

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Обзор журналов и новые книги

Опубликовано:
Христианское чтение. 1905. № 1. С. 118-141.

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия
(www.spbda.ru), 2009. Материал распространяется на основе
некоммерческой лицензии [Creative Commons 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/) с указанием
авторства без возможности изменений.



СПБДА
Санкт-Петербург
2009

Обзоръ журналовъ и новыя книги.

I.

Статьи церковно-историческаго содержанія въ академическихъ журналахъ за вторую половину 1904 года.

Малороссійское духовенство во второй половинѣ XVIII вѣка.—Обрядъ комнатной и выходной жизни всероссійскихъ патріарховъ.—„Духовный отецъ“ или старецъ въ древнихъ восточныхъ монастыряхъ.

Въ статьѣ А. Діанина „Малороссійское духовенство во второй половинѣ XVIII вѣка“ съ обстоятельностью изображены правовое положеніе этого духовенства, условія его образованія и средства содержанія ¹⁾). Очеркъ составленъ по пунктамъ малороссійскаго духовенства, представленнымъ въ екатерининскую комиссію для составленія новаго уложенія. Такъ какъ эти пункты были выработаны при дѣятельномъ участіи самого духовенства, на общихъ собраніяхъ представителей отъ каждой протопопіи, и безъ какого-либо давленія со внѣ, то для историческаго изслѣдованія этотъ документъ даетъ матеріаль весьма богатый. По характеристикѣ нашего автора, пункты „отличаются полнотой и обстоятельностью содержанія, они довольно подробно изъясняютъ потребности и нужды духовенства“, чего, какъ извѣстно, нѣтъ въ подобныхъ пунктахъ великорусскихъ архіереевъ. Особенною содержательностью выдѣляются пункты отъ духовенства Кіевской епархіи. „Здѣсь каждое требованіе, каждое заявленіе, каждый пунктъ позволяютъ видѣть въ составителяхъ документа людей развитыхъ, близко знакомыхъ съ исторіей родного края, съ его правами и привилегіями и, наконецъ, съ его современ-

¹⁾ Труды Кіевской академіи, 1904, кн. 8—9.

нымъ положеніемъ, его нуждами и недостатками и съ ихъ причинами и источниками“. Въ унисонъ съ общимъ голосомъ всей Малороссіи, малороссійское духовенство, въ отвѣтъ на царскій призывъ заявить о своихъ интересахъ и указать свои нужды, просило оставить его на томъ положеніи, въ какомъ находилось въ то время, когда малороссійскій народъ „приступилъ“ подъ державу великороссійскую. Характеризуя свое современное положеніе, духовенство вспоминало старые порядки, и дѣлало выводы исключительно этимъ путемъ сравненія, и такимъ образомъ „пункты“ даютъ возможность исторически прослѣдить какъ слагалось, со времени присоединенія Малороссіи, то положеніе малороссійскаго духовенства, въ какомъ застала его екатерининская комиссія. Юридическое положеніе малороссійскаго духовенства было очень высокимъ. По законодательству „малороссійскіе духовнаго чина люди и ихъ жены и дѣти ихъ всегда считались въ равенствѣ съ свѣтскими чиновными шляхетскаго чина людьми“; это было подтверждено даже комиссіей, дѣйствовавшей въ Малороссіи въ 30 и 40-хъ годахъ XVIII вѣка по дѣлу кодификаціи малороссійскаго права. Но на практикѣ духовенство далеко не пользовалось такимъ своимъ правовымъ положеніемъ, равнымъ положенію шляхетства; жизнь постоянно представляла ему ограниченіе и нарушеніе его правъ, и личныхъ, и имущественныхъ и гражданскихъ; упадокъ прежняго литовско-польскаго строя общей малороссійской жизни къ половинѣ XVIII вѣка едва ли не въ большей мѣрѣ выразился въ частности на положеніи духовенства. И прежде всего, личныя права духовенства, ограждавшія его, какъ привилегированнаго члена государства, отъ всякаго рода оскорбленій, опирались на строгія постановленія какъ въ Статутѣ, такъ и въ гетманскихъ Универсалахъ; но на дѣлѣ духовенство было страшно принижено, и не только предъ свѣтскими старшинами, но и предъ простыми казаками. Достаточно сказать, что старшины и владѣльцы помѣстій указывали священнику часъ служенія литургіи, запирали храмы на свой замокъ, чтобы не пускать въ нихъ священника, „отрѣшали“ священниковъ отъ приходовъ; вошло у всѣхъ свѣтскихъ въ обычай своихъ духовныхъ отцовъ и пастырей вообще „не только словомъ безчестить и ругать, но и бои безчеловѣчныя и всякія обиды приключать и церковныя и монастырскія имѣнія отнимать“. Видя такое обращеніе съ духовенствомъ со стороны властей и владѣль-

цевъ, по ихъ примѣру и простой народъ сталъ соперничать въ изысканіи способовъ „обидѣть“ духовныхъ, собираясь громадами для издѣвательства, принуждая къ исправленію требъ, особенно при случаяхъ вѣщанія, когда публика въ большинствѣ бываетъ пьяная; были случаи, когда казаки „гвалтовно находили на дома“ духовенства, особенно монашествующаго, грабили хозяйское добро, а то и убивали хозяевъ. Противъ такого насилія и особенно противъ самоуправства и нахальныхъ оскорбленій со стороны мѣстныхъ властей духовенство нигдѣ не могло найти себѣ защиты; дѣла, по жалобамъ духовенства, обыкновенно передавались консисторіями въ казацкіе суды, которые обычно обвиняли самихъ же жалобщиковъ за посрамленіе „казацкой чести“; заступничество епархіальной власти мало имѣло успѣха, потому что гетманъ находилъ выгоднѣе держать сторону казацкой старшины. Подобнымъ образомъ испытывало малороссійское духовенство нарушеніе своихъ правъ и въ экономическомъ отношеніи. На первомъ мѣстѣ въ разсматриваемое нами время стоялъ вопросъ о правѣ владѣнія духовенствомъ недвижимыми имѣніями. Такимъ правомъ оно пользовалось до 1728 года, когда духовенству, а равно и церквамъ и монастырямъ было воспрещено приобрѣтеніе чрезъ „покупку и надачу на поминовленіе казацкихъ земель, грунтовъ и другихъ угодій. Какъ очевидно, тяжесть этого ограниченія простиралась до отнятія у духовенства одного изъ главныхъ средствъ содержанія, потому что ограниченіе касалось страны по преимуществу земледѣльческой. Не говоримъ уже о томъ, что оно ставило духовенство въ особенную, кабальную зависимость отъ владѣльцевъ, на земляхъ которыхъ ему невольно приходилось селиться. По смерти же священнослужителей эти владѣльцы „вдовствующихъ женъ священническихъ и осиротѣвшихъ дѣтей прочь отъ своихъ маетностей выгоняли, или въ подданство себѣ привлекали, лишая ихъ не только домовъ — ихъ послѣдняго пристанища, но и шляхетскихъ правъ, какими они должны бы пользоваться“. Само собою разумѣется, что проистекавшій отсюда упадокъ матеріальнаго положенія духовенства вредно отражался на состояніи церкви или приходской паствы; охотниковъ на священническія должности изъ людей достойныхъ и образованныхъ почти не находилось; пастырями являлись люди худородные и малограмотные, и жизнь ихъ не могла производить благотворнаго вліянія на

