

- [А. П. Лопухин](#)

- [Список сотрудников XI тома «Богословской Энциклопедии»](#)
- [Клавда](#)
- [Клавдиан, св. мученик аггалийский](#)
- [Клавдиан, св. мученик мелитинский](#)
- [Клавдиан, христианский писатель](#)
- [Клавдий, св. мученик египетский или коринфский](#)
- [Клавдий, св. мученик севастиийский](#)
- [Клавдий, св. мученик римский](#)
- [Клавдий, св. мученик византийский](#)
- [Клавдий, св. мученик остийский](#)
- [Клавдий, св. мученик киликийский](#)
- [Клавдий, св. мученик италийский](#)
- [Клавдий, император](#)
- [Клавдий Аполлинарий](#)
- [Клавдий Бернард](#)
- [Клавдий Лисий](#)
- [Клавдий или Клавдиан \(Екдиций\) Мамерт](#)
- [Клавдий, епископ туринский](#)
- [Клавдия, св. мученица аминская](#)
- [Клавдия, св. мученица анкирская](#)
- [Клавдия, св. мученица коринфская](#)
- [Клавдия, св. мученица римская](#)
- [Клавенес](#)
- [Кладбище](#)
- [Кладбища раскольнические](#)
- [Кладязь клятвы](#)
- [Клара Ассизская](#)
- [Кларендонские постановления](#)
- [Клаусен](#)
- [Клеванское духовное училище](#)
- [Клевета](#)
- [Клеманж](#)
- [Clementinae](#)
- [Клементины](#)
- [Клементьевский Н. С.](#)
- [Клеминг Г. Э.](#)
- [Кленовский Н. С.](#)
- [Клеоник](#)
- [Клеопа](#)
- [Клеопатра, блаженная фиваидская](#)
- [Клеопатра Теа](#)
- [Клепало](#)
- [Клерво](#)
- [Клерикал, клерикализм, клерикальная партия](#)
- [Клермон и клермонские соборы](#)
- [Климентины](#)

- [Климент, епископ римский](#)
- [Климент, епископ Римский и Климентова литургия](#)
- [Климент Тит Флавий](#)
- [Климент, св. священномученик анкирский](#)
- [Св. Климент, еп. словенский или величский](#)
- [Климент II](#)
- [Климент III](#)
- [Климент IV](#)
- [Климент V](#)
- [Климент VI](#)
- [Климент VII](#)
- [Климент VIII](#)
- [Климент VII](#)
- [Климент VIII](#)
- [Климент IX](#)
- [Климент X](#)
- [Климент XI](#)
- [Климент XII](#)
- [Климент XIII](#)
- [Климент XIV](#)
- [Климент, епископ кельтский](#)
- [Климент, митрополит терновский](#)
- [Климент св. алфанов](#)
- [Климент или Клим Смолятич](#)
- [Климент, архиепископ новгородский](#)
- [Климент Тризна](#)
- [Климент \(Петр Можаров\)](#)
- [Климент Зедергольм](#)
- [Клим Смолятич](#)
- [Клим — константинопольский патриарх](#)
- [Клиники](#)
- [Клинопись или клинообразное письмо](#)
- [Клинописный материал](#)
- [Клировые Ведомости](#)
- [Клирос](#)
- [Клиросы](#)
- [Клир](#)
- [Клита](#)
- [Клитин А. М.](#)
- [Клитин](#)
- [Клит папа](#)
- [Клифот](#)
- [Клобунов Николаевский монастырь](#)
- [Клобук](#)
- [Клопшток](#)
- [Клотильда](#)
- [Клюни и клюнийская конгрегация](#)

- [Ключарев Алексей Иосиф.](#)
- [Ключарев Алексей \(еп. Анастасий\)](#)
- [Ключарев Г. М.](#)
- [Ключарь](#)
- [Ключевая буква и ключ](#)
- [Ключевский В. О.](#)
- [Ключ в нотах](#)
- [Клятва](#)
- [Клятвы Московских соборов 1656 и 1667 годов](#)
- [Кнабенбауер](#)
- [Кнежевич-Стефан](#)
- [Кнежевич Петр](#)
- [Книга закона](#)
- [Книга, как символ в памятниках христианского искусства.](#)
- [Книга общих молитв](#)
- [Книга правил](#)
- [Книга Кириллова](#)
- [Книги в христианской древности](#)
- [Книги неканонические Ветхого Завета](#)
- [Книги апокрифически-апокалипсические иудейские](#)
- [Книги отреченные](#)
- [Книги апокрифические Нового Завета](#)
- [Киннам Иоанн](#)
- [Примечания](#)
  - [1](#)
  - [2](#)
  - [3](#)
  - [4](#)
  - [5](#)
  - [6](#)
  - [7](#)
  - [8](#)
  - [9](#)
  - [10](#)
  - [11](#)
  - [12](#)
  - [13](#)
  - [14](#)
  - [15](#)
  - [16](#)
  - [17](#)
  - [18](#)
  - [19](#)
  - [20](#)
  - [21](#)
  - [22](#)
  - [23](#)

- [24](#)
- [25](#)
- [26](#)
- [27](#)
- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)

---

---

## Введение

Составлен под редакцией Н.Н. Глубоковского, д-ра богословия, ординарного профессора С.-Петербургской Духовной Академии.

### Содержание

[Список сотрудников XI тома «Богословской Энциклопедии»](#) • [Клавда](#) • [Клавдиан, св. мученик аггалийский](#) • [Клавдиан, св. мученик мелитинский](#) • [Клавдиан, христианский писатель](#) • [Клавдий, св. мученик египетский или коринфский](#) • [Клавдий, св. мученик севастиийский](#) • [Клавдий, св. мученик римский](#) • [Клавдий, св. мученик византийский](#) • [Клавдий, св. мученик остийский](#) • [Клавдий, св. мученик киликийский](#) • [Клавдий, св. мученик италийский](#) • [Клавдий, император](#) • [Клавдий Аполлинарий](#) • [Клавдий Бернард](#) • [Клавдий Лисий](#) • [Клавдий или Клавдиан \(Екдиций\) Мамерт](#) • [Клавдий, епископ туринский](#) • [Клавдия, св. мученица аминская](#) • [Клавдия, св. мученица анкирская](#) • [Клавдия, св. мученица коринфская](#) • [Клавдия, св. мученица римская](#) • [Клавенес](#) • [Кладбище](#) • [Кладбища раскольнические](#) • [Кладязь клятвы](#) • [Клара Ассизская](#) • [Кларендонские постановления](#) • [Клаусен](#) • [Клеванское духовное училище](#) • [Клевета](#) • [Клеманж](#) • [Clementinae](#) • [Клементины](#) • [Клементьевский Н. С.](#) • [Клеминг Г. Э.](#) • [Кленовский Н. С.](#) • [Клеоник](#) • [Клеопа](#) • [Клеопатра, блаженная фиваидская](#) • [Клеопатра Теа](#) • [Клепало](#) • [Клерво](#) • [Клерикал](#), [клерикализм](#), [клерикальная партия](#) • [Клермон и клермонские соборы](#) • [Климентины](#) • [Климент, епископ римский](#) • [Климент, епископ Римский и Климентова литургия](#) • [Климент Тит Флавий](#) • [Климент, св. священномученик анкирский](#) • [Св. Климент, еп. словенский или величский](#) • [Климент II](#) • [Климент III](#) • [Климент IV](#) • [Климент V](#) • [Климент VI](#) • [Климент VII](#) • [Климент VIII](#) • [Климент VII](#) • [Климент VIII](#) • [Климент IX](#) • [Климент X](#) • [Климент XI](#) • [Климент XII](#) • [Климент XIII](#) • [Климент XIV](#) • [Климент, епископ кельтский](#) • [Климент, митрополит терновский](#) • [Климент св. алфанов](#) • [Климент или Клим Смолятич](#) • [Климент, архиепископ новгородский](#) • [Климент Тризна](#) • [Климент \(Петр Можаров\)](#) • [Климент Зедергольм](#) • [Клим Смолятич](#) • [Клим — константинопольский патриарх](#) • [Клиники](#) • [Клинопись или клинообразное письмо](#) • [Клинописный материал](#) • [Клировые Ведомости](#) • [Клирос](#) • [Клиросы](#) • [Клир](#) • [Клита](#) • [Клитин А. М.](#) • [Клитин](#) • [Клит папа](#) • [Клифот](#) • [Клобунов Николаевский монастырь](#) • [Клобук](#) • [Клопшток](#) • [Клотильда](#) • [Клюни и клюнийская конгрегация](#) • [Ключарев Алексей Иосиф.](#) • [Ключарев Алексей](#)

