая своим предметом Бога, иначе

естественное богословие, есть «наука или вернее сказать, искра науки, какую только можно приобрести о Боге посредством естественного света и созерцания вещественного мира. Если мы хотим обозначить настоящие ее границы, то скажем, что она назначением своим имеет опровержение атеизма, уличение его во лжи, раскрытие естественного закона, но не идет далее, не простирается до установления религии, так как последнее есть дело откровения. Вот почему мы видим, что Бог никогда не делал чуда для обращения атеиста, так как уже естественного света достаточно для приведения его к познанию Бога; чудеса имели очевидной целью обращение идолопоклонников и суеверных людей, которые в сущности признавали божество, но ошибались в отношении приличного ему поклонения. Однако естественного света недостаточно для раскрытия воли Бога и для обнаружения законного ему поклонения; ибо, подобно тому, как произведения ясно выказывают силу и искусство художника, но вовсе не рисуют его, лица, так и творения Бога свидетельствуют, правда, о мудрости и могуществе Творца всех вещей, но ничего не говорят о лице Его... Было бы делом бесплодным желание применить к человеческому разуму небесные тайны религии: приличнее вознести наши мысли к престолу небесной истины с тем, чтобы поклоняться ей». Так как три различные ветви философии походят на ветви дерева, сходящиеся в один ствол, то должно установить еще одну общую науку, которая служила бы общей матерью для всех остальных. Этой науке Бэкон дает имя «первой философии» или «всеобщей науки». Она содержит в себе истины, общие многим наукам. Этой всеобщей науки сам Бэкон не дал; он относит ее к области чаяний (*desiderata*) и приводит только в виде примеров некоторые истины, входящие в ее область. В последней главе 1-й части «Великого Воссоздания» Бэкон говорит о вдохновенной или священной теологии, которая служит «пристанью и местом упокоения всех человеческих умозрений».

Вторую часть «Великого Воссоздания» составляет «Новый Органон». Исходным пунктом Нового Органона служит определение цели и предмета науки. Знание не есть цель в

себе, но есть средство к достижению могущества, а с ним благосостояния. Знать значит мочь. Но человек есть только звено в общей неразрывной цепи естественных явлений; поэтому и знание его простирается только на явления природы и могущество не идет дальше последних. Следует добавить, что не могущество отдельного человека, но могущество человечества составляет истинную цель науки. Господствовать над природой можно, только повинаясь ей, т. е. наблюдая за естественным порядком вещей, правильно истолковывая природу и пользуясь, затем, ее же силами. Но для этого нужно, прежде всего, освободиться от ложного знания, а потом запастись верным методом истинного знания. За перестройку здания науки следует приняться с самого основания, и первый шаг к этому – отрешение от различных предрассудков, неверных понятий и представлений, которыми загроможден ум человеческий и которые у Бэкона носят название кумиров (*idola*). Таких кумиров Бэкон различает четыре вида: 1) *Idola tribus* – кумиры человеческого рода или заблуждения, свойственные самой природе человеческой (напр. склонность предполагает большую правильность и единообразие в природе, чем это действительно есть, признание за истину того, что желательно, – иллюзии и т. п.); 2) *Idola specus* – кумиры пещеры или заблуждения, свойственные отдельным людям (напр. одни охотнее и лучше подмечают сходство в предметах, другие – различие, одни восторгаются старым, другие предпочитают новое); 3) *Idola fori* – кумиры общественной площади, возникающие вследствие сношений людей друг с другом. Люди сообщаются друг с другом посредством слова, по слова – названия даются вещам не сообразно с их природой, а сообразно с случайными впечатлениями; 4) *Idola theatri* – заблуждения, проникшие в умы людей из различных философских положений и нелепых методов доказательства. Должно очистить ум от всех этих кумиров и тогда только можно воспользоваться правильным методом: в царство науки, как и в царство небесное, доступ открыт только чистым, как дети. Философы, посвятившие себя исследованию наук, делятся на эмпириков и догматиков: первые только собирают материал, как