прихожанъ. Монастыри также не могли быть довольны указомъ 1728 года, они также „въ оскудѣніе приходили“, потому что ранѣе пожертвованія землею были вообще наиболѣе богатыми пожертвованіями. Вопросъ этотъ оказывался тяжелымъ для монастырей особенно потому, что и малороссійскимъ монастырямъ тогда уже грозило извѣстное отобраніе церковныхъ недвижимыхъ имѣній, которыми монастыри владѣли дотолѣ. Далѣе, вопреки своимъ шляхетскимъ правамъ малороссійское духовенство вынуждено было нести нѣкоторыя государственныя и общественныя повинности, на ряду съ сословіями непривилегированными. Одною изъ таковыхъ повинностей съ 1732 года явился военный постоя, сопровождавшійся обычно разными неудобствами и „разореніями“; солдаты часто даже своевольно занимали квартиры священнослужителей, такъ что послѣдніе вынуждены были нерѣдко „по чужимъ избамъ и каморамъ жительства свои имѣть“; солдаты при этомъ не стѣснялись насильно распоряжаться и хозяйскимъ „провіантомъ и фуражемъ“. Отъ этой постоянной повинности не были свободны и монастырскія подворья по городамъ и селамъ, построенныя „для выѣзду изъ монастырей по монастырскимъ нуждамъ и квартированія въ нихъ“. Не менѣе обременительною повинностію было обложеніе рублевымъ окладомъ, введенное въ 1765 году, на содержаніе квартировавшаго въ Малороссіи войска, взаимѣнъ прежняго натурального продовольствія провіантомъ и фуражемъ. Помимо своей тяжести для людей бѣдныхъ, этотъ окладъ, единица котораго была приурочена къ единицѣ каждой жилой хаты, создавалъ затрудненіе уже по тому одному, что хата сама по себѣ еще не указывала на доходы хозяина, и такимъ образомъ окладъ граничилъ съ явною несправедливостію. Наравнѣ съ „владѣльческими и довольно имущественными подданными“, живущими въ „своихъ хатахъ, при опредѣленныхъ имъ для хлѣбопашества и для другихъ выгодъ грунтахъ“, окладу подлежали родные „подсуѣдки“, дворовые люди, слуги и работники, жившіе по найму, и едва питавшіеся отъ своего заработка, для которыхъ эта повинность являлась прямо превышающею ихъ податныя способности. Особенное разстройство этотъ окладъ производилъ въ хозяйствѣ духовенства, гдѣ по общей бѣдности не могло быть замѣны бѣдныхъ богатыми, какъ это практиковалось въ хозяйствѣ свѣтскихъ владѣльцевъ, — гдѣ духовныя платы за

свои хаты, должны были платить еще за своихъ рабочихъ,— гдѣ, въ противномъ случаѣ, рабочіе уходили на владѣльческія земли свѣтскихъ и духовные вслѣдствіе этого вынуждены были оставаться безъ рабочихъ, платя однако взносъ за ихъ пустыя хаты. При этомъ, если кто, то именно духовенство подвергалось еще злоупотребленіямъ со стороны чиновниковъ, завѣдывавшихъ сборами и столь прославившихся здѣсь своимъ насиліемъ и разнузданностью. Въ отношеніи права по суду духовенство на дѣлѣ не пользовалось тѣми гарантіями независимости отъ посторонняго вмѣшательства, которыя существовали юридически въ силу многихъ положительныхъ узаконеній. Еще въ 1728 году состоялось правительственное распоряженіе, чтобы дѣла по искамъ малороссійскихъ обывателей съ лица духовнаго званія о грунтахъ, лѣсахъ, мельницахъ и прочихъ угодіяхъ, рѣшались по общему порядку въ общихъ малороссійскихъ судахъ. Съ теченіемъ же времени вмѣшательство свѣтскихъ начальствъ стало простирается даже на дѣла чисто духовнаго характера, подлежащія суду исключительно духовному. Въ тяжбныхъ дѣлахъ между самыми духовными лицами дѣло ограничивалось также только свѣтскими судьями, безъ участія даже депутатовъ отъ духовенства. Между тѣмъ при враждебности сословныхъ интересовъ, при дурномъ состояніи матеріальнаго и процессуальнаго права въ малороссійскихъ судахъ, нельзя было безъ ущерба своимъ интересамъ разсчитывать на безпристрастіе судей. „Не токмо монастырскихъ вотчинъ управителей, приказчиковъ, войтовъ и всякаго званія монастырскихъ слугъ“, но и самихъ членовъ церковнаго причта, по случаю жалобъ, „безъ вѣдома архіерейскаго и монастырскаго и духовныхъ правителей и безъ объявленія ихъ винъ свѣтскіе командиры и управители, насылая команды казачьи и причиняя побои, въ судебныя мѣста забирали“ и „съ крайнимъ духовному чину поношеніемъ подъ арестомъ и въ тюрьмахъ и въ острогахъ держали между ворами, разбойниками и смертоубійцами“, а имущества ихъ расхищали. Черезъ все это „не токмо духовнымъ и духовнаго вѣдомства всякаго званія людямъ чрезъ посягательства, волокиты, притѣсненія и отъятія грунтовъ и земель, но и самимъ святымъ церквамъ, чрезъ неправедныя церковныхъ имѣній отчужденія и всегдашніе къ тому происки, обиды происходили“. Такимъ образомъ духовенство далеко не занимало того привилегирован-

наго положенія въ странѣ, какое принадлежало ему по праву, и вопреки условіямъ положенія шляхетства стояло совсѣмъ въ сторонѣ отъ общественной дѣятельности. „Самый характеръ священнической, по выраженію пунктовъ малороссійскаго духовенства, и вся служба“ духовенства „ни во что вмѣнялась“ и сами духовныя лица считались „какъ бы не способными ни къ какой службѣ“. Само собою понятно, что среди такой обстановки „церковное дѣло“ падало все ниже и ниже, какъ бы ни была энергична ревность отдѣльныхъ пастырей. Но исправное веденіе этого „дѣла“ тормазилось еще отъ разстройства въ организаціи низшаго приходскаго клира. Причетническое служеніе въ Малороссіи было вольнонаемнымъ ремесломъ; здѣсь причетники служили по договору, не имѣли части въ доходахъ священника и въ церковной землѣ и жили на особыя средства отъ приходовъ; опредѣленіе и увольненіе ихъ отъ должности зависѣло только отъ священника и прихожанъ. Но такъ какъ по своему правовому положенію всѣ церковнослужители пользовались особыми льготами по отправленію государственныхъ и общественныхъ повинностей, то въ кандидатахъ на эти должности въ старое время не было недостатка и была полная возможность дѣлать выборъ изъ достойныхъ кандидатовъ. Свободные отъ всѣхъ старинныхъ повинностей, церковно-служители, ничему больше не прилежали, какъ только: дьячки и пономари—о беспресѣчной услужливости въ церковныхъ отправленіяхъ, а ктиторы—о церковномъ хозяйствѣ и благолѣпіи. Нужно замѣтить, что въ Малороссіи къ числу церковно-служителей издавна причислялись и церковные ктиторы, опредѣляемые съ согласія духовенства по волѣ прихожанъ и завѣдывавшіе довольно сложнымъ церковнымъ хозяйствомъ. При церквахъ имѣлись пахотныя и сѣнокосныя земли, торговля лавки, шинки, въ которыхъ „продавались напитки всегда, или, при иныхъ церквахъ, по древнему малороссійскому обыкновенію, продавали разсыченный медъ, пазываемый канунъ“, въ день храмовыхъ праздниковъ, — на церковныхъ земляхъ возникали даже цѣлыя обывательскіе поселки и деревни и такимъ образомъ существовали церковныя арендныя платы; наконецъ при церквахъ находились школы и богадѣльни. Но эта стародавняя церковно-приходская жизнь, съ теченіемъ времени стала клониться къ упадку, особенно послѣ 1734 года, когда церковно-служителей стали писать при ре-