[\(еп. Анастасий\)](#) • [Ключарев Г. М.](#) • [Ключарь](#) • [Ключевая буква и ключ](#) • [Ключевский В. О.](#) • [Ключ в нотах](#) • [Клятва](#) • [Клятвы Московских соборов 1656 и 1667 годов](#) • [Кнабенбауер](#) • [Кнежевич-Стефан](#) • [Кнежевич Петр](#) • [Книга закона](#) • [Книга, как символ в памятниках христианского искусства.](#) • [Книга общих молитв](#) • [Книга правил](#) • [Книга Кириллова](#) • [Книги в христианской древности](#) • [Книги неканонические Ветхого Завета](#) • [Книги апокрифически-апокалипсические иудейские](#) • [Книги отреченные](#) • [Книги апокрифические Нового Завета](#) • [Киннам Иоанн](#)

### *От редакции*

В виду исключительных условий спешного печатания XI-го тома не было никакой возможности внести необходимые *addenda* и *corrigenda* к настоящему и предшествующим томам, но редакция усерднейше просит сотрудников и читателей сообщать (по адресу: С.-Петербург, Невский проспект, дом № 180, квартира 5) всякого рода исправления, дополнения, недоумения, замечания и пожелания касательно содержания „Богословской Энциклопедии“ редактору ее профессору Николаю Никаноровичу Глубоковскому. При этом для осведомления таких благожелательных корреспондентов заявляется, что „Богословская Энциклопедия“, основанная и по пятый том включительно веденная покойным († 1904, VIII, 22) проф. А. П. Лопухиным, в дальнейшем продолжении ставит главнейшею задачей сообщение строго точных фактических указаний при научном освещении их по каждому вопросу с возможною обстоятельностью, но без излишней пространности, уместной лишь в исследованиях и специальных трактатах. Ничуть не претендуя быть символическою выразительницей православия, „Богословская Энциклопедия“, однако, ведет свое дело и рассматривает все вопросы с православной точки зрения, сохраняя полную объективность в тщательном и научном осведомлении. Соответственно этому наперед должны быть приведены все необходимые фактические данные (с перечислением первоисточников), потом уже представлены главнейшими научные толкования, объяснения и гипотезы и в заключении — собственные соображения и выводы самого автора статьи. Это условие имеет силу не только для исторических, библейско-богословских и под. статей, но и для чисто теоретических, напр., этических, догматических и др. При каждой статье — в конце — прилагается указатель литературы предмета (печатаемый петитом): тут приводятся по возможности все важнейшие (именно „все важнейшие“, а не „все“, вообще или „важнейшие“ по выбору!) русские труды, а из иностранных самые главные и такие, где можно найти более подробные библиографические сведения, причем желательно, чтобы особо выделялись (краткими заметками) лучшие сочинения, которые наиболее полезны для подробного научного ознакомления с данным вопросом. В исключительных случаях сжато излагается исторический ход литературного обсуждения известного вопроса или предмета, но в статьях о писателях (особенно русских и вообще православных) представляется возможно полный перечень всех (вообще, или хоть всех важнейших) трудов с обозначением существующих библиографических указателей к ним. — В интересах взаимного удобства, для сокращения и облегчения редакторской работы редакция, вполне надеясь на деятельное сочувствие задачам „Энциклопедии“, усердно просит всех сотрудников — постоянных и случайных — писать статьи и заметки четко (с достаточными расстояниями между строками) и непременно лишь на одних четных (оборотных) страницах, где необходимы и поля; каждая статья должна начинаться обязательно с новой четвертины.

**А. П. Лопухин**

**Православная Богословская энциклопедия или  
Богословский энциклопедический словарь. Том 11.  
Клавда — Книги апокрифические Нового Завета**

# Список сотрудников XI тома «Богословской Энциклопедии»

Богдашевский Димитрий Иванович, протоиерей, доктор богословия, ординарный профессор и инспектор Киевской Дух. Академии (г. Киев, Подол, Братский монастырь).

Богоявленский Иоанн Яковлевич, кандидат богословия, настоятель кладбищенской церкви в г. Кронштадте (С. Петербургской губернии).

Бронзов Александр Александрович, доктор богословия, ординарный профессор Спб. Дух. Академии (Спб., Невский просп., д. 182, кв. 3).

Белокуров Сергей Алексеевич, доктор церковной истории, начальник отделения рукописей Московского Архива Иностранных дел.

Верюжский Василий Максимович, магистр богословия, священник храма Воскресения в С.-Петербурге и преподаватель С.-Петербургской Духовной Семинарии (Спб., Обводный канал, д. № 19).

Глубоковский Николай Никанорович, доктор богословия, ординарный профессор С.-Петербургской Духовной Академии (Спб., Невский просп. 180, кв. 5). Им проредактированы в этом томе решительно все статьи, которые в нужных случаях исправлены и дополнены, при чем ему принадлежат все вставки (кроме статьи о Клименте ал.) в тексте и примечаниях, помещенные в угольных скобках [ ], хотя бы они не были помечены его именем или инициалами, как это иногда встречается.

Голубинский, Евсевий Евстигнеевич, доктор церковной истории, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии. ординарный академик Императорской Академии Наук (Сергиевский Посад, Московской губ., Переяславская ул., св. дом).

Громогласов, Илья Михайлович, магистр богословия, экстра-ординарный профессор Московской Духовной Академии (Москва, Волховка, д. Художественного Общества, кв. 3).

Елеонский Николай Александрович, протоиерей, магистр богословия, заслуж. профессор богословия Московского Университета (скончался 25 октября 1910 г.).

Зарин, Сергей Михайлович, магистр богословия, экстра-ординарный профессор и инспектор С.-Петербургской Духовной Академии (Обводный канал, д. № 17).

Здравомыслов, Константин Яковлевич, кандидат богословия, начальник Архива при Св. Синоде (Спб., Бажова ул., д. № 6).

Ивановский, Николай Иванович, доктор богословия, заслуженный ординарный профессор Казанской Духовной Академии (Казань, Новая Горшечная ул., св. дом).

Карабинов, Иван Алексеевич, магистр богословия, доцент С.-Петербургской Духовной Академии (Спб., Пушкинская ул., д. 2, кв. 35).

Колосов, Владимир Иванович, кандидат богословия, преподаватель Духовной Семинарии в г. Твери.

Красножен, Михаил Егорович, доктор церковного права, ординарный профессор Юрьевского Университета (г. Юрьев, Лифляндской губ., Новокаштанная ул., дом Палло).

Ласкеев, Аристион Михайлович, кандидат богословия, старший преподаватель С.-Петербургской Духовной Семинарии (Спб., Обводный канал, д. № 19).

Лебедев, Алексей Петрович, доктор церковной истории, заслуженный ординарный профессор Московского Университета (скончался 14 июля 1908 года).

Лопарев, Хрисанф Мефодиевич, магистрант Спб. Университета, помощник заведывающего рукописным отделением Императорской Публичной Библиотеки (Спб., Садовая ул., д. № 20).

Пальмов, Иван Саввич, доктор церковной истории, заслуженный ординарный профессор С.-Петербургской Духовной Академии (Саб., Невский просп., д. № 182, кв. 9).

Петровский, Александр Васильевич, магистр богословия, священник Успенской Спасо-Сенновской церкви в С.-Петербурге (Спб., Садовая ул., д. 40 кв. 6).

Писарев, Леонид Иванович, магистр богословия, экстра-ординарный профессор Казанской Духовной Академии и приват-доцент Казанского Университета (Казань, 1-я Академическая ул., д. 11).

Покровский, Александр Иванович, магистр богословия, бывший экстра-ординарный профессор Московской Духовной Академии, ныне приват-доцент Московского Университета и преподаватель Коммерческого училища и на курсах Полторацкой (Москва, Малая Якиманка, д. Коробкова, кв. 49).