муравьи, вторые, опираясь на свой разум, как пауки, ткнут сеть из себя самих. Пчелы держатся середины: они берут сок от цветков, но перерабатывают его и переваривают собственной силой. Так поступает истинная философия: она не опирается исключительно на силы разума, она не сваливает в памяти в неизмененном виде материал, заимствованный из фактов, но изменяет и перерабатывает его разумом. И самые лучшие надежды следует возлагать на прочный и тесный союз этих двух способностей – воспринимающей и мыслящей. Такого союза они достигают в правильном наведении или индукции – единственно верном методе познания. Индукцию знала и предшествующая Бэкону логика – схоластическая и аристотелевская, причем, этот метод полагали в том, что от единичных фактов прямо поднимались к самым общим выводам и принципам. Истинность последних признавалась непоколебимой, из них выводились положения низшие, и т. о. создавались теории. Если потом находились факты, идущие вразрез с этими положениями, то они или грубо устранялись, в качестве исключений, или искусственно подводились под теории. Правильная индукция не такова: извлекая заключения из данных чувств и единичных фактов, она постепенно, шаг за шагом, поднимается все выше и только, под конец достигает самого общего. При этом обращается внимание на факты, не только положительные, но и отрицательные к устанавливаемому выводу. Ближайшей задачей индукция у Бэкона имеет определение «форм» т. е. причин, лежащих в основе свойств предметов: раз определены таковые причины, то этим уже дается в руки орудие для господства над явлениями природы.

Свой метод Б. считал величайшим изобретением, которое каждому уму дает путь к познанию природы и господству над ней. «Мой метод, говорит Бэкон, таков, что он мало предоставляет проницательности и силе ума; он делает умы и способности почти равными. Для проведения прямой линии или описания правильного круга от руки требуется много верности и упражнения, но их требуется мало или не требуется вовсе, если

пользуются линейкой и циркулем; тоже можно сказать и о моем методе».

Вообще, Б. считал себя в полном смысле реформатором в сфере научной, утверждая, что никто предпринятой им задачи ранее не выполнил и даже не подумал об этом. Такое его мнение о себе нельзя назвать не только скромным, но и вполне соответствующим историч. действительности. Если Б., в противоположность отвлеченной и отрешенной от жизни схоластической науке, главной задачей знания ставит познание природы, то в этом случае он не возвещает чего-либо совершенно нового, а пропагандирует (хотя, может быть, энергичнее и удачнее всех) то, что высказывалось еще предшественниками ему мыслителями, начиная с его однофамильца Роджера Бэкона (см.). Зато в учении об индукции, как методе познания, Бэкон неизмеримо высоко стоит по сравнению с предшественным временем. И хотя взгляды позднейших эмпириков идут значительно дальше того, что высказано Б., однако его заслуга для эмпиризма тем более должна быть ценима, что в своем «Новом Органоне» он уже предназначает положения, высказанные два века спустя в логике Джона Стюарта Милля, которая составляет последнее слово эмпиризма.

Кроме общих курсов по истории философии, среди которых особенно следует отметить литографированный курс лекций по истории Н. Ф. за 1887–88 г. проф. М. И. Каринского, о Бэконе можно читать на русском языке в следующих исследованиях: Куно-Фишер, «Франциск Бэкон Веруламский», в пер. Н. Страхова, Спб. 1870; Либих «Бэкон Веруламский и метод естествознания», в пер. А. Филипченко, Спб. 1866; Карасевич Н. «Бэкон Веруламский как моралист и политик» (Русский Вестн. 1874, 7 и 8); Сбоев И., «Политическая деятельность Бэкона» (Русск. Вестн. 1886:8); Гогоцкий С., «Философский Лексикон», т. I; Иванцов Н., «Франциск Бэкон и его историческое значение». (Вопросы филос. и психологии, кн. 49 и 50). Существует на русском языке в пер. П. Бибикова (Спб. 1874) и «Собрание сочинений» Бэкона в 2 тт. со статьей проф. Рио о жизни Бэкона и значении его для философии.

Д. Миртов

Бюхнер Людвиг

Бюхнер Людвиг – натуралист и популяризатор естествознания в его крайнем материалистическом направлении (род. 1824, ум. 1899 г.). Получив медич. образование в университетах Гиссена, Страсбурга и Вены, он сначала занимался просто медич. практикой, но в 1852 г., поступив доцентом в Тюбингенский университет, прямо выступил с проповедью крайнего материализма, нашедшего себе яркое выражение в его пресловутом сочинении «Сила и материя» (1855). Это сочинение, из-за которого он потерял кафедру, доставило ему громкую известность среди увлекавшейся новомодными теориями молодежи и имя Б. прославлялось всюду, как имя необычайного гения. В этом смысле и у нас пропагандировались его идеи Писаревым и другими прогрессистами 60-х годов. В действительности, сочинение Б. «Сила и материя» не выдерживает ни малейшей философской критики, вследствие чего потеряло свое значение вместе с отрезвлением философской мысли и в настоящее время почти забыто всеми. Сам Б., которому принадлежит и еще несколько сочинений, как «Дарвинова теория», «Человек и его положение в природе», «Будущая жизнь и нов. наука» и др., в конце жизни всецело погрузившийся в прозу медич. практики, разочаровался в мишурности своей славы и скончался, почти забытый всеми (См. о нем «Хр. Чт.» 1868 г.).