визіяхъ не въ спискахъ духовенства, а на ряду съ прочими обывателями, и такимъ образомъ они оказались въ податномъ сословіи. Естественно начался отъ церкви уходъ дьячковъ, пономарей и ктиторовъ, а это отразилось на порядкахъ отправленія богослуженія и на веденіи церковнаго хозяйства. Священники вынуждены были или сами править пономарскую службу, или пользоваться услугами „бродящихъ съ мѣста на мѣсто школьниковъ“, владѣвшихъ „образованіемъ“, чтобы промышлять дьячествомъ, но не дорожившихъ осѣдлостію и высокою репутаціей. Точно также и въ ктитору теперь опредѣлялись лишь „самые послѣдніе скудные люди“, и въ матеріальномъ отношеніи и въ нравственномъ. Въ результатѣ обнаружались „немалые уроны въ церковномъ имѣніи“, храмы стали „приходить въ ветхость, безобразіе и крайнее разореніе“, иные пришлось совсѣмъ закрыть, другіе отъ недосмотра погорѣли. Но уходъ дьячковъ, этихъ профессиональныхъ учителей, печально отразился и на церковно-школьномъ дѣлѣ, такъ какъ школы остались безъ учителей. Первоначальнымъ мѣстомъ образованія въ Малороссіи издавна были приходскія школы. Таковъ уже былъ строй малороссійской приходской жизни, что школа являлась необходимой принадлежностію каждаго прихода, каждой приходской церкви, и даже въ 40-хъ годахъ XVIII вѣка при каждой почти городской и сельской церкви, дѣйствительно, находилась и школа. Руководство и контроль надъ школами принадлежали священнику и приходу и никому больше, ближайшимъ же управителемъ и учителемъ былъ приходскій дьякъ, у котораго, впрочемъ, были и помощники въ лицѣ имъ же обученныхъ школяровъ, преимущественно изъ мѣстныхъ сиротъ и безпріютныхъ. Въ виду этого понятны послѣдствія для школы отъ вышеупомянутаго разстройства въ институтѣ дьячества. Кромѣ того для школъ наступило время матеріальныхъ невзгодъ: съ школъ стали взыскивать рублевый окладъ, какъ и съ другихъ имѣній, школы стали отводиться подъ постой солдатъ, ктитору больше не заботились о школахъ. Образование самихъ священниковъ было также неодинаковое: большая часть городскихъ священниковъ, правда, состояла изъ питомцевъ Кіевской академіи, но по отношенію къ сельскому духовенству на ея мѣстѣ стояли тѣ же приходскія школы. Наконецъ, что касается средствъ содержанія приходскаго духовенства, то и въ этомъ отношеніи особой правительственной таксой

1765 года оно было поставлено въ жалкое положеніе. Дотолѣ источникомъ содержанія для духовенства служилъ его договоръ съ прихожанами, заключавшійся при вступленіи духовныхъ лицъ на приходъ и обезпечивавшій имъ кромѣ платы за требы еще сборъ хлѣбомъ. Но названной таксой этотъ сборъ былъ уничтоженъ и въ то же время понижена плата за требоисправленія,—съ рублей и гривенъ, которые давалъ священнику свободный договоръ съ прихожанами, она сошла на копѣйки, которыми онъ долженъ еще былъ дѣлиться съ церковно-служителями. Отсюда, дѣло дошло до того, что священники, по выраженію „пунктовъ“ малороссійскаго духовенства, принуждены были „въ образѣ нищихъ по міру просить милостыню“.

Въ обширной и весьма интересной статьѣ *Н. Н. Писарева* „Обрядъ комнатной и выходной жизни всероссійскихъ патріарховъ“¹⁾ — описывается порядокъ патріаршихъ занятій въ дни будничные и праздничные, а также городскіе и загородные патріаршіе выѣзды. Въ высшей степени интересный самъ по себѣ, домашній бытъ русскихъ патріарховъ вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ понятіе и вообще о русскомъ бытѣ, его формахъ и нравственныхъ устояхъ. Прежде всего любопытный матеріалъ для характеристики обычаевъ русскаго православнаго народа представляетъ утро патріаршаго „дѣловаго дня“. Первыми посѣтителями Крестовой палаты являлись управители патріаршихъ приказовъ съ докладами о текущихъ дѣлахъ и поданныхъ челобитныхъ, а также бояре съ дѣловыми визитами. По челобитнымъ объ опредѣленіи на священническія и причетническія мѣста челобитчики тутъ же приводились къ испытанію и получали соотвѣтствующія патріаршія надписи на челобитныхъ. Какъ высшій церковный администраторъ, патріархъ имѣлъ каждодневно вообще не мало такихъ дѣловыхъ приемовъ; но еще больше посѣтителей притекало къ патріарху, какъ къ пастырю душъ. Благочестіе русскихъ людей желало освятить первосвященническимъ благословеніемъ всѣ болѣе важные случаи своей жизни. Такъ, именные несли патріарху „именинный пироги“; царь и лица его семьи исполняли это чрезъ приближеннаго боярина, а прочіе приходили лично; тутъ видимъ протопоповъ, поповъ, діаконовъ, шодіаконовъ, князей, бояръ,

¹⁾ Православный Собесѣдникъ, 1904 г., кн. 7—8.

дьяковъ, подъяковъ, пѣвчихъ, посадскихъ людей, патріаршихъ служилыхъ людей до колокольнаго поденщика включительно; всѣ они получали отъ патріарха въ благословеніе икону, по цѣнности соответствующую общественному положенію именинника. Московскіе причты въ день своего храмоваго праздника являлись къ патріарху со святою водою и животворящимъ крестомъ и получали отъ него денежную награду; такія же депутаціи приходили изъ подмосковныхъ селъ, провинціальныхъ монастырей и отъ епархіальныхъ архіереевъ. Другой разрядъ посѣтителей приходилъ получить патріаршее благословеніе на предпріятіе какого-либо важнаго шага въ жизни. Совѣтывались съ патріархами о женьитьбѣ, совѣтывались пари, знатные и незнатные; въ такихъ случаяхъ на другой день свадьбы новобрачные или сами приносили или присылали патріарху „свадебныя овощи, ковришки и ширинки“. Рожденіе дѣтей у особъ царской фамиліи, а иногда и у другихъ лицъ вызывало взаимный обмѣнъ привѣтствій между родителями и патріархомъ, сопровождавшійся подарками. Шли за патріаршимъ благословеніемъ лица, получившія новое служебное назначеніе, или переселявшіяся на жительство въ новое помѣщеніе; патріархи при этомъ благословляли иконами, посылали „хлѣбъ и соль“. Далѣе, въ „числѣ желавшихъ получить патріаршее благословеніе было особенно много новокрещенныхъ,—простыхъ людей и титулованныхъ особъ, чужестранцевъ и русскихъ инородцевъ, которые всегда встрѣчали привѣтливое и благотворительное отношеніе къ себѣ со стороны представителей московской кааедры“. Въ большинствѣ это были посѣтители совершенно безкорыстные, сами дѣлавшіе патріарху подношенія, иногда очень своеобразныя; напр., въ 1656 году новгородецъ-кореленинъ Авоонка Игнатъевъ „ударилъ челомъ“ патріарху гиѣздомъ лебедей живыхъ. Наконецъ, иноземцы являлись также обычными посѣтителями патріарха, особенно представители и депутаты православныхъ восточныхъ церквей; послѣдніе тогда привыкли получать отъ русскихъ богатые подарки и потому не упускали случая использовать русскую доброту. Но другіе иноземные гости, особенно высокопоставленные, и сами подносили московскимъ патріархамъ подарки; напр., гости голландской земли Демублинъ и Фрянчиковъ „ударили челомъ“ святѣйшему Филарету серебряно-вызолоченнымъ кубкомъ, золотнымъ турец-