Попов, Александр Васильевич, кандидат Спб. Историко-филологического Института, преподаватель мужской гимназии в г. Ялте, Таврической губернии.

Попов, Николай Васильевич, кандидат богословия, священник русских православных церквей в г.г. По и Биарице на юге Франции, в департаменте Нижних Пиринеев, France, Basses Pyrénées, Pau (rue Jean Réveille 18) или Biarritz (rue Edourd VII 8), église Russe.

Преображенский, Антон Викторович, кандидат богословия, библиотекарь Придворной Певческой Капеллы (Спб., Мойка, д. № 20).

Родосский, Алексей Степанович, кандидат богословия, бывший библиотекарь С.-Петербургской Духовной Академии (скончался 8 июня 1908 года).

Рождественский, Арсений Васильевич, магистр богословия, протоиерей Свято-Троицкой Александро-Невской церкви при Российско-Императорском посольстве в г. Париже (Pares, rue Daru 12).

Румянцев, Петр Павлович, кандидат богословия, протоиерей, настоятель церкви Преображения Господня при Императорской Российской миссии в г. Стокгольме, в Швеции (Stockholm, Bilger-Jarsgatan 98 II: Prosten P. Roumjantzeff).

Рыбинский Владимир Петрович, магистр богословия, экстра-ординарный профессор Киевской Духовной Академии.

Сагарда, Александр Иванович, кандидат богословия, и. д. доцента С.-Петербургской Духовной Академии (Спб., Конная ул., д. № 15, кв. 11).

Сагарда, Николай Иванович, магистр богословия, экстра-ординарный профессор С.-Петербургской Духовной Академии (Спб., Невский просп., д. 182, кв. 10).

Самуилов, Вячеслав Никандрович, магистр богословия, правитель дел и член Учебного Комитета при Св. Синоде (Спб., Звенигородская ул., д. № 12).

Смирнов Александр Васильевич, доктор богословия, протоиерей, профессор богословия Императорского Казанского Университета.

Соколов Иван Иванович, доктор церковной истории, ординарный профессор С.-Петербургской Духовной Академии, редактор „Сообщений Императорского Православного Палестинского Общества“ (Спб., Невский просп., д. № 139, кв. 3).

Соколов, Иван Павлович, магистр богословия, экстра-ординарный профессор С.-Петербургской Духовной Академии (Спб., Невский просп., д. № 166, кв. 27).

Сперанский Михаил Несторович, доктор русского языка и словесности, ординарный профессор Московского Университета (Москва, Плющиха, Грибоедовский пер., д. Григорьева, кв. 8).

Титов Федор Иванович, доктор церковной истории, протоиерей, ординарный профессор Киевской Духовной Академии, настоятель Андреевской церкви в Киеве, редактор „Киевских Епархиальных Ведомостей“ и член Консистории (Киев, Андреевский спуск, д. № 21, кв. 1).



Троицкий, Сергей Васильевич, кандидат богословия, преподаватель Александро-Невского Духовного Училища в С. Петербурге, член редакции „Церковных Ведомостей» (Спб., Обводный канал, д. № 176).

Туницкий Николай Леонидович, кандидат богословия, и. д. доцента Московской Духовной Академии (в Сергиевском Посаде, Московской губернии).

Тычинин Павел Смарагдович, кандидат богословия, преподаватель С.-Петербургской Духовной Семинарии (Спб., Обводный канал, д. № 19).

Успенский Александр Васильевич, кандидат богословия, преподаватель Духовной Семинарии в г. Орле.

Юнгеров Павел Александрович, доктор богословия, заслуженный ординарный профессор Казанской Духовной Академии (Казань, 1-я Солдатская ул., д. Демидович).

# Клавда

**Клавда** — островок в Средиземном море, в близком расстоянии от о. Крита, на юго-запад от него, против „пристани *Финика* (ныне *Lurto*), критской“. ([Деян. 27:12](#)). Островок этот упомянут в описании морского путешествия Ап. Павла из Палестины в Рим (осенью 61 г.). Во время плавания корабль, на котором находился Апостол, был пронесен бурным ветром мимо Клавды, причем едва не коснулся берегов островка ([Деян. 27:14-16](#)). Клавда в настоящее время называется *Гоцци* (*Gozzi*).

Прот. Н. Елеонский

# Клавдиан, св. мученик аггалийский

**Клавдиан**, св. мученик аггалийский, III столетия. Будучи христианином, он вместе с Папием и Диодором (по-видимому, братьями) нас кот, а при случае и учил местных жителей христианской вере. За это все они были схвачены памфилийским претором и обезглавлены. Мощи их были положены с честью христианами. *Память их 3 февраля.*

Макар. Ч.-Миня и Пролог (родом от града *Италийска*, Памфилийския епархии !); по *Сергию*, мученик Пергии памфилийской.

Хр. Л-в

# Клавдиан, св. мученик мелитинский

**Клавдиан**, св. мученик мелитинский, III-IV столетия. Это один из 33 мучеников мелитинских (в Армении), пострадавших в царствование имп. Диоклитиана. *Память его 7 ноября*. См. Пролог (без имени).

*Хр. Л-в*

# Клавдиан, христианский писатель

**Клавдиан**, христианский писатель, которого нужно отличать от Клавдия или Клавдиана Мамерта, (стлб. 7—8), автор нескольких эпиграмм в греческой анфологии, из коих две посвящены Искупителю. Быть может это тот, живший при Феодосии II († 450 г.). поэт, о котором упоминает Евагрий Схоластик (см. „Энц.» V, 169—170) в своей Церковной Истории (I, 19).

С. В. Троицкий

# Клавдий, св. мученик египетский или коринфский

**Клавдий**, св. мученик египетский или коринфский, III столетия. Он вместе с Кодратом, Викторином и другими по приказанию коринфского анфипата Тертия пострадал в царствование имп. Декия и Валериана (249 — 260 г.): ему были отсечены руки и ноги. *Память его 31 января и 10 марта.*

АА. SS. Boll. февраль III, 489; Пролог. Время и место их кончины неопределенно: по одним, они пострадали в египетском городе Диосполисе при имп. Нумериане в 284 г., по другим — при Декии в Коринфе, по третьим — в Египте при Нероне (?) и вожде Савине. — *Сергий.*

Хр. Лопарев

# Клавдий, св. мученик севастийский

**Клавдий**, св. мученик севастийский. IV столетия. Это один из числа 40 мучеников севастийских (см. это слово), пострадавших в 320 году во времена имп. Ликиния в Севастии. *Память его 9 марта.*

Хр. Л-в

# Клавдий, св. мученик римский

**Клавдий**, св. мученик римский, III столетия. Трибун времен ими. Нумериана (283—284 г.), он пытал свв. Хрисанфа и Дарию, но, видя их презрение к смерти, уверовал во Христа со всем семейством (женою Иларией и детьми Иасоном и Мавром). За это он был брошен в море с камнем на шее. *Память его 19 марта.* (Макар. Ч.-Миня; Пролог).

Хр. Л-в



# Клавдий, св. мученик византийский

**Клавдий**, св. мученик византийский, III столетия. Христианский отрок, он вместе с Ипатием и Дионисием находился в никомидийской темнице. Здесь с ними встретились свв. Лукиллиан и Павла, также страдальцы за веру Христову. Из никомидийской тюрьмы все они были препровождены в Византию, где по распоряжению комита и были обезглавлены в царствование имп. Аврелиана (270—275 г.). Собор их совершался близ церкви Архангела Михаила в горе Оксии (около Халкидона). *Память всех их 3 июня.*

Хр. Лопарев

# Клавдий, св. мученик остийский

**Клавдий**, св. мученик остийский, III столетия. Он пострадал вместе с папою Гаием (283—296 г.), Сосанною, братом своим комитом Максимом, женою Препедигною и детьми Александром и Куфием ок. 296 г. *Память всех их 11 августа.* (AA.SS. Voll. февраль III 60.)