Примечания

¹ - Наше издание нашло весьма сочувственный прием и среди православного славянства, и напр. в Болгарии даже составилась кружок богословски образованных лиц, который порешил переиздать нашу Энциклопедию на болгарском языке, к чему уже и приступлено ими. Это обстоятельство побудило и нас в свою очередь несколько более выдвинуть всеславянский элемент, и придать большую обстоятельность изложению предметов, входящих в область славяноведения, о чем с достаточностью могут свидетельствовать такие статьи, как Болгария, Босния, Буковина, помещенные в настоящем томе.

² - Протоколы Дикастерии сохраняются с 1724 г. Исповедные росписи с 1737 г. и метрические книги с 1777 г. Переписи духовенства Московской еп. с 1795 г. Циркулярные указы Св. Синода и дела по монастырям и церквам епархии с 1742 г.

³ - Солнце, Луна, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн.

⁴ - Родственница его – дочь прот. Ст. Карп. Сабина (III-го курса Спб. Д. Ак. ум. 14 мая 1863 г.). «Записки» ее – в Русск. Архиве за 1900 год, с 4-го №.

⁵ - Напеч. в «Чтен. в Общ. люб. д. просв.» за 1877 г.

⁶ - Сущность беспоповщинского учения об антихристе изложена под словом антихрист.

⁷ - Поморцы называются иначе «даниловцами» по имени Данилы Викулина, дьячка из погоста Шунга, первого Выговского киновиарха (ум. 1734 г.).

⁸ - Эти издания так ценны, что несправедливо было бы не назвать их здесь вместе с именами бескорыстных тружеников. Таковы: из ветхо-заветных книг 1) архим. Амфилохия «Древнеславянская Псалтирь», XIII– XIV в. в двух изданиях; 2) Р. Брандта «Григоровичев Паримейник в сличении с другими Паримейниками», вып. 1 и 2-й (Чтен. в общ. истории и древн. Российских за 1894 г.; есть в продаже и отдельные выпуски); из ново-заветных книг; 3) «Остромирово Евангелие» 1056 –1057 г.,

изданнон Востоковым в 1843 г. и фототипически – в 1883 г.; 4) «Галичское Четвероевангелие» 1144 г., издан. архим. Амфилохием в 1882–1883 г. в 3 томах; 5) «Саввино Евангелие», XI в., изд. И. И. Срезневским в Древ. слав. памятниках юсового письма; 6) «Мариинское Глаголическое Четвероевангелие», XI в., изд. И. В. Ягичем в 1883 г.; 7) «Чудовский Новый Завет», XIV в., изд. фототипически архим. Амфилохием и затем митроп. Леонтием в 1892 г.; 8) «Евангелие от Марка по основным спискам XI-XVI вв.», изд. проф. А. Г. Воскресенским в 1894 г.; 9) «Послание к Римлянам», изд. тем же профессором в 1892 г.; 10) Отрывки «Туровского Евангелия», XI в., издан. в 1868 г. литографским способом; 11) «Реймское Евангелие», XI–XII в., изданное в Париже в 1843 г. Сильвестром и снова в 1899 г.

⁹ - При дальнейших сссылках это сочинение будет означаться словом: «Описание».

¹⁰ - О позднейших изменениях первоначального славянского текста Библии см. ст. проф. Сольского: «Употребление и изучение Библии в России» в Прав. Обозр., т. XXVII, стр. 159 и дал.

¹¹ - Такое же значение придает разнообразию чтений в древних списках и проф. Сольский в вышеуказ. статье в Прав. Обозр., т. XXIII, стр. 167.