кимъ и гладкимъ зеленымъ атласомъ; а депутація отъ турецкаго султана Мурата поднесла тому же патріарху двѣ яшмовыя панагіи, обложенныя золотомъ и драгоценными камнями, складни, обложенныя серебромъ и изображающіе господскіе праздники, поясъ, сдѣланный изъ золота съ драгоценными камнями, и еще нѣсколько вещей. Подарки иностраннымъ гостямъ при ихъ представленіи патріарху „объявлялъ“ отъ лица послѣдняго одинъ изъ его служивыхъ людей. Таковъ былъ составъ посѣтителей, если устанавливать ихъ группы и если не считать еще очень большого количества приходившихъ безъ особеннаго какого либо повода просто лишь получить благословеніе—изъ лицъ самаго разнообразнаго званія и состоянія. Но нужно еще замѣтить, что въ лѣтніе мѣсяцы обычный составъ патріаршихъ ежедневныхъ посѣтителей, и безъ того всегда большой, значительно разнообразился. „Какъ только поспѣвали фруктовые плоды или какія либо овощи, къ патріаршему двору тянулись люди различныхъ званій, начиная съ царя, съ первыми плодами, чтобы получить благословеніе на свой земледѣльческій трудъ; московскіе обыватели шли къ святителямъ съ огурцами, редиской, морковью и другими овощами, съ яблоками, сливами, арбузами, дынями“. Обычно патріархъ при этомъ благословлялъ посѣтителей иконами, а нѣкоторыхъ кромѣ того одѣлялъ и деньгами. „Этикетъ приемовъ у патріарха былъ строго опредѣленный и разнообразился въ зависимости отъ важности представлявшагося святителю лица“. Обычно патріархъ, одѣтый въ мантию и клобукъ, съ посохомъ въ рукѣ, при входѣ посѣтителя, оборачивался къ иконамъ и говорилъ тихо „Достойно есть“, а его архидіаконъ трижды „Господи помилуй“ и „Благослови“; послѣ этого посѣтитель кланялся патріарху въ ноги, бралъ благословеніе и еще разъ дѣлалъ земной поклонъ; при уходѣ посѣтителя дѣлалось то же самое. Но приемъ особъ высокопоставленныхъ, напр. русскаго царя, иностранныхъ пословъ, патріарховъ, митрополитовъ,—распадался собственно на двѣ встрѣчи: у патріаршаго крыльца почетнаго гостя встрѣчалъ патріаршій „освященный соборъ“ духовныхъ лицъ, а потомъ при входѣ въ палату—самъ патріархъ; относительно Филарета Никитича извѣстно, что когда онъ не присутствовалъ на приемахъ или отпускахъ иностранныхъ пословъ у царя, то послѣдніе официально представлялись еще одному патріарху, причемъ церемоніи приема, были

тѣ же, что и при приѣмѣ у царя, лишь стрѣльцы на площади стояли *безъ нищальей*. Такъ проходило у патріарха утро обыкновеннаго дня,—оно, какъ видимъ, было сопряжено съ наибольшими хлопотами; вечеръ проходилъ спокойнѣе: патріархъ разсматривалъ челобитныя, занимался чтеніемъ книгъ и составленіемъ сочиненій.—Но не мало въ году было и праздничныхъ дней, требовавшихъ отъ патріарха всякій разъ особыхъ обрядовъ и церемоній. 1-го сентября—церковное дѣйство „тѣтопровожденія“; въ „недѣлю предъ Рождествомъ“—чинъ „пещнаго дѣйства“; 21 декабря—каедральный праздникъ памяти св. Петра митрополита; затѣмъ—25 декабря. 6 января, недѣли: сырная, великаго поста, Вербное воскресенье, Пасха, суббота по Пасхѣ, четвергъ по Пятидесятницѣ. наконецъ 15 и 16 августа: вотъ дни, когда жизнь патріарха выходила изъ рамокъ будничной обрядности и требовала соотвѣтствующихъ праздничныхъ церемоній. Напр. въ праздникъ Рождества Христова совершался обрядъ „славленія“: между утреней и обѣдней или же послѣ обѣдни патріархъ, предшествуемый соборными ключарями и архиіакономъ, несшими св. крестъ и св. воду, и пѣвчими въ стихаряхъ, шелъ въ царскія палаты; царь встрѣчалъ шествіе въ сѣняхъ; пѣли тропарь и кондакъ праздника, архиіаконъ говорилъ многолѣтіе царю, а патріархъ приносилъ поздравленіе; затѣмъ царь и патріархъ посидятъ немного и съ „Достойно“ патріархъ уходилъ. Когда патріархъ былъ боленъ, то царь самъ приходилъ къ патріарху для праздничныхъ поздравленій. Въ самый же день праздника „славленіе Христа“ совершалось и у патріарха: славельщиками были соборные протопопы, крестовые священники, царскіе и патріаршіе пѣвчіе, дьяки и подьяки; всѣхъ ихъ патріархъ одѣлялъ деньгами. До 1678 года приходили „славить“ еще депутаты отъ русскихъ архіереевъ и монастырей, съ иконами; а съ учрежденіемъ въ Москвѣ Типографской и Боявленской школъ число славельщиковъ, приходившихъ къ патріарху, увеличилось еще учителями и учениками этихъ школъ. Отъ царицы и царевенъ патріарху присылались „перепечи“—родъ сдобныхъ куличей, а отъ царя—дары и кромѣ того у царя послѣ обѣдни былъ „столъ“ для патріарха и другихъ гостей; тутъ патріарху подносились новыя подарки и произносились рѣчи; иногда „столъ“ бывалъ не у царя, а у патріарха. Нищимъ въ этотъ день патріархъ раздавалъ щедрую милостыню.—Комнатныя патріаршія занятія

чередовались съ такъ называемыми патриаршими „походами“ или выѣздами; выѣзды совершались или въ Москвѣ или за городъ. Въ первомъ случаѣ патриархъ выѣзжалъ въ монастыри и приходскіе храмы—служить или „молиться“, выѣзжалъ также по хозяйственнымъ дѣламъ, напр. на конюшенный дворъ, на житный дворъ и т. п. Выѣзды зимой совершались на саняхъ, а лѣтомъ въ каретѣ; сани были обшиты зеленымъ сукномъ и серебрянымъ галуномъ съ золотомъ, по мѣстамъ раскрашены живописцами; въ 1688 году была куплена для патриарха карета „нѣмецкаго дѣла“. Патриарха сопровождали при выѣздахъ митрополиты или по крайней мѣрѣ архимандриты, а также бояре; впереди шелъ или ѣхалъ посошникъ, держа въ рукахъ святительскій посохъ и крестъ; шествіе сопровождалось самою щедрою благотворительностію. Загородныя путешествія совершались патриархами или въ царскія села: Коломенское, Воробьево, Преображенское, для посѣщенія государя по разнымъ поводамъ, или въ домовыя вотчины патриаршей кааедры; особенно часто патриархи навѣщали Троицкое-Голенищево, свою лѣтнюю резиденцію. Очень часто патриархи объѣзжали сразу нѣсколько вотчинъ, для осмотра владѣній и для контроля надъ хозяйствомъ. Выѣздъ совершался въ возкѣ, каретѣ, коляскѣ, или же въ сѣдлѣ; патриарха сопровождалъ небольшой штатъ служилыхъ людей. По пути патриархи заходили въ храмы помолиться, давали милостыню встрѣчнымъ и принимали подношенія отъ мірянъ и духовенства. Въ этихъ особенностяхъ путешествій патриарха характерно обрисовывается простота взаимныхъ отношеній архипастыря—главы русской церкви и пасомыхъ. „Пасомые міряне съ ихъ ближайшими пастырями—духовными лицами не чувствовали рабскаго страха предъ высокопоставленной духовной особой, поднося патриарху при встрѣчѣ съ нимъ различные подарки отъ своихъ достатковъ: одни дарили ягоды, другіе—яблоки, третьи—грибы, четвертые—рѣпу, пятые—брагу и т. п.; святѣйшіе награждали всѣхъ подносителей деньгами“. Но кромѣ подмосковныхъ поѣздокъ были еще дальнія поѣздки патриарховъ, требовавшія подготовокъ и снаряженій гораздо большіхъ. Сохранились записи о патриаршихъ походахъ въ монастыри: Пафнутьевскій-боровскій, Троице-Сергиевскій,—въ города: Тверь, Вязму, Можайскъ, Владиміръ, Новгородъ и Юрьевъ-Польскій. Цѣли дальнихъ путешествій—или обозрѣть отдаленныя вотчины, или „помолиться“, или, наконецъ, слу-