Хр. Л-в

# Клавдий, св. мученик киликийский

**Клавдий**, св. мученик киликийский, III-IV столетия. Родом исавриянин, из города Лоранда (в Ликаонии или на границе Писидии и Исаврии), он со своими братьями Астерием, Неоном и сестрою Феониллою (Неониллою) отправился в город Момисуест искать перед тамошним правителем своего отцовского имущества, удержанного их мачехою. Последняя, запираясь в утаении имущества, указала на братьев, как на христиан. Тогда они в свою очередь были привлечены к допросу киликийским претором Лисием в Эгах, исповедали Христа и были распяты в царствование имп. Диоклитиана 23 августа 285 (по другим 303) года. *Память всех их 29 октября.*

Хр. Лопарев

# Клавдий, св. мученик италийский

**Клавдий**, св. мученик италийский, III-IV столетия. Миланский уроженец. Коментарксий саном, он пострадал в царствование имп. Диоклитиана и Максимиана вместе с Севастианом и другими. Мощи его покоятся в Риме в загородной церкви св. Севастиана. *Память его 18 декабря.*

Хр. Л-в

# Клавдий, император

**Клавдий** (Claudius Tiberius Drusus) — четвертый император (41—54 г.), племянник имп. Тиберия, родился в Лионе в 742 г. от основания Рима. По смерти ими. Калигулы (в 41 г. по р. Хр.), сенат и аристократическая партия в Риме думали восстановить республику, но народ и солдаты предпочитали империю. Преторианцы возвели на престол дядю Калигулы — Клавдия (24 января 41 г.), чему, по рассказам Иосифа Флавия, много способствовал иудейский царь Агриппа. Новый император отблагодарил Агриппу, позволив ему восстановить пределы древнего царства Ирода великого и присоединить к тому, чем он владел уже, — еще Самарию, Иудею, тетрархию авилинейскую и один округ на Ливане.

Клавдий любил занятия научные и литературные. В молодости своей он составлял историю этрурян и карфагенян: будучи императором, писал о римском алфавите, который решил обогатить тремя новыми буквами (Светоний, Клавд. 41). От природы Клавдий был болезненным; частые недомогания развили в нем чрезмерное слабование и робость. Вследствие этого действительными правителями государства при Клавдии были безнравственная жена его Мессалина и любимцы из вольноотпущенных (Нарцисс, Паллант и др.). Они продавали за деньги государственные должности и правосудие и заставляли императора подписывать смертные приговоры недовольным. Светоний кратко говорит, что в общей сложности при Клавдии были казнены 35 сенаторов и более 300 всадников; в памфлете Сенеки на апофеоз Клавдия указываются несколько иные цифры: 30 сенаторов, 200 римских всадников и 241 из других лиц. Между тем как в Риме господствовала жестокая тирания, относительно провинций Клавдий продолжал политику Тиберия и, чтобы теснее связать их с Римом, даровал многим провинциалам права римского гражданства. Такие права были дарованы, между прочим, и жителям г. Лиона. Речь имп. Клавдия, произнесенная им по этому случаю, была выгравирована на медной доске, каковая и хранится до сих пор в лионском музее под названием „доска Клавдия» (table de Claude). — Когда Мессалина была умерщвлена, Клавдий женился на вдове своего племянника, имп. Калигулы, Агриппине Младшей. Это была умная, энергичная, но глубоко испорченная и способная на всякое преступление женщина. У Клавдия от Мессалины был сын Британник, но Агриппина, желая доставить престол своему сыну от первого ее брака Нерону, настояла на том, чтобы Клавдий усыновил Нерона. Клавдий был отравлен Агриппиной (с помощью знаменитой составительницы ядов Локусты) в 54 г. (13 октября) по р. Хр. (808 г. от основания Рима), процарствовав 14 лет. Сенат удостоил его апофеозы.

Когда Клавдий вступил на римский престол, народившееся христианство только что вышло из Иерусалима; но к его смерти св. Апостол Павел уже широко разнес и укрепил семя Евангельской проповеди. Известно, что Клавдий в одно время (около 49 л.) приказал иудеям выехать из Рима, по приказ этот, о котором имеются не совсем ясные, разнородные и не вполне согласимые сведения ([Деян. 18:2](#); Светоний, Клавдий § 25; Дион Кассий 60, 6), оставался в силе не долго [см. у † Prof. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkers im Zeitalter Jesu Christi III*<sup>3</sup>, стр. 32 сл.]. Немного лет спустя, иудеи снова были очень многочисленны в Риме.

Свящ. Н. В. П-в

# Клавдий Аполлинарий

Клавдий Аполлинарий см. в „Энци.» I, 936.

# Клавдий Бернад

Клавдий Бернад. см. в „Энци.» II, 4—08.

# Клавдий Лисий

**Клавдий Лисий** был тысяченачальником римского военного отряда в Иерусалиме в то время, когда здесь находился в последний раз Ап. Павел (*Schenkel*, BL. IV, S. 77). Некоторые иудеи, злонамеренно обвиняя в том, что Павел некоторыми своими поступками обнаружил неуважение к закону и даже осквернил храм иерусалимский, схватили его в сем последнем и, выведя его оттуда, начали наносить ему смертельные побои. Узнав об этом, тысяченачальник „устремился» с воинами против возбужденной толпы, освободил из ее рук Апостола и, заковав его в цепи, как преступника, заключил в иерусалимскую крепость, чем и оградил от ярости иудеев ненавистного для них человека. Однако же, известившись о том, что иерусалимские иудеи решились, во что бы то ни стало, умертвить Павла, Клавдий Лисий ночью, под военной охраной, отправил его в Кесарию, в распоряжение правителя области Феликса. Вслед за Апостолом, в Кесарию прибыли иерусалимские иудеи с жалобами и на Аи. Павла, и на тысяченачальника. Но Феликс отложил рассмотрение жалобы до прибытия в Кесарию Лисия, как беспристрастного свидетеля всего происходившего в Иерусалиме. — Все эти обстоятельства подробно изложены в книге [Деян. 21:17 - 24, 22](#). Здесь иерусалимский тысяченачальник трижды назван по имени: 23, 20—24, 7, 22; в первом случае — полным именем: „Клавдий Лисий“, в двух последних — сокращенно: „Лисии“. Иерусалимский тысяченачальник, *Клавдий Лисий*, заслуживает упоминания потому особенно, что он при всей суровости, свойственной ему, как римскому воину, с участием и вниманием отнесся к невинно гонимому и сделал все, что было в его власти, с целью предохранить Апостола от незаконных, насильственных действий со стороны его соплеменников.

Прот. Н. Елеонский



# Клавдий или Клавдиан (Екдиций) Мамерт

**Клавдий** или **Клавдиан (Екдиций) Мамерт**, ученый христианский писатель V века, которого следует отличать от языческого писателя Клавдиана, автора „Похищения Прозерпины“, „Битвы гигантов и др. Клавдий был сначала монахом, потом священником и деятельным помощником своего брата Мамерта, епископа виеннского. Скончался он между 470 и 474 годом. Обладая значительными природными дарованиями и получив хорошее классическое образование, Клавдий М. заявил себя, как поэт, философ и богослов. Занимался он также благотворительностью и был руководителем клира своего брата в деле изучения Свящ. Писания, церковного пения и богослужения. Ему, а не Венанцию Фортунату принадлежит прекрасный гимн: „Pange lingua gloriosi“ (*Jac. Sirmondi Opera*, изд. в Венеции 1728 г., 530 в прим.). Между стихотворениями языческого поэта Клавдия — Клавдиана есть несколько, посвященных Христу и празднику Пасхи. Несомненно, они приписаны ему по ошибке, а принадлежат, вероятно, Клавдию Мамерту. С большою долей вероятности можно думать, что ему же принадлежит и „Carmen contra varios errores seu vanos poetas“. приписываемое св. Павлину Ноланскому (*G. Fabricii Poetarum christinorum corpus*, Базель 1564. стр. 775; *Bibl. PP.*, VI, 1074). Важнейшее сочинение Клавдия: „*Libri tres de statu animae*» направлено против Фавста, епископа Региума (в Провансе), отрицавшего бестелесность Ангелов и человеческой души и признававшего только бестелесность Бога. Бестелесность души Клавдий М. доказывает тем, что она не подчинена категории пространства. Она есть величина лишь постольку, поскольку обладает добродетелью и умом. О философских достоинствах этого труда свидетельствует Декарт (*Du Pin, Nouv. bibl. ecclés.*, IV, 224 сл.). Издан этот труд был впервые в Базеле в 1520 г., затем с примечаниями Каспаром Бартом в Цвиккау в 1655 году и в *Bibliotheca Patrum*, Lugd. VI, 1050 вместе с другим маленьким сочинением Клавдия М. подобного содержания. Кроме того, от Клавдия М. остались два письма. Полное собрание его трудов у Миня в 53 томе латинской серии. Сведения о жизни Клавдия дают его друг Аполлинарий Сидоний (*Sirmond 1. c. I*, 529 сл. 537 сл. 555) и Геннадий марсельский в 83 главе сочинения: *De viris illustribus* („Энци.“ IV. 187—188).