¹² - Высказанное в «Описании» (I, 30) мнение, что острожские исправители «в трудных местах соображались с Ватиканским» списком, не может быть признано за правдоподобное уже потому, что разумеющаяся у составителей «Описания» под Ватикан. сп. Сикстинская Библия (см. «Описание» 1, 10, прим., где указано для Ватикан. редакции издание Leandri van Ess, служащее, как известно, воспроизведением Сикстин. Библии) издана (в 1587 г.) после Острожской Библии. Приведенное в доказательство этого мнения чтение Острожской Библии из Суд.5:14 оказывается, при сличении с чтениями перевода 70-ти наиболее близкой передачей чтения этого места в Альдинской Библии и Комплютенской Полиглотте.

¹³ - В синодальном докладе Императрице вместо этого сказано: «переправки по полям бы печатано»... Описание документов,.. т. III, Приложения, стр. IX.

¹⁴ - Сведение (в Описании документов, т. III, 78, и в «Церковных Ведомостях» 1900 г., № 30, стр. 1185), что «донесение от 29 февр. 1748 есть последнее, подписанное Блонницким», не точно, как мы убедились лично из рассмотрения документов Синод. архива. Донесение 13 мая 1748 г. подписано Блонницким; на донесении 10 июня и далее нет его подписей. Подписывался Блонницкий после Лящевского и Слонимского; подписи последнего есть на всех донесениях Св. Синоду.

¹⁵ - Глубокое сожаление вызывается тем, что приведенные в донесениях основания для славянского перевода известных мест Библии могут служить весьма полезным средством к уразумению славянского перевода, и это весьма важное пособие, несмотря на скудость у нас толкований на Свящ. Писание, остается необнародованным.

¹⁶ - Вот как новейший историк царствования Александра Благословенного изображает начало этих чтений. «Гибель Москвы (в 1812 г.) потрясла его (Имп. Александра) до глубины души; он ни в чем не находил утешения и признавался товарищу своей молодости, князю А. Н. Голицыну, что ничто не могло рассеять его мрачных мыслей. Князь Голицын, самый легкомысленный и блестящий из царедворцев, незадолго перед тем остепенился и стал читать Библию с ревностью человека, обратившегося на путь истины. Робко предложил он Александру почерпнуть утешение из того же источника. Государь ничего не ответил, но через несколько времени, придя к императрице, спросил, не может ли она дать ему почитать Библию. Императрица очень удивилась этой неожиданной просьбе и отдала ему свою Библию. Государь ушел к себе, принялся читать и почувствовал себя перенесенным в новый для него круг понятий. Он стал подчеркивать карандашом все те места, которые мог применить к своему собственному положению, и, когда вновь перечитывал их, ему казалось, что какой-то дружеский голос придавал ему бодрости и рассеивал его

заблуждения. Пожар Москвы осветил мою душу, признавался впоследствии император Александр прусскому епископу Эйлерту, и наполнил мое сердце теплотою веры, какой я не ощущал до тех пор. Тогда я познал Бога». («Император Александр первый, Его жизнь и царствование». Н. К. Шильдера. 1897 г., т. третий, стр. 116–117. О том же с некоторыми другими подробностями см. в «Русском Архиве» 1886 г., кн. 5: «Рассказы князя А. Н. Голицына. Из записок Ю. Я. Бартенева», стр. 86–87, 107 и др., а также И. А. Чистовича «Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия», 1894 г., стр. 162, 167 и др.

¹⁷ - Об этом см., наприм., в вышеназванном сочин. г. Шильдера, т. III, стр. 328, где рассказывается, что во время приготовлений к последней войне с Наполеоном (в 1815 г.), император Александр искал разрешения своих сомнений в Свящ. Писании и 7-го июня читал 35-й (по славяно-рус. Библии 34) псалом и после этого вечером сказал, «что этот псалом рассеял в его душе все остававшиеся у него беспокойства относительно успеха войны; отныне он убежден, что действовал согласно с волей Божией». Ср. также беседу императора с Эйлертом – в IV т., стр. 111–114, а также стр. 138 и 142.

¹⁸ - Сам государь читал Библию во французском переводе, принадлежащем Ле-Метр де-Саси (там же, стр. 56).