чайныя дѣли. Каждая далекая поѣздка стоила усиленныхъ приготовленій: свитѣ шилась походная одежда, ремонтировались или вновь изготовлялись экипажи; въ багажѣ отправлялась необходимая мебель, съѣстные припасы, письменныя принадлежности, предметы для подарковъ, священныя облаченія, богослужебныя книги и пр. т. п. Вообще эти патріаршіе походы являлись большими караванами, часто въ сотню экипажей, съ сотнями людей; особенная пышность замѣчается при патріархѣ Никонѣ, который „любилъ стоять высоко и ѣздить широко“. Караванъ этотъ, если было время лѣтнее, не стѣнялся отсутствіемъ подходящихъ помѣщеній и въ пути останавливался на ночлегъ въ открытомъ полѣ, имѣя для того удобныя палатки; патріаршая палатка изготовлялась даже изящно. На пути и здѣсь тѣ же встрѣчи, остановки и благотворительность, что и при обычныхъ подмосковныхъ выѣздахъ; особеннымъ въ этихъ случаяхъ дальней поѣздки было то, что царь присылалъ къ патріарху кого-либо „со здоровьемъ“. Путешествія совершались, конечно, на лошадахъ; но ѣзжали и водой. Въ такомъ случаѣ устраивался стругъ или гребное судно, съ удобнымъ помѣщеніемъ; къ судну прикрѣплялось знамя съ священными изображениями. Напр. патріархъ Никонъ лѣтомъ 1657 года на стругѣ совершилъ поѣздку по Москвѣ-рѣкѣ въ Коломну.

Глубокій интересъ имѣетъ статья *С. И. Смирнова* „Духовный отецъ или старецъ въ древнихъ восточныхъ монастыряхъ¹⁾“,—хорошо обоснованная на историческихъ данныхъ и разсматривающая свой предметъ съ большою детальною. Авторъ начинаетъ съ вопроса о значеніи термина „*πνευματικὸς πατήρ*—*spiritualis pater*“ у писателей подвижниковъ періода вселенскихъ соборовъ и приходитъ къ выводу, что хотя означенный терминъ—„духовный отецъ“ употреблялся въ разнообразныхъ значеніяхъ, но изъ сопоставленія послѣднихъ надо заключить, что „институтъ духовнаго отца“ въ періодъ времени, о которомъ идетъ рѣчь, „представлялъ собою институтъ монастырскаго старчества, что старчество—первобытная форма института духовнаго отца“. „Ищущій монашескаго подвига, оставивъ міръ, шелъ къ опытному подвижнику, поступалъ подъ его руководство, и подвижникъ становился для него аввой—старцемъ. Для начинающаго

¹⁾ Богословскій Вѣстникъ 1904, кн. 11—12.

инока въ волѣ и распоряженіи старца заключалась вся дисциплина внутренняя и внѣшняя,—монашеская и монастырская“. Таково возникновеніе старчества и такова его начальная форма, совмѣщавшаяся еще съ отшельничествомъ и келліотствомъ, хотя и не получившая въ нихъ строгой организаціи. Полную организацію старчество получило только уже въ общежительныхъ монастыряхъ. Преп. Пахомій, основатель общежительнаго монашества и первый его законодатель, самъ имѣлъ старца-руководителя въ лицѣ Паламона, который былъ отцомъ и совѣтникомъ и всей братіи; и въ уставѣ своемъ Пахомій узаконилъ старчество вмѣстѣ съ новаціатомъ, устанавливавшемъ организованный надзоръ за вновь поступившими въ монастырь. Въ палестинскихъ монастыряхъ лаврской формы подготовительную монашескую школу составляли особыя киновіи, причемъ руководителями киновитовъ назначались непременно опытные подвижники; значить, старчество имѣло свое примѣненіе и здѣсь. Наконецъ, оно существовало и въ женскихъ обителяхъ; наряду съ извѣстіями объ „отцахъ“ и „матроникаріяхъ“, назначавшихся изъ числа добродѣтельныхъ и престарѣлыхъ иноковъ въ качествѣ настоятелей для женскихъ монастырей, еще въ IV-мъ вѣкѣ встрѣчаются упоминанія о старицахъ, а въ правилахъ Іоанна Постника игуменьи облечены уже всѣми правами старицъ и настоятельница. Иноческое значеніе старчества отрицали только сарабиты, представлявшіе собою не что иное, какъ худшій элементъ монашества, хотя и многочисленный, ведшіе бродячій образъ жизни и далеко не нравственный. Организація старчества была такова. Выборъ старца принадлежалъ самому начинавшему подвигъ иноку, но право быть старцемъ давалось лишь повелѣніемъ игумена. Ради удобства наблюденія и руководства старецъ-руководитель и ученикъ—руководимый жили вмѣстѣ, въ одной кельѣ, хотя бы число руководимыхъ было большое. Но старецъ у инока долженъ былъ быть одинъ, чтобы управлять руководимымъ безраздѣльно, и признавался несмѣняемымъ; уходъ послушника отъ старца Ефремъ Сиринъ сравнивалъ съ предательствомъ Іуды. Правда, если сожитіе со старцемъ не приносило пользы душѣ руководимаго, то послѣдній имѣлъ право оставить своего неопытнаго руководителя; но и здѣсь ученикъ все же былъ зависимъ отъ учителя, такъ какъ долженъ былъ молить его дать на то свое согласіе. Тѣ или другіе

нравственные недостатки старца сами по себѣ еще не давали права оставить или смѣнить его, такъ какъ руководимый ни въ какомъ случаѣ не могъ быть судьей своего руководителя. Совѣтывалось даже прибѣгать къ тайному руководительству другого опытнаго старца, если руководство неопытнаго приносило душевный вредъ руководимому, чтобы путемъ такого компромисса поддержать связь съ начальнымъ старцемъ, хотя и неопытнымъ, но не соглашавшимся отпустить ученика. Въ одномъ только случаѣ ученикъ обязанъ былъ открыто оставить своего старца, не справляясь о его согласіи или несогласіи,—это когда ученику грозила опасность впасть въ ересь. Такимъ образомъ ученикъ попадалъ какъ бы въ плѣнъ къ старцу и становился безправнымъ его слугою. Но старецъ всегда былъ полноправенъ изгнать отъ себя ученика, исключительно по собственному своему усмотрѣнію; ученику въ такихъ случаяхъ оставалось только умолять старца переимѣнить гнѣвъ на милость и взять изгнанника обратно. „Когда Іоаннъ Дамаскинъ, нарушивъ заповѣдь своего суроваго старца, составилъ погребальныя стихи, по жалости къ монаху, у котораго померъ братъ, и пѣлъ ихъ,—старецъ изгналъ его изъ кельи и отказался отъ руководства имъ. Другіе старцы начали просить за Іоанна, но старецъ согласился обратно принять его только тогда, когда онъ исполнитъ тяжелую эпитимію—вычиститъ всѣ отхожія мѣста лавры“. Такова была внѣшняя организація института старчества, таковы формы отношеній между старцемъ, какъ выбраннымъ отцомъ духовнымъ, и ученикомъ, какъ принятымъ духовнымъ сыномъ. Свое объясненіе этотъ строй находилъ во внутренней сторонѣ этихъ отношеній, въ свою очередь обусловливавшихся религіознымъ идеаломъ и мистическими воззрѣніями древняго монашества. Нравственный идеалъ старца былъ признаваемъ недостигаемо для другихъ высокимъ; кромѣ знанія Св. Писанія и пастырской опытности, духовный наставникъ считался воплощеніемъ всѣхъ добродѣтелей; онъ—существо богоизбранное и богоодаренное. Отсюда послушникъ долженъ былъ имѣть вѣру въ безусловный авторитетъ старца, помня, что малѣйшее сомнѣніе здѣсь—великій грѣхъ; а чтобы удержаться на высотѣ такой вѣры, чтобы бороться съ невѣріемъ, слѣдуетъ „хранить въ сердцѣ своемъ неизгладимыми и приснопамятными добрыя дѣла“ старца; надо и самому бѣжать отъ осужденія старца,