С. В. Троцкий

# Клавдий, епископ туринский

**Клавдий**, епископ туринский (820—839 г.), ученик Феликса ургельского (см. адоициане: „Энц.» I, 340—343) известен своими иконоборческими взглядами и экзегетическими трудами. Он был родом из Испании, откуда он пришел к Людовику Аквитанскому, который назначил его учителем экзегетики в придворной школе для духовенства. Из сочинений Клавдия можно видеть, что он, хотя и не получил основательно гуманистического образования, но был знатоком Библии и творений Августина и Григория и хорошим проповедником. Сделавшись императором, Людовик назначил его в 820 г. епископом Турина. Вместе с духовными на него были возложены и военные задачи. Церковные имущества здесь были захвачены арианами лангобардами и (епископы содержались на счет королевских имений, в замен чего должны были вести борьбу с Маврами. (В своих проповедях, как и в своих письменных трудах. Клавдий был последователем блаж. Августина. Полагая, что спасение можно получить только по милости Божией, а не чрез внешние дела и не за личные заслуги, он стал отрицать верование в посредничество святых, значение аскетической жизни и высказался против паломничества в Рим). В Турине Клавдий начал гонение против иконопочитания, заставляя выносить из церквей не только иконы, но и кресты. Восставал он против иконопочитания и в своих сочинениях напр. в комментарии на первое послание к Коринфянам. Еще прежде папа Пасхалис I порицал направление Клавдия, а теперь аббат Теодемир из Псалмоди, давнишний друг Клавдия, на соборе епископов в 828 г. указывал неправильные мнения в комментарии Клавдия и пытался убедить его отказаться от них. Клавдий ответил сочинением: *Apologeticus atque Rescriptum abv. Theutmirum abbatem*, выдержки из которого есть у Ионы орлеанского и Дунгала. Самое сочинение еще в 1461 году хранилось в монастыре Боббио, но потом бесследно пропало. Клавдий здесь называет иконопочитателей идолопоклонниками и особенно вооружается против почитания креста. В ответе своем на сочинение Клавдия Теодемир вытесняет православную точку зрения (отрывки у Ионы). Дело дошло до Людовика Благочестивого, который велел рассмотреть книгу Клавдия. Когда Клавдий по воле императора был приглашен на собрание епископов, он отказался идти на это „собрание ослов“. Все-таки до самой смерти (около 839 г.) Клавдий оставался епископом в Турине, что объясняется тем обстоятельством, что вопрос об иконопочитании не был еще тогда решен окончательно. Уже после смерти Клавдия Иона орлеанский (см. „Энц.“ VII, 269) издал свое сочинение против Апологии Клавдия, когда его ученики начали распространять взгляды своего учителя (*De cultu imag. libri III* в *Bibl. maxima PP. max. t XIV*). Но сам Иона, как и другой противник Клавдия, шотландец Дунгал, вызванный Карлом в. в Павию (*Resp. contra periers. Claudii sentenias*, an 828; в *Bibl. max. l. c.*), стоят на точке зрения парижского собора 825 г., признававшего не почитание икон, а употребление их для украшения и назидания. Только Валафрид Страбон († 849 г.) становится на правильную точку зрения (*De exord. et increm. reg. eccl.*). Несправедливо Леже, Ган и др. считают Клавдия основателем секты вальденсов, а Фляций, Мосгейм и Баснаж — предшественником протестантства. Клавдий написал толкование почти на всю Библию, но изданы пока из его толкований только отрывки. В 814 г. появились его комментарии на Бытие (*Oudin, Script. eccl. ant. II, 29*), в 815 на евангелие от Матфея (*Mabillon, Annal. O. S. B. II; Mai, Spicil. Rom IV; Migne lat. CIV*), [но есть и в ркп. IX века Meerm. 51 в Берлине: см. „*Zeitschrift für Kirchengeschichte XXVIII* (1905), 2. S. 236], в 816 — на послание к Гелатам, напечатанное целиком (*Parisii, 1542*, а также *Bibl. maxima* и *Migne 1. c., 842*), в 817 на послание к Ефесянам (*Mabillon, Vet. Annal., 2 ed. p. 91*), в 821 — четыре книги на Исход (*Oudin I. c.*), 823 — на Левит (*Mabillon I. c.*). Неизвестно время составления комментариев на послание к Римлянам (*Fabricius, Bibl. lat. med.*), на книги

Царств (Migne l. с. и Bedae et Claudii Taur. opusc., Bologna 1755) и на послание к Филимону (Mai, Spicil. IX). В рукописях сохранились, кроме того, толкования на все послания Ап. Павла, и на [Руфь](#). Иисуса Навина и Судей. Способ толкования, принятый Клавдием, состоит в сопоставлении между собою отеческих толкований, в целях всестороннего вытеснения смысла текста. В филологические изыскания он не вдается, а прежде всего он старается вытеснить таинственный смысл текста (*sensus spiritualis*). Более всего пользуется он блаж. Августином, затем Оригеном, Иларием, Амвросием, Иеронимом, Бедою и др., но изредка дает и самостоятельное толкование.

С. Троицкий (и свящ. П. В. П-в)

# Клавдия, св. мученица аминская

**Клавдия, св. мученица аминская**, IV столетии. Это одна из семи жен, схваченных во времена имп. Максимиана аминским (ныне Самсун на Черном море) начальником и после различных мучений брошенных в огненную печь. *Память ее 20 марта.* Макар. Ч.-Миня; Пролог. — *Сергий*).

Хр. Л-в

## Клавдия, св. мученица анкирская

**Клавдия**, св. мученица анкирская, IV столетия. Это одна из дев, которые во главе с мучеником Феодотом пострадали в Анкире галатийской по распоряжению начальника Феотекна ок. 303 года. Память всех их 18 мая.

Мученичество их составлено очевидцем Нилом: AA. SS. Boll. май IV, 147; славянская минея; минологий Василия (7 ноября); Никодимов Ζυναξιότης; Макар. Ч.-Минея („Подобает убо нам искусы на многы приимшиим»), Пролог. — *Сергий*.

Хр. Л-в

# Клавдия, св. мученица коринфская

**Клавдия**, св. мученица коринфская, неизвестного времени. Уроженка коринфского селения Мала, она вместе с другими шестью девицами (Техусою, Александрою и пр.) исповедовала христианство и вела жизнь постническую. Когда в р. Микусу язычники бросили тело убитого св. мученика Александра, они сошлись к реке и плакали. За это они были представлены коринфскому начальнику, который велел бросить их в глубину озера с камнем на шею. *Память ее 6 ноября.* (Макар. Ч.-Миняя: Пролог.)

Хр. Л-в

# Клавдия, св. мученица римская

**Клавдия**, св. мученица римская, III столетия. Она пострадала вместе со св. Евгениею в царствование имп. Коммода (180 — 192), или Галлиена (260—268 г.). *Память ее 24 декабря.* [См. и The Catholic Encyclopedia IV, London 1908, p. 7.]

Хр. Л-в

**Клавенес** (Klaveness), Торвальд, — выдающийся церковно-общественный деятель и проповедник. Сын судовладельца, род. 22 сент. (н. с.) 1844 г.; по окончании курса в драмменской класс. гимназии поступил в 1862 г. в норвежск. университет, где кончил образование со степенью кандидата богословия в 1867 г.; после 7-летней педагогической деятельности в одной из женских школ Христиании занял должность каплана (1874 г.), а в 1892 г. — приходского пастора в Христиании.