¹⁹ - Разрешалось впрочем, обращаться по местам к греческому тексту Нов. Завета и др. редакций, с особым указанием на это со стороны переводчиков. Комитет Петерб. Академии пользовался греческим текстом учебных изданий 1820 и 1849 гг., по местам изданием Маттея и Шольца (Чистович, Ист. перевода Библии... 315). Комитет Москов. Академии пользовался главн. обр. изданием 1810 г.; м. Филарет предложил употреблять и издание 1834 г. Сам Филарет при пересмотре перевода делает ссылку на издание Грисбаха (Труды м. Москов. Филарета по переложению Нового Завета на р. яз. 1893 г., стр. VII и 12).

²⁰ - От Петербургской Академии отзыв получен только в 1868 г.; составлявший его (прот. Ф. Ф. Сидонский) признал перевод Псалтири, изданный Библ. Обществом, столь

неудовлетворительным, что счел нужным сделать новый перевод, который, однако, не признал проф. Д. А. Хвольсон за более совершенный. В том же 1867 г. представлен был отзыв Московской дух. Академии о том же издании вместе с новым переводом (там же, Дело Учебного Комитета о переводе В. Зав. на русск. язык).

²¹ - См. даже в библиографической заметке (о книге А. А. Глаголева: прим. 2) проф. М. Ф. Ястребова, К вопросу об Ангеле Иеговы в «Трудах Киевской Духовной Академии» 1900, № 11, стр. 458–459.

²² - Таковы в отдельных изданиях для Б. З. о. протоиерея А. С. Лебедева, Ветхозаветное вероучение во времена патриархов. Опыт историко-догматического изложения. Выи. I (и единственный). Спб. 1886 (но ср. об этой диссертации у П. И. Ленорского [– прим. 5 –] на стр. 431). Свящ. А. Н. Темномерова, Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых. Догматик экзегетическое исследование. Спб. 1899. Доцента А. А. Глаголева, Ветхозаветное библейское учение об ангелах. Опыт библейско-богословского исследования. Киев 1900. Д. И. Введенского, Учение Ветхого Завета о грехе, Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1900. А. И. Покровского, Библейское учение о первобытной религии. Опыт библейско-апологетического исследования. Ibid. 1900. Для Н. З. можно указать следующие работы: проф. В. И. Мыщина, Учение св. Апостола Павла о законе дел и законе веры, Сергиев Посад, 1894. Протоиерея Иоанна И. Беляева, Учение св. Апостола Павла о вере (– по собственной реконструкции автора и в таком издании, где больше опечаток, чем правильного текста –). Москва 1900. Проф. И. И. Глубоковского, Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу (в ряде статей, печатающихся в «Христианском Чтении» с 1896 года; потом выйдет отдельно в двух больших томах).

²³ - См., впрочем, ум. о. проф. протоиерея А. Н. Кудрявцева, Краткий курс лекций по православному богословию, в 3-х частях (Москва, 1889), из коих две последние и большие посвящены библейскому богословию ветхозаветному

и новозаветному; это первый, и уже по одному тому почтенный опыт, хотя ср. о нем у П. И. Лепорского [- прим. 5-] на стр. 432–433 и у о. проф. протоиерея Т. И. Буткевича, Исторический очерк развития апологетического или основного богословия (Харьков 1899), стр. 465–466.

²⁴ - Естественно, что и пособия по этому предмету – иностранные; для Ветхого Завета см. у L. Diestel'я, *Geschichte des A. T. in der christl. Kirche* (Jena 1869, § 68) и в «библейских богословиях» Н. Schultz'а (Göttingen 1889, 8. 72 сл.) и ум. А. Kayser'а (в издании Marti, Strassburg 1894, S. 7 сл.), а для Нового Завета в таковых же богословиях В. Weiss'а (Berlin 1895, § 5 сл.) и Н. J. Holtzmann'а (I. Freiburgi. B., S. 1–22) при опытах построения еще в трудах ум. О. Beyschlag'а, J. Bovon'а, G. B. Striens'а и др.; специально трактуется, напр., у бреславского проф. О. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestament Theologie*, Göttingen 1897 (ср. в «The Critical Review» VIII, 4 [October 1898], p. 475–476).