какъ отъ блуда, и не внимать осужденію его со стороны другихъ. Рядомъ съ вѣрой старцу ставилась любовь къ нему ученика, уравнившенная, впрочемъ, должнымъ страхомъ предъ нимъ, и все это сопровождалось безусловнымъ подчиненіемъ старцу, такъ что послушникъ долженъ былъ совершенно отсѣчь свою волю и хотѣнія и предать себя волѣ и хотѣніямъ своего наставника. Это—общій голосъ писателей подвижниковъ. „Изъ жизни египетскихъ подвижниковъ можно привести рядъ примѣровъ разительнаго обнаруженія послушанія старцамъ, — такимъ ихъ повелѣніямъ, которыя были странны, повидимому безцѣльны, иногда противоестественны. Одинъ молодой инокъ по приказанію старца цѣлый годъ поливаетъ сухое дерево,нося воду за двѣ мили; другой трудится, стараясь сдвинуть громадный камень; третій идетъ къ логовищу гienны; четвертый готовъ былъ бросить въ рѣку своего единственнаго сына; пятый бросаетъ любимаго сына въ горящую печь“. Такое послушаніе вытекало изъ убѣжденія, что только оно одно, только безусловное исполненіе воли старца даетъ дѣйствительную нравственную цѣну дѣламъ подвижника; поэтому послушникъ долженъ былъ возможно чаще вопрошать своего учителя объ его волѣ, чтобы непрекословно руководиться его отвѣтами. Наставникъ давалъ при этомъ наставленія собственно двойкой силы: заповѣди и совѣты; заповѣдь—нѣчто обязательное, полученіе ея сопровождалось поклонами старцу со стороны ученика и испрошеніемъ благословенія; по и совѣтъ, считаясь „наставленіемъ непонудительнымъ“, на практикѣ оказывался также обязательнымъ, просто въ силу общаго безусловнаго послушанія старцу. Въ общемъ послушникъ являлся безличнымъ и безвольнымъ, по сравненіямъ самихъ подвижниковъ—это „желѣзо въ рукахъ кузнеца“, или даже „живой мертвецъ“. Само собою понятно, что такого человѣка уже нельзя было считать нравственно отвѣтственнымъ за свои поступки; онъ—не судится, не вмѣняемъ, или точнѣе: вмѣняемъ лишь въ степени исполненія своихъ обязанностей предъ старцемъ, въ отношеніи повиновенія его волѣ. За все отвѣчающими считались старцы: „не заботься отнынѣ о предметахъ, тебѣ не назначенныхъ, ибо Господь взялъ отъ тебя всѣ попеченія“,— таково было приглашеніе ученикамъ со стороны старцевъ. Василій Великій не напрасно называлъ старца „посредникомъ между Богомъ и людьми“. Посредничество это выража-

лось въ молитвѣ, молитвы старца считались подающими послушнику силы исполнять заповѣди послушанія, по молитвамъ онъ получалъ, вѣрили, особые дары Святаго Духа. Въ этомъ посредничествѣ заключалась нравственная основа начальствованія старца, его неограниченнаго владычествованія, тѣмъ болѣе, что этотъ неограниченный владыка являлся въ то же время смиреннымъ отвѣтчикомъ предъ Богомъ за души и воли, которыми управлялъ. Конечно, если старецъ отвѣчаетъ за грѣхи своего ученика, то ему необходимо знать ихъ, чтобы принять мѣры исцѣленія отъ грѣховныхъ язвъ; средствомъ къ тому служила исповѣдь, дававшая возможность испытывать состояніе души руководимаго до мельчайшихъ подробностей, до послѣдняго душевнаго помысла; исповѣдь такимъ образомъ служила главнымъ приѣмомъ старческаго пастырства. Но если таковъ былъ идеалъ старческаго института, то на дѣлѣ монашеская жизнь приближалась къ этому идеалу только въ лучшее время монашества и въ стѣнахъ лишь лучшихъ обителей; и въ средѣ самихъ старцевъ, и въ средѣ ихъ учениковъ много обнаруживалось недостатковъ, много ненормальностей, чернившихъ и подрывавшихъ старческое служеніе. Если старчество не исчезло, если оно продолжало существовать и пользовалось популярностью даже среди мірянъ, то это потому, что оно „прочно сложилось въ своихъ внѣшнихъ формахъ“—таково заключеніе нашего автора. „Здѣсь,—говоритъ онъ,—повторилось тоже явленіе, которое въ видѣ болѣе общемъ наблюдается въ исторіи всего монашества. Монашество рано падаетъ нравственно, падаетъ до уровня мірской жизни; дѣлѣя столѣтія длится это пониженное состояніе нравовъ; дѣйствительные подвижники среди монаховъ являются только исключеніями, какія можно встрѣчать и среди мірянъ. И тѣмъ не менѣе монашество существуетъ, не сливается съ міромъ, потому что оно выработало прочныя внѣшнія формы, устойчивый укладъ монастырской жизни“.

С. Крестовъ.

II.

НОВЫЯ КНИГИ.

Alfred Jeremias. Das alte Testament im Lichte des alten Orients, mit 145 Abbildungen und 2 Karten. Leipzig, 1904 (I—XIII+1—383). (Ветхий Заветъ при свѣтѣ древняго Востока, съ 145 снимками и 2 картами).

Эта книга Alfred'a Jeremias'a представляетъ довольно солидный вкладъ въ западную библейскую литературу, возникшую на почвѣ борьбы „um Bibel und Babel“. Всякому знакомому съ этой литературой хорошо извѣстно, что въ то самое время, когда ученые ортодоксальнаго направленія стараются отстоять независимость и самостоятельность памятника Библии въ его историческомъ содержаніи и литературномъ отношеніи, другіе изслѣдователи, наоборотъ, вслѣдъ за Фридрихомъ Деличемъ указываютъ на древне-восточную-вавилонскую культуру, какъ основной первоисточникъ для культуры древне-еврейской, а слѣдовательно и Библии, какъ литературнаго памятника евреевъ. Книга Alfred'a Jeremias'a примыкаетъ по своему направленію къ воззрѣнію ученыхъ второго лагеря. Если Деличъ въ своей извѣстной работѣ „Babel und Bibel“ центръ тяжести сосредоточилъ на вопросѣ о зависимости законодательства Моисея отъ законовъ Гаммураби, то А. I. вопросъ о вліяніи Вавилона на Библию выдвигаетъ въ болѣе широкихъ границахъ. Комбинируя матеріалъ, добытый и обработанный извѣстными ориентологами Шрадеромъ, Деличемъ, Винклеромъ и др., А. Jeremias старается дать читателю опытъ послѣдовательно-полнаго сближенія библейскихъ сказаній съ древне-восточными и въ частности вавилонскими сказаніями. Въ этомъ отношеніи, т. е. какъ сравнительно полная попытка поставить въ причинную зависимость библейскія повѣствованія отъ сказаній восточныхъ и главнымъ образомъ древне-вавилонскихъ, книга А. I. заслуживаетъ вниманія, чѣмъ она возбудила къ себѣ интересъ и въ западно-библейской литературѣ.