В начале своей служебной карьеры клавенес, в качестве ревностного ученика проф. Г. Ионсона, заявил себя сторонником ортодоксального направления с наклоном в сторону пиетизма. В настоящее же время Клавенес причисляет сам себя к партии так наз. „переходных теологов» (Overgangsteologer) и стоит во главе „нового направления» в области богословской мысли и проповедничества (Forkyndelse), возникшего на почве неотелогии под влиянием новейшей библейской критики; в сфере практической церковной жизни он примыкает к сторонникам „независимой церковной организации» (Kirkens Selistyr-organisation). Сущность богословствования Клавенеса, как и прочих сторонников „нового Евангелия» (Faerden'a L. Brun'a, И. Гледича, Браун'а и др.), заключается в отрицательном отношении к вероисповедным системам и к догматизации евангельского учения, с устранением всякого внешнего авторитета в делах веры. В противоположность „книжной» религии и „автокративному и нормативному значению Христа и Библии», провозглашается в качестве решающего фактора в вопросах веры *личное самопереживание*, определяющее в каждом отдельном случае, „во что нужно верить и что есть истина». По убеждению Клавенеса, „библия сама по себе не имеет никакого духовного, обязывающего к вере и послушанию, авторитета над нами», равно как нет никаких доказательств, что Библия содержит слово Божие, ибо „то, что есть божественная истина, и во что мы должны верить, — это может определить единственно собственная совесть людей; она же не позволяет подчиняться „внешним формулам“ или „внешним авторитетам“; что Библия содержит слово Божие и Откровение, — в этом убеждает нас свидетельство Св. Духа в нас самих. В сфере проповеди или „благовестия“ эти богословские воззрения находят себе широкое применение в программе *приспособления* проповеди к современному „этико-религиозному“ духу времени, оправдываемой апологетическими целями — спасти христианство, устранив камни преткновения с трудно преходимого пути веры. Но так как для современных людей догматика и всякие схоластические дефиниции „лежат абсолютно вне понимания“, служат для них даже „предметом ужаса“ (Skraemmedillede), то новое благовестие должно оставить в стороне запутанную богословскую систему с ее изощренными формулами и держаться исключительно простых истин о Боге и Иисусе, которые мы находим в Нов. Завете, преимущественно — в Евангелиях. В виду ли того, что у многих современников „религиозное мышление слабо развито“ и „часто встречается даже отрицание всякой религии или — во всяком случае — равнодушие к религиозному воздействию, посему проповедь Евангелия должна быть сведена к топотит'у“... Обычная проповедь требует „особенно двух вещей: раскаяния и веры; но Дух не требует сознания греховности и веры: Дух сам творит, действует и подает раскаяние и веру. — мы должны быть только его орудиями. След., задача проповеди — не требовать раскаяния и веры, но возвещать Евангелие, которое своею собственной духовною силой творит и содевает раскаяние и веру у тех, кому мы проповедуем“. Таково решение духовной проблемы, предлагаемое Клавенесом и другими представителями „прогрессивной теологии“. Одним словом, Клавенес, — по отзыву одного богослова (И. Колмодина), — предлагает христианское учение так, „как дает его Библия. в свободной, широкой, просторной



форме благовестия, с отрицанием научных дедукций догматики, как исчерпывающих содержание библейских понятий“. Новое направление в норвежских богословии и проповеди встретило сильную оппозицию; между представителями старой и новой школы возгорелась горячая литературная борьба, ближайший повод к которой подала брошюра бывшего еп. христианштадского I. Neuch'a „Против течения“, строгого конфессионалиста и высокоцерковника (1838—1904 г.). В последнее время борьба эта приняла иной, более определенный, характер. Перемена. явилась последствием так наз. „профессорского вопроса“ (Professorsagen), „приведшего в движение умы от Нордкапа до Линднеса“. возникшего по поводу кандидатуры на единственную в норвежском университете кафедру систематического богословия доктора Ординга, сторонника „реформатского воззрения“ и господствующей в университете „прогрессивной теологии“ (Fremskridts theologien). Теперь счет сводится между лютеранским пониманием христианства, где дается место „мистическому“ элементу в спасающей благодати Божией, и реформатским воззрением.

Как талантливый *проповедник* Клавенес пользуется большою и вполне заслуженною известностью, о чем свидетельствуют распространенность и популярность его проповедей. В отношении „прямого, наглядного и увлекательного способа проповедования Клавенес без всякого прекословия один из самых выдающихся в Норвегии и должен быть изучаем каждым пастором, стремящимся к роли народного проповедника.“. Правда, „иногда желательнее более торжественности в стиле, но в некоторых случаях простая, прямая речь к слушателям лучше, чем трактат“ (Проф. И. Колмодин).

Человек практического дарования, Клавенес с первых шагов своей служебной деятельности вошел в соприкосновения с рабочим и социальным вопросами. Переселившись в Христианию, он получил возможность лучше и всестороннее ознакомиться с дефектами современного строя в Норвегии. Плодом его деятельности в этой области явилась изданная им в 1894 г. брошюра, под заглавием: „Христианство и право общего голосования“, обратившая на себя особенное внимание. Социально-политическими вопросами Клавенес интересуется по сие время, как это видно из помещенных в вышедших книжках журнала „For Kirke og Kultur“ за 1905 статей.

*Литературная* деятельность Клавенеса является ярким отражением его церковно-практической и общественной деятельности и носит, по преимуществу публицистически-полемический характер.

Видное место среди его печатных трудов занимают, *проповеди*, изданные отдельно и в форме сборников. Из них более известны следующие: „Брак и семейная жизнь“: слово к новобрачным. 1880 (4-е изд. 1886 г.); „Должен ли я приступать к Св. Причастию?“ Проповедь в Вел. Четверг. 1885 (№ 108 „Лютер. тракт.“); „Должно ли крестить детей?“ (ibid. № 118): „Сборник проповедей“ 1901 (3-е изд. 1902 г.); „I. Dagens Strid“: Шесть проповедей 1903 (Ответ на книгу еп. Neuch'a „Против течения“) 3 изд. 1904 г.

Еще большим значением и известностью пользуются *богословско-полемические брошюры* Клавенеса и его *публичные чтения* или рефераты: „О церковной дисциплине“ (1876): „Оборона деятельности мирян (в церкви) и Лютеровский Институт“ (1878); „Что следует предпринять для охраны деятельности мирян от вырождения?“ (1878); „Открытое письмо к пастору Офтэдалю“ и „Ответ“ ему же (1882): „Современный индифферентизм и церковь“: Чтение на общем лютеранск. съезде в Лунде (1901); „Три чтения“ (Брак и развод. Коренной недостаток нашего времени. Различные пути ко Христи) 1904: „Наш суд над др-ом Ордингомт, — правый суд“ (1904): „Как много должны мы верить?“ Речь в годовщину смерти Фера и Рюдберга (в Стокгольме, 1904 г.).

Свои *педагогические* дарования Клавенес, проявил в целом ряде изданий. предназначенных для школьного и домашнего употребления. Сюда относятся: „Руководство для христианского

юношества к благодатному пользованию абсолютной (разрешением на исповеди) и Таинством Св. Причастия“ (1877 г.: 4-е изд. 1884 г.); Библейские рассказы („Руфь“. „Анна“ и пр.); „Духовные гимны“ (1877): „Изъяснение [Мал.](#) Катехизиса Лютера“. (1896). „Библейское вероучение для школ и семинарий“ (1844. 2-е изд. 1896). „Толковая библия“ ч. 2: исторические книги (1882 — 1888).

Большая часть изданных Клавенесом сочинений на современные темы первоначально печатались им в повременных изданиях, в ведении которых он принимал ближайшее участие, каковы: „Лютеран. церк. жунал“, „Родина“ (в 1868 — 1874 гг.), „Ежемесячн. журн. для внутренней миссии“; народная газета „Норвежский рабочий“ (до 1874 г.). Кроме сего Клавенес был сотрудником „Богословских журналов“, изд. в Христиании и Упсале, и газет: Dagbladet, Aftenposten и Fredikshalds Tilskuer. В 1894 г. он основал вместе с Brunn'ом, журнал „For Kirke og Kultur“, а в 1904 г., вместе с И. Иенсенем, „Horsk Kirkeblad“. Первый из них стал специальным органом Клавенеса и в этом журнале следует искать ныне данных „для понимания личности Клавенеса, как богослова и публициста“.