²⁵ - См., напр., в «Христианском Чтении» 1872 г., 1 ч., стр. 31–75? 217–252 у проф. А.Л. Катанского, Об изучении библейского новозаветного периода в историко-догматическом отношении. Апологетически-догматический характер имеют и помещенные там же 1875 г., I ч., стр. 135–156, 232–246; II ч., стр. 44–91 статьи о. А.С. Лебедева, Общие и частные черты формального различия между учением Иисуса Христа в Его собственных устах и между учением Его же в устах Апостолов, при тождестве Христова и апостольского догматического учения в содержании. Прямо ставит и твердо решает вопрос проф. В. И. Мышцын в своей речи: Библейское богословие с православной точки зрения в «Богословском Вестнике» 1894 г., № 7, стр. 55–60. См. еще указания у доцента А.А. Глаголева в вышеназванной [-прим. 2-] диссертации на стр. IV–VI и в речи; Основные черты ветхозаветного библейского учения об ангелах в «Трудах Киевской Духовной Академии» 1900 г., № 11, стр. 451 сл., а равно, в стипендиатском отчете доцента П. И. Лепорского, в «Журналах заседаний Совета С.-Петербургской Духовной Академии за 1895–96 уч. год» (Спб. 1900), стр. 414–433.

²⁶ - Сжатые исторические сведения можно почерпнуть и в соответствующей статье третьего тома третьего издания протестантской «Реальной Энциклопедии» (стр. 192–200), хотя воззрения и разъяснения самого автора, проф. М. Kähler'a, будучи благонамеренными, не отличаются ни ясностью, ни обоснованностью. Немало данных содержит и труд проф. А. Л. Катанского, поименованный в прим. 3-м на стр. 555.

²⁷ - Нужно заметить, что критика считает вопрос о новозаветных писаниях как бы вполне решенным в желательном для нее смысле, а потому ныне сосредоточивается преимущественно на В. З. ее усилия были до такой степени успешны, что нашли поборников даже в искони консервативном Оксфорде, где Чейн (Cheyne, T. K., Rev.) провозглашает самые крайние воззрения, а проф. Драйвер (Driver, S. R., Rev.) ставит в юбилейной речи, напечатанной в консервативном же журнале «The Expositor» 1901, I, p. 27–49 вопрос о «В. З. в современном освещении» и раскрывает его значение при тех предположениях, что традиционный авторитет не оправдывается ни по условиям происхождения, ни по содержанию библейских книг, что боговдохновенность не исключает широкой погрешительности их и потому обеспечивает им достоинство лишь исторических документов прогрессирующего откровения в человечестве... Это апология, о которой справедливо сказать (Мф.16:3): днесь зима: чермнуетбоя дряселуя небо...

²⁸ - С этой точки зрения вполне понятно, если гиссенский проф. G. Krüger (в речи *Das Dogma vom neuen Testament*, Giessen 1896) желает совсем уничтожить догмат об особности Н. З. и предлагает при изучении и преподавании вводить новозаветные писания в круг истории христианской литературы, как равнозначные другим памятники, а его учитель, берлинский проф. Ad. Harnack, дал и некоторое осуществление этого проекта в первой части своей *Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* (Leipzig 1897).

²⁹ - Славянская Библия с 1751 г. по 1816-й имела всего 23 издания; а с 1816 г. по 1823-й г. Р. Б. общество сделало 15 ее изданий в 8 долю листа и 4 издания в 4-ю д. л.

³⁰ - Сведения о современном состоянии русского отделения Бр. и Иностр. Б. О. почерпнуты из последнего отчета его (96-го от основания общества в 1801 г.) на англ. яз. (The ninety-sixth report of the British and foreign Bible society, London, 1900) и брошюры: «Статистические записки и извлечение из девяносто шестого отчета Британского и Иностран. Библ. общества. С.-Петербург. 1901 г.». Между отчетом и извлечением замечаются, однако, некоторые разности в подробностях; при передаче такого рода пунктов преимущество отдавалось нами «извлечению», составитель которого мог располагать более точными сведениями, полученными, вероятно после того, как в начале 1900 г. был отправлен из России отчет в Англию. Отчетный год Брит. Б. О. обыкновенно оканчивается 31 марта.

³¹ - Екатеринбургский, главный для всей Сибири склад, имеет несколько отделений в городах: Перми, Тюмени, Челябинске, Омске, Барнауле, Красноярске, Иркутске и Благовещенске; предполагено, кроме того, открыть в ближайшем будущем склад в Чите.

³² - По сведениям отчета «Общества для распространения Св. Писания в России» за 1896 г. (стр. 23, 28) некоторые татары-магометане покупают Евангелие в русск. переводе.

³³ - В настоящее время Общество имеет переводы книг Свящ. Писания на 351 языке.