Принимая въ соображеніе міѳологическій характеръ древне-восточныхъ религіозныхъ сказаній, А. I. старается объяснить міѳологически и библейскія повѣствованія. Съ этой цѣлью въ первыхъ двухъ главахъ своей работы авторъ

говорить „о древне-восточномъ міровоззрѣніи и лежащемъ въ его основѣ астральномъ пантеонѣ“ (s. VII): „вавилонская наука, прямо тождественная съ религіей, покоится на астрономіи“ (s. 23. ср. 3), а такъ какъ разнообразнымъ движеніямъ небесныхъ тѣлъ соотвѣтствуютъ различныя измѣненія на землѣ, то отсюда религія вавилонянъ была религіею натуралистическою въ широкомъ смыслѣ этого слова. Подтвержденіемъ этого положенія служить цѣлый сонмъ вавилонскихъ боговъ съ натуралистическимъ значеніемъ и культомъ: Anu, Bel, Ea, Sin, Samas, Istar, Ramman-Adad, Tamnuuz, Marduk, Nebo, Nergal, Ninib. Отъ сравнительно подробнаго разсмотрѣнія культа указанныхъ боговъ авторъ переходитъ къ изложенію космогоній древне-восточныхъ народовъ: вавилонянъ, египтянъ, финикіянь и этруссковъ, останавливаясь съ особенною подробностью на космогоніи вавилонской. Здѣсь мы встрѣчаемъ три памятника, варьирующие вавилонское ученіе о происхожденіи міра, при чемъ особеннаго вниманія заслуживаетъ эпосъ „Enuma-elis“, сохранный на 7 дощечкахъ. Сопоставляя съ этими сказаніями библейское ученіе о происхожденіи міра въ его частныхъ, отдѣльныхъ пунктахъ, авторъ приходитъ къ заключенію о зависимости библейской космогоніи отъ вавилонской. Въ библейской космогоніи сохранились слѣды астральнаго культа (Быт. II, 1, 6, 8) и тонкіе намеки на борьбу Іеговы съ мионическими силами, олицетворенными въ образѣ хаоса, переводы—*tehom*, соотвѣтственно эпосу *Enuma-elis*, гдѣ мы видимъ борьбу Мардука съ драконами *Tiamat* (82). Слѣды этой мионической борьбы можно находить въ кн. Іова XXVI, 12; Пс. 89, 11; 74, 13; Исаи 51, 9. Однако несомнѣнно библейское повѣствованіе о происхожденіи міра имѣетъ и свои специфическія особенности, обязанныя своимъ происхожденіемъ автору кн. Моисея, какъ „религіозному реформатору“ (77) и возвышающія этотъ ветхозавѣтный трактатъ надъ сродными ему сказаніями другихъ народовъ. Къ числу такихъ особенныхъ чертъ библейскаго разсказа относятся: а) сверхъ-натуралистическій характеръ представленія о Богѣ, б) сильное ослабленіе въ немъ миѳологическаго элемента, и в) возвышенная религіозная цѣль (85—6). Седмидневному періоду времени, въ который Богъ сотворилъ міръ, авторъ придаетъ не прямое и не религіозное значеніе, а относительное и натуралистическое. Наблюдая планомѣрное чередованіе цифры 7 въ возрастѣ дитяти, болѣзняхъ, цвѣтахъ, то-

нахъ, древній востокъ перенесъ эту цифру и на исчисленіе времени, стоящее въ связи съ движеніемъ планетъ Марса, Сатурна, Юпитера и др. (87, 88). Впослѣдствіи—въ библейскомъ словоупотребленіи число 7 получило религіозный оттънокъ. Вліяніе Вавилона на религіозное значеніе субботы у евреевъ очень вѣроятно (91), но у вавилонянъ первоначальный покой въ субботу обусловливался полусуевѣрными представленіями о 7 днѣ, какъ днѣ несчастій и неуспѣха дѣла, связанномъ съ „несчастливою“ планетою Сатурна.—Библейское повѣствованіе объ Едемѣ находитъ для себя ключъ въ восточныхъ клинописныхъ сказаніяхъ о Gu-edin-na (92). Дерево жизни и дерево познанія добра и зла также извѣстны вавилонской клинописи (95—100), послѣдняя кромѣ того упоминаетъ о „водѣ жизни“. Слѣды сказанія о водѣ жизни сохранились и въ Библии—въ слѣдующихъ, напр., мѣстахъ: Быт. II, 6, 10; Езек. 47, 7, 12 (101—102). „Соотвѣтствующаго вавилонскаго текста разсказу о грѣхопадении доселѣ не найдено“ (104), но мысль о нарушеніи запрещенія Божія, какъ основы грѣхопадения, встрѣчается въ вавилонскихъ сказаніяхъ (106), жалобы на грѣхъ и молитвы объ избавленіи отъ грѣха также имѣютъ мѣсто въ вавилонской клинописи (107), хотя самый грѣхъ понимается примитивнымъ сознаніемъ востока большею частью—какъ преступленіе противъ культа и въ меньшей степени—какъ нравственное зло (109). Библейскіе списки родоначальниковъ человѣчества (Быт. IV, 17 и д.) соотвѣтствуютъ восточнымъ сказаніямъ о царяхъ, жившихъ въ первобытное время. Авторъ въ сравнительной параллели излагаетъ списки родоначальниковъ, сохранившіеся у Бероза, въ клинописи и Библии, сопоставляя нѣкоторыя изъ наименованій съ названіемъ планетъ. Библейскому разсказу о потопѣ мы находимъ соотвѣтствующія подобныя повѣствованія у всѣхъ народовъ востока за исключеніемъ египтянъ (124). Клинописный разсказъ объ этомъ событіи мы находимъ на XI доскѣ эпоса Gilgames изъ бібліотеки Ассурбанипала (125—130), въ преданіяхъ—сирійскомъ (131), фригійскомъ, индійскомъ (132), греческомъ (133). Вавилонское сказаніе о потопѣ имѣетъ подъ собою астральную почву, которая однако не исключаетъ историчности факта геологической катастрофы, служащей лишь основою для мифа (133—4). Библейское сказаніе не освободилось совершенно отъ астрально-мифической окраски вавилонскаго преданія, напр. продол-

жительность потопа въ 365 дней ясно указываетъ на время солнечнаго цикла съ очень опредѣленными намеками на различные времена года. Однако, хотя библейское повѣствованіе о потопѣ и родственно по содержанію вавилонскому, но отличается отъ послѣдняго въ литературномъ отношеніи, что является понятнымъ изъ предположенія религіозныхъ цѣлей автора кн. Моисея (144).—Что касается списковъ народовъ Быт. X гл., то авторъ признаетъ ихъ историческими и на основаніи внѣ-библейскихъ данныхъ освѣщаетъ эти списки (145—171). О постройкѣ вавилонской башни мы не встрѣчаемъ сказанія у вавилонянъ, отголоски библейскаго повѣствованія объ этомъ предметѣ можно находить въ отрывкахъ преданія позднѣйшаго времени у сивиллъ (въ сочиненіи Теофила Антиохійскаго противъ Автолика), Александра Полигистора, Моисея Хорена, арменійскаго историка (V в. по Р. X.), въ книгѣ юбилеевъ, и внѣ Азіи—у мексиканцевъ (176—7). „Источникъ этой исторіи во всякомъ случаѣ нужно искать внѣ Вавилона“ (178). Быть можетъ это сказаніе имѣетъ въ виду унизить астральный культъ или аллегорически изобразить мысль о землѣ Сенаарѣ, какъ колыбели человѣчества. Исторія патриарховъ, если и имѣетъ за собой письменные источники, то легендарнаго характера. „Авраамъ не есть родоначальникъ въ этнологическомъ смыслѣ“ (181). Переселеніе Авраама—это символика астральнаго представленія. Дѣлая характеристику Ханаана въ доизраильское время на основаніи Телл-ел-Амарнскихъ памятниковъ, относящихся ко времени Аменофиса III и Аменофиса IV (1450 г. до Р. X.), раскопокъ Лакиса и Таннека (въ долинѣ Изреельской) (185—209) въ смыслѣ господства [здѣсь вавилонской культуры, авторъ переходитъ къ исторіи объ Авраамѣ, „какъ Хананейнѣ“. Все, что повѣствуетъ Библия объ Авраамѣ, какъ монотеистѣ—это есть указаніе на развитіе идеи единобожія въ данное время среди восточныхъ народовъ. Здѣсь Библия видитъ „начало откровенія“, но „законъ этого откровенія мы знаемъ, онъ не падаетъ съ неба, но связанъ всегда съ существующимъ, это—постепенное религіозно-нравственное развитіе“ (211). Въ наименованіяхъ Библиею Бога „Елъ, Елогимъ, Легова“ лежатъ этимологическіе корни вавилонскихъ названій боговъ. Разсказъ Библии о походѣ Авраама и о Мелхиседекѣ имѣетъ для себя аналогическія сказанія во внѣ-библейскомъ преданіи и не можетъ претендовать на историчность. Схема