Прот. И. Румянцев

**Кладбище.** Согласно библейскому учению о возвращении тела в землю ([Быт. 3:19](#), [Еккл. 12:7](#)), христианская церковь издревле предаёт своих умерших членов земле, избирая для их погребения особые места кладбища, или такт, называемые усыпальницы (κοιμητήρια). В древнее время выбор этих последних всецело определялся законами римской империи. И так как они (— закон XII-ти таблиц: „мертвого человека в городе не погребать, и не сжигать“; — Адриана, наложившего штраф в 400 златниц за погребение в городе. — Диоклитиана, Феодосия и др.) запрещали погребение в городской черте, то христианские кладбища устроились за пределами города. Подобной практики держались как в период апостольский (Ап. Петр погребен на триумфальной дороге близ Тибра. Ап. Павел на дороге Остийской: Евсевий Церк. Ист. II, 25), так и во все последующее время до VI-VII стол. Ясные указания на это находятся прежде всего в творениях некоторых древних отцов церкви. Так, Иоанн Златоуст в 68 беседе о мучениках замечает следующее: „как в праздник Маккавеев все села хлынули в город, так в праздник почивающих в селах мучеников весь город должен был к ним, переселиться«. В 73 беседе на [Ев.](#) от Матфея он же говорит [Творения VII, Спб. 1901, стр. 739]: „подумай, что в городе не держат ни одного гроба с покойником, поэтому и тебе нельзя явиться во град горний. Если это воспрещено здесь, то тем более там“.

Аналогичное приведенным указание встречается, наконец, и в толковании на 5-ый псалом: „если мы мертвые тела погребем за городом, тем более должно отдалять тех, которые произносят мертвые тела и не хотят прикрывать их“. Тот же самый обычай собираться для молитвы за городом на гробы мучеников и на кладбища отмечает Григорий Антиохийский в слове о погребении Христа и о мирноносцах (Migne gr. LXXXIX. 1848). Равным образом живший почти сто лет после Иоанна Златоуста галликанский епископ Сидоний Аполлинарий говорит, что и при нем мертвых погребали за городскими стенами, в открытом поле (кн. 3, письмо 12). Приведенные свидетельства вполне подтверждаются открытыми за последнее время местами нахождения древних христианских кладбищ, часть их составляют так называемые катакомбы, — подземные кладбища, а они, как известно, находятся за пределами городов. Таковы: — римские катакомбы, окружающие Рим со всех сторон: катакомбы около Неаполя: в Сицилии около Сиракуз и Мессины; в Испании около Севильи, Сарогоссы, в Галлии около Кельна. Трира и т. и. За городскою же чертой расположены и древние надземные кладбища, из которых известны усыпальница над катакомбою св. Каллиста, относящаяся, судя по надписям к IV — VI в.; в Остии с надписями над гробами умерших из рода Сенеки; в Венеции от V в., в Лионе, в Трире из времени Валентиниана и Грациана, в Кельне, Антиохии, упоминаемым еще бл. Иеронимом, во Фригии с гробами мучеников III-IV ст. и т. п.

Погребая усопших за пределами города, христианская церковь делала в первые века исключение лишь для одних своих покровителей — императоров. Так, по словам церковного историка Евсевия, (Ц. И. IV. стр. 71), Константин великий желал быть погребенным подле Апостолов, — при входе в сооруженную в честь их церковь, что и было исполнено, но свидетельству Иоанна Златоуста, сыном его Констанцием. „Константину великому, — говорит он (Бесед. 26-я на 2-е посл. к [Кор.](#)), — сын его в великую поставил честь, похоронив его при входе в храм“. При храме погребены также императоры Феодосий старший, Аркадий и Феодосий младший. Начиная с V в., окрестности Рима — в виду постоянных набегов варваров — делаются небезопасными и вообще и в частности для погребения. Под влиянием подобного обстоятельства и возник, как думают, обычай погребать умерших в пределах города, причем первое городское римское кладбище относят к 619 г. Столетием позже мощи многих мучеников

переносятся из катакомб в базилики города. Подобною деятельностью известны папы Павел, Пасхалис I, Сергей II и [Лев IV](#). По примеру мучеников, стали с течением времени погребать при церквах и в церквах и других оказавших им такие или иные услуги, лиц.

Погребая своих умерших, христиане ставили над их гробами памятники, не заботясь, впрочем, о пышности и украшениях. Какая надобность, — говорит, напр. Василий Великий (Беседа о богатых), — в дорогом памятнике, или какая польза в пустых издержках? „Хороший гроб-любовь“. И действительно, древнейшие надгробные памятники состояли из камней с надписью имени, достоинства, времени смерти умершего и т. п. Таков надгробный памятник Ап. Иакова, епископа иерусалимского (Евсевий, Ц. И. II, 23); таковы же и памятники катакомб.

Кроме своего прямого назначения быть местами погребения, — древнехристианские кладбища, особенно подземные, имели еще и другое, служа местами совершения богослужения. Подобное назначение они получили частью вследствие того, что во время гонений представляли сравнительно безопасное убежище, ибо по римским законам кладбища почитались за неприкосновенную святыню (указы Гордиана и Юлиана), частью же и главным образом потому, что в них хранились священные останки мучеников. Обычай собираться при гробах мучеников для совершения богослужения был уже известен во II-ом столетии. Так, смирские христиане около 168 г. в послании о мученичестве своего епископа св. Поликарпа писали, что к гробнице мученика они станут собираться с веселием и радостью и будут праздновать день его мученического рождения“ (Евсевий Ц. И. IV, 15). В III в. язычники уже хорошо знали, что обычай христиан собираться для совершения богослужения, при гробах мучеников на кладбищах тесно связан с самыми коренными началами их богослужения. Поэтому, когда они хотели сильно повредить христианам, то устремлялись на их усыпальницы, разоряли их, захватывали и умерщвляли собравшихся там христиан. По свидетельству Тертуллиана (послание к Скапуле), подобный случай имел место в Африке еще в самом начале III в., — в 202 г., когда в первый раз языческою чернью была нарушена неприкосновенность гробниц. Впоследствии — в 257 г. император Валериан издал указ, запрещающий собираться на кладбища для отправления богослужения, и при нем же за нарушение данного эдикта был схвачен в усыпальнице Претекстата и умерщвлен папа Сикст II (82 письмо Киприана). Немного позже, в правление Нумериана (282—285 гг.) Римские христиане, собравшиеся для богослужения в одной из усыпальниц по Саларийской дороге, были засыпаны в ней землею и погребены живые (Григорий турский О славе мучеников II, гл. 28). Последняя попытка прекратить богослужебные собрания на кладбищах была сделана Максимом в 312 г., но также безуспешно (Евсевий. Ц. И. IX, 2).

Вышеизложенные древние законы о кладбищах сохраняют свою силу и до настоящего времени. И теперь кладбища устроятся вне городов и селений. в последних не ближе полуверсты (712 ст. Врачебного Устава). Постановление о непогребении мертвых внутри городов относится и к монастырям, расположенным в городской черте, за исключением лишь тех, где погребение мертвых издавна продолжается с ведома правительства и вошло в обычай, на котором основались благочестивые обеты и завещание отдельных лиц и семейств (примечание к 712 ст. Врач. Уст.). В связи с запрещением устраивать кладбища в городах стоит запрещение погребать умерших при городских церквах (Указ Св. Синода от 12 апр. 1833 г.). При сельских церквах, но не в самых церквах, тот же указ дозволять погребать тела местных протоиереев и священников, честно и беспорочно проходивших свое служение и христиански скончавшихся. Что касается прочих лиц, то погребение их при сельских церквах предлагается допускать по возможности реже и не иначе, как по особому разрешению архиерея и по самым уважительным причинам. Погребение же в самых церквах было запрещено еще в XVIII ст., — указом Св. Синода от 17-го ноября 1771 г.: в настоящее время оно, впрочем, допускается.

Древнее уважение к кладбищам, как к священным местам, сказывается и теперь в том, что на них нельзя ставить палатки для продажи съестных припасов (751 ст. Врач. Уст.), устраивать пиршества и пьянства, а вблизи заводить питейные дома и выставки. Во имя того же уважения запрещается закрытое кладбище обращать в пахотное поле и истреблять оставшиеся на нем могилы (ст. 701 и 717 Врач. Устава).

По действующим ныне законам (решение Гражданского Кассационного Департамента Правит. Сената от 10 апр. 1896 г.), кладбища считаются состоящими в ведении духовного начальства, на обязанности которого лежит забота о благоустройстве их и содержании в порядке. В виду этого определением Св. Синода от 13 мар. — 11 апр. 1897 г. предписано духовенству: а) иметь тщательное наблюдение за тем, чтобы состоящие в его ведении кладбища содержались в благоустроенном, опрятном и приличном виде; б) в сих видах озаботиться о безотлагательном приведении в порядок неблагоустроенных кладбищ, т. е. об исправлении обвалившихся могил, починке старых и сооружении, где окажется нужным новых оград, заборов, посадке деревьев и т. п. Наконец, — согласно с древним обычаем совершать на кладбищах богослужение и теперь на них устраиваются церкви и часовни, а с дозволения начальства сюда могут быть переносимы и старые церкви из города (ст. 699 Уст. мед. пол.).

Свящ. А. Петровский

# Кладбища раскольнические

**Кладбища раскольнические.** В истории обеих половин отделившегося от церкви старообрядчества — беспоповщины и поповщины — исключительная по своей важности роль выпала на долю раскольнических „кладбищ“, возникших, в качестве легализированных государственною властью учреждений, во второй половине XVIII в. Появление их, лишь внешним образом связанное с обстоятельствами более или менее случайного характера, существенно обуславливалось тою переменной в отношениях правительства к расколу, какая произошла в царствование императрицы Екатерины II. Прекращение преследований за религиозные убеждения и дарование гражданских прав раскольникам не могли не вызвать в их среде стремления переместить средоточия своей религиозной, общественной и экономической жизни из далеких, захолустных скитов и „киновий“, где она ютилась прежде, в общие народно-политические центры, к которым неизбежно тяготели и раньше многосложные интересы последователей „древнего благочестия“. Но разнообразные формы религиозно-общественной организации, тесно связанные с особенностями старообрядческой доктрины, по-прежнему продолжали оставаться под запретом, — и руководителям раскольнических общин нужно было изыскать теперь способы к тому, чтобы воссоздать эти формы на глазах правительственной власти, не становясь в открытое противоречие с ее ограничительными требованиями. Разрешение устроить свои собственные кладбища на особо отведенных, по распоряжению правительства, местах, умело использованное вожаками московского старообрядчества в холерный 1771 г., оказалось как нельзя более кстати при указанных обстоятельствах. Являясь уже само по себе как бы некоторою легальною санкцией старообрядческих общин, успевших не пропустить благоприятного момента, оно возбудило довольно основательные (как оказалось впоследствии) надежды у столичных раскольников на возможность создать за оградой кладбищенских участков укромные приюты не для умерших только, но и для живых. Отсюда вполне понятною становится необычайная популярность возникших в указанную пору в Москве и почти одновременно в С.-Петербурге раскольнических „кладбищ“, быстро превратившихся в целую систему религиозно-благотворительных учреждений. Тесная связь этих последних с местом посмертного упокоения, конечно, не мало содействовала привлечению к ним крупных пожертвований по завещаниям: достаточно припомнить хотя бы раннюю историю московского Преображенского кладбища, благосостояние которого сразу было упрочено обильным притоком отказных и выморочных имуществ в год страшной эпидемии. Но это было отнюдь не единственною причиною материального процветания раскольнических кладбищ. Старообрядцы хорошо понимали несомненные выгоды своего рода экстерриториальности, какими они могли пользоваться здесь под покровом правительственного разрешения, и потому спешили обстроить свои кладбища моленными, богадельнями, приютами и т. п., не жалея на них средств. Само собою понятно, что это расширение первоначальной цели кладбищ не могло, в свою очередь, не оказать весьма заметного влияния на установление отношения к ним старообрядческих обществ, члены которых приходили в разнообразные и живые соприкосновения со вновь завязавшимися центрами своей религиозно-общественной жизни. Но маловажное значение имело, напр., то обстоятельство, что громадные богатства кладбищ не оставались мертвым капиталом: значительная часть их была пущена в коммерческий оборот в виде частных ссуд, послуживших основанием многих купеческих состояний. Помимо того, что эти операции были не безвыгодны сами по себе, они естественно ставили одолжаемых, — не редко очень влиятельных в старообрядческой среде лиц, — в прямую зависимость от кладбищ, упрочивая, таким образом, руководящее значение этих последних далеко за пределами местных

раскольнических общин. Широкая благотворительность, осуществляемая посредством кладбищенских учреждений, действовала подобным же образом на тех, кто обращался сюда, ища спокойного убежища и сытой жизни: дорожа удобствами обеспеченного существования, любили бедные и бездомные слепо верить в духовному руководству „попечителей“ кладбища, полновластно распоряжавшихся, — по уполномочению общества, — распределением благотворительных средств. Случалось при этом, что помощь нуждающимся превращалась в орудие религиозной пропаганды. Раскольники охотно давали в своих приютах и богадельнях, — за глазами начальства — убежище всякому, кто хотя бы и не вполне искренно принимал их воззрения. Пользуясь этим, сюда обращались, между прочим, и разные темные личности, подпавшие законному преследованию за какие-нибудь проступки. Будучи поддерживаемы богатыми и влиятельными старообрядцами, „попечителями“ кладбищ, они ускользали здесь от законной ответственности и навсегда сливались с окружающей средой. Подобного рода злоупотребления, в связи с общими взглядами правительства на раскол, вызывали по временам те или другие мероприятия, рассчитанные на то, чтобы поставить раскольнические кладбища, с примыкающими к ним учреждениями, под ближайший контроль местной администрации; но настойчивость и изобретательность руководителей старообрядческих общин, не останавливавшаяся в нужных случаях перед материальными „жертвами“, обыкновенно успевали отклонить надвигающуюся грозу или, по крайней мере, смягчить наносимые удары. Благодаря этому, столичным раскольническим кладбищам за все долгое время их существования удалось удержать за собою значение крепких оплотов старообрядчества и тесно сплести свою историю с его историческими судьбами. С таким значением выступают перед нами три петербургские кладбища: *Волковское*, *Громонское*, *Охтенское* и в особенности два московских: *Преображенское* и *Рогожское*.

Начало *Волковскому кладбищу* положено в 1777 г., когда по просьбе старообрядцев Воробьева и Волкова отведено было место в Каретной части для погребения последователей федосеевского толка. Первоначально здесь было выстроено небольшое деревянное здание, но уже в 1784 г. возведена каменная богадельня с моленною и разными пристройками, а в 1807 г. к первоначальному кладбищенскому участку прирезано с разрешения правительства, около 6000 кв. сажен городской земли и на ней построена женская каменная моленная с тремя каменными флигелями в два этажа. Образовавшаяся при кладбище беспоповщинская федосеевская община получила внутреннее устройство по образцу московской, основанной Ковылиным, с которую поддерживала деятельные сношения. Главным покровителем Волковского кладбища и возникших при нем учреждений был петербургский купец-миллионер Косцов: не мало стекалось сюда и других пожертвований, особенно во время холеры 1831 г. О количестве их можно судить хотя бы по тому, что титулярный советник Фукс, перешедший из лютеранства в раскол и заведовавший затем Волковским кладбищем, израсходовал, в течение 35-летнего безотчетного управления им, более 2 1/2 миллионов рублей, не считая значительных пожертвований разными припасами. Когда правительство, в начале 40-х годов, обратило внимание на состояние раскольнических богаделен и больниц, то наиболее значительными из учреждений этого рода в С.-Петербурге оказались „Волковские“. Значение их для старообрядцев фактически мало изменилось и после того, как Волковские богадельни были подчинены, в 1847 г., петербургскому попечительному совету общественного призрения. В 1850 г. последовал Высочайший указ, воспрещавший впредь принимать