³⁴ - Сведения об этом обществе заимствованы из книги А. Астафьева, «Опыт истории Библии в России» и годовых отчетов Общества.

³⁵ - Это звание Форхгаммер принял по внутреннему призыву, оставив для этого хорошее место. С неутомимой ревностью он исполнял трудные обязанности книгоноши более 10 лет; оставив это вследствие слабости сил, он 20 лет заведовал Московским складом общества. Скончался 5 апреля 1898 г. в первый день св. Пасхи.

³⁶ - Сведения об этом обществе заимствованы из 18-го его отчета (Achtzehnter Bericht über Wirksamkeit der Evangel. Bibelgesellschaft; in Russland 1895–1898), um Anschlüsse der Allerhöchst bestätigten Statuten von 14 März 1831. St. Petersburg.

1899, и отчасти из статьи: «Библия общества в России» в Энциклопед. словаре Брокгауза и Ефрона, т. III А.

³⁷ - Евр. חֲסֶד более соответствующее новозаветному понятию благодати, обычно переводится у LXX словом ἔλεος – милость; словом же у них обычно передается еврейское יָדָה которое служит, во-первых, для означения таких свойств в предметах, которые возбуждают чувство эстетического удовольствия: приятности, красоты, изящества (Еккл.10:12; Сир.21:19; Сир.37:24; Притч.5:19; Притч.17:8; Притч.31:30); во-вторых и преимущественно, для означения чувствований симпатических: – применительно к Богу в Его отношениях к людям означая милость, благоволение, напр., когда говорится о Ное, Аврааме, Лоте, Моисее и др., что они обрели благодать у Бога (Быт.6:8; Быт.18:3; Быт.19:19; Исх.33:12–13; Суд.6:17; 2Цар.15:25 и др.); применительно к людям в их отношениях к другим – сочувствие, благосклонность, когда напр. говорится об израильтянах, что Бог дал им благодать в глазах египтян (Исх.3:21; Исх.11:3; Исх.12:36; ср. Быт.39:4; 1Цар.16:22; 1Цар.20:3; 3Цар.11:19). В первом смысле χάρις совсем не употребляется в Н. З.; во втором, за весьма редкими исключениями (Деян.2:47 – ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν, ср. Лк.2:52; Деян.25:3), применяется обычно к Богу (Лк.1:30; Лк.2:40–52; Деян.7:10,46; 1Пет.2:19 и многократно в приветствиях христианам, высказываемых в начале и конце апостольских посланий). В применении к людям, иногда употребляется в Н. З. в смысле еще благодарности (1Тим.1:12; 2Тим.1:3; 1Кор.10:30; 2Кор.9:15).

³⁸ - Как высшее проявление благодати Божией, дело искупления со всеми его плодами и следствиями, само называется в Н. З. благодатью (Рим.3:24; Рим.5:15–17) Весьма часто это наименование прилагается также к евангельской проповеди (Ин.1:16,17; Деян.14:3,26; Деян.15:40; Деян.18:27; 2Кор.1:15; Гал.1:6 и др.).

³⁹ - Кроме двух главнейших указанных значений, χάρις употребляется еще: в смысле вообще всякого дара, напр. πάσα χάρις, всякая благодать (2Кор.9:8), означает и блага земные, даруемые Богом; ποικίλη χάρις (многообразная благодать,

1Пет.4:10) означает различные дары и силы, подаваемые верующим на общую пользу (то же, что и χάρισμα) (ср. Рим.1:5; Рим.12:3,6; Рим.15:15; 1Кор.3:10; Гал2:9; Еф.3:2,7). В смысле благоденствия, духовного ли, или вещественного, χάρις применяется и в отношении к верующим, напр. когда этим именем называется назидание от «доброго» слова (Еф.4:29), или когда обозначается милостыня, оказанная бедствующим церквам (1Кор.16:3; 2Кор.8:1,4,6,10; 2Кор.9:8,14), равно как и самое духовное расположение, соответствующее делу (2Кор.8:7).

⁴⁰ - Χάρισμα употребляется, кроме того, и в смысле, равнозначном с χάρις, для обозначения проявлений свойства божеств. благодати, когда, напр., Рим.11:29 этим словом называются планы бож. домостроительства, в частности – обетования народу Израильскому, Рим.5:15,16 – дар оправдания чрез Христа, Рим.6:23 – вечная жизнь, дарованная чрез Него. Иногда χάρισμα употребляется для означения вообще духовного блага (Рим.1:11), а равно, и вещественного, когда, напр., ап. Павел называет этим словом неожиданное избавление свое от смерти (2Кор.1:11).

⁴¹ - «Лишь импер. Юлиан со своей языческой гуманистической точки зрения пытался, в противовес христианам, устраивать кое-какие подобные же заведения, так как именно благотворительные учреждения христиан казались ему как бы постоянным укором против язычества» (Мартенсен *ibid.*, стр. 263).

⁴² - В последнее время старопротестантская теория нашла себе горячего защитника в лице О В последнее время старопротестантская теория нашла себе горячего защитника в лице О. Koelling'a (*Die Lehre von der Theopneustie*. Breslau, 1891. Его же *Prolegmena zur Lehre con d. Th.* Bresl. 1890). Тот же взгляд разделяет и реформ. Богослов L.Gaussen (*La theopneustie ou l'inspiration pleniére des ecritures saintes*, 1812).

⁴³ - В духе Шлейермахера взгляд на Б. в.-з. книг подробнее раскрыт в самое последнее время Стэдом (О. Т. Stead, в *London Review of Reviews*, january 1897). По его мнению, Б. принадлежала всему еврейскому народу, как носителю идеи

царства Божия; пророки же были только преимущественными выразителями постепенно раскрывавшегося религиозного сознания народа.

⁴⁴ - В признании всякого рода несовершенств в содержании Свящ. Писания мы должны быть, однако, крайне осторожны. История изучения Св. Писания за прошедшее столетие богата примерами того, как часто там, где точная наука, опираясь на свои неоспоримые выводы, с торжеством обличала Библию в грубейших заблуждениях, где либеральная критика усматривала непримиримые внутренние противоречия, последующее время умело показать согласие Библии и с наукой и с самой собою. Но и помимо этого, должно всегда помнить, что в Св. Писании, как Слове Божиим, не все может быть вполне доступно нашему разумению; и в тех случаях, где мы склонны были бы признать несовершенство или противоречие, лучше – может быть – оставаться в положении детей, слушающих порой загадочную речь отца или учителя.

⁴⁵ - В этом случае они держались совершенно такого же мнения, какое некогда высказал и доказывал греческий богослов XIII в. Григорий Кипрский, противник Иоанна Векка, подвергавший мнения и толкования Векка сильнейшей критике.

⁴⁶ - Должно отличать от θεόλογοι вдохновленные богами.

⁴⁷ - «Blasphemus est, qui divinae majestati derogat, ejus potestati et bonitati detrahens».

⁴⁸ - Wer da schört bei Gottes Strine, Hirn, Schoeuss, Schmeisse, Augен, Augен, Nase, Bале, Darm, Gedärme, Lunge, Leber, Gottes Schädel, Gottes Arm oder Fuss oder anders schemelich bei Gottes gliedern...

⁴⁹ - Поэтому «Сын Божий явился» (Ин.3:5,8; сн. Ин.1:2), «пришел» (Ин.5:20), «Бог послал Сына» (Ин.4:9,10,14; Рим.8:9, Гал.4:4; сн. Еф.4:10).

⁵⁰ - Арестантам, содержащимся в исправительных арестантских отделениях, брак также запрещается (ст. 297 уст. о содерж. под стражей Св. зак. XIV, изд. 1890 г.).

⁵¹ - По Высочайшему повелению от 24 декабря 1883 г., иностранцы, проживающие за границей и вступающие там в брак

с православными русскими подданными, от дачи этой подписки освобождаются.

⁵² - Список главнейших из них напечатан в брошюре: «Истор.-филолог. институт кн. Безбородко в Нежине. 1875–1900. Преподаватели и воспитанники». Н. 1900, стр. 11–14.

⁵³ - Стефан Великий был сватом нашего Иоанна Васильевича III и, в свою очередь, был женат на русской княжне из рода слупских князей Олельковичей.

⁵⁴ - Гор. Охрида в Болгарии, на северо-вост. берегу озера Охридского.

⁵⁵ - Иоанн Новый, патрон православной Буковины (пам. 2 июня), на поклонение которому стекается множество народа 2 июня, 24 июня и 1-й четверг по пятидесятнице; мощи его находятся в г. Сочаве в Георгиевской церкви, при которой живут монахи, числом 7 с игуменом во главе, совершающие богослужение как в храме, так и у раки святого.