12 колѣнъ, быть можетъ истинная въ дальнѣйшихъ отъ ея начала генераціяхъ (впрочемъ и Иакова можно признать за историческое лицо (225), составлена по образцу вавилонской астральной системы (число 12). Послѣ болѣе подробнаго разсмотрѣнія внѣ-библейскихъ глоссъ, относящихся къ исторіи Авраама, Исаака и Иакова (228—239), авторъ довольно подробно останавливается на разказѣ Библии объ Иосифѣ (Быт. 37—50). Вся библейская исторія объ Иосифѣ носить на себѣ колоритъ восточнаго сказанія, въ ней несомнѣнно лежитъ „Tammuz-motiv“, образъ Иосифа=образъ Tammuz'a, олицетворяющаго двойственность естественной жизни (зима—лѣто, весна—осень). Иосифъ въ колодцѣ, Иосифъ въ плѣну, Иосифъ въ славѣ—все это формы олицетворенія натуральной жизни. Частныя бытовья особенности египетской жизни и астральный отпечатокъ на протяженіи всего разказа объ Иосифѣ говорятъ за несамобытность этого разказа и его зависимость отъ преданій востока (239—242). Въ разказѣ Библии о выходѣ евреевъ изъ Египта лежитъ историческое зерно, но въ исторіи Моисея лежитъ несомнѣнно мотивъ сказочной восточной фантазіи; авторъ приводитъ цѣлый рядъ восточныхъ повѣствованій, напоминающихъ разказъ Библии о рожденіи и воспитаніи Моисея (255—258). Останавливаясь на положеніяхъ нравственнаго закона Моисея и на законодательствѣ вавилонскаго царя Гаммураби, авторъ находитъ очень существенное сходство между первыми и послѣднимъ и объясняетъ это сходство причинною зависимостью законодательства Моисея отъ законодательства Гаммураби. Впрочемъ, „въ кодексѣ Гаммураби отсутствуетъ религіозная санкція, за израильскимъ же закономъ стоитъ повсюду повелѣвающая воля единаго святаго Бога, онъ всецѣло проникнуть религіознымъ характеромъ“ (266). Въ жертвенномъ израильскомъ культѣ есть также сходство съ культомъ вавилонскимъ, впрочемъ первый развивался и своимъ путемъ и достигъ болѣе возвышеннаго характера, чѣмъ вавилонскій (266—270). Въ дальнѣйшемъ продолженіи своего труда авторъ уже болѣе кратко и ограничивается только сжатыми упоминаніями глоссъ къ отдѣльнымъ мѣстамъ ветхозавѣтныхъ книгъ—Исх., Лев., Числѣ, Второз., Ис. Навина, Судей, кн. Самуила, сближая Библию съ вавилонскими сказаніями и придерживаясь во многихъ случаяхъ астрально-миенческой точки зрѣнія на событія. Повѣствованіе о политической жизни царствъ

израильскаго и іудейскаго ведется авторомъ на основаніи ассиріологическихъ памятниковъ бібліотеки Ассурбанипала, найденныхъ Равлинсономъ въ 1862 г. Глоссы къ книгамъ послѣднѣшняго періода дѣлаются очень схематично, причѣмъ авторъ часто отсылаетъ читателя къ своимъ высказаннымъ ранѣе положеніямъ. Предпослѣдняя XXIV гл. представляетъ собою сводъ глоссъ къ кн. Іова, Псал., Притч. Сол. (328—338), а послѣдняя (XXV) къ книгамъ пр. Ис., Іер. Іезек., Дан. и 12 малымъ пр. Бѣльшее вниманіе авторъ останавливаетъ на мѣстахъ кн. пр. Исаи и Іезекіиля.

Таково въ общихъ чертахъ содержаніе книги А. І., сводящееся къ представленію о древнихъ сказаніяхъ востока и главнымъ образомъ Вавилона, какъ источника для біблейскихъ ветхозавѣтныхъ разсказовъ. Аллегорически-миологическій свѣтъ флага „Babel“, съ которымъ авторъ подходитъ къ біблейскимъ сказаніямъ, придаетъ и этимъ послѣднимъ такой же миологическій оттѣнокъ, и предъ нами вмѣсто историческихъ повѣствованій проходятъ фантастическіе рисунки восточныхъ сагъ. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что взглядъ автора разсматриваемой книги, по существу, конечно, ошибочный, съ точки зрѣнія научной обоснованности нуждается для своего подтвержденія въ болѣе сильной аргументаціи, чѣмъ только указаніе на внѣшнее сходство, часто очень отдаленное, между сказаніями востока и повѣствованіемъ Библии. Свободное обращеніе автора съ Библіей (іеговистическіе и элогистическіе фрагменты), преувеличенное значеніе языческихъ преданій, часто натянутое сближеніе малосходныхъ разсказовъ Библии съ сказаніями Вавилона, преднамѣренное отыскиваніе въ Библии миологическаго элемента и совершенное игнорированіе данныхъ школы біблейстовъ ортодоксальнаго направленія—обычныя недочеты его изслѣдованія. Но съ другой стороны мы не хотимъ умалять и научнаго значенія книги А. І., какъ выдвигающей очень широко въ біблейской наукѣ вопросъ о взаимномъ отношеніи біблейскихъ сказаній и древне-восточныхъ. При принятіи во вниманіе указанныхъ недочетовъ книги А. І. и осторожномъ пользованіи ею, названный трудъ можетъ имѣть большую цѣну въ рукахъ ортодоксальнаго біблейста, какъ довольно полный сводъ добытыхъ сказаній востока, относящихся прямо и не прямо къ Библии. Интересъ книги несомнѣнно увеличивается тѣмъ, что она иллюстрирована многочисленными снимками съ различныхъ памятниковъ востока,

находящихся въ извѣстныхъ музеяхъ запада и рукахъ автора. Снимки очень любопытны и исполнены сравнительно художественно и отчетливо. Въ концѣ книги приложены двѣ карты: 1-я помогаетъ читателю разобраться въ спискахъ народовъ Быт. X и таблицѣ Дарія, 2-ая рисуетъ намъ населеніе Хаанаана въ эпоху Телл-ел-Амарнскихъ памятниковъ. Есть при книгѣ и „Register“.

В. Поповъ.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия Русской Православной Церкви – высшее учебное заведение, целью которого является подготовка священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений и специалистов в области богословских и церковных наук. Подразделениями академии являются: собственно академия, семинария, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках процесса компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта – ректор академии епископ Гатчинский Амвросий. Куратор проекта – проректор по научно-богословской работе священник Димитрий Юревич. Материалы журнала подготавливаются в формате pdf, распространяются на компакт-диске и размещаются на сайте академии.

На сайте академии
www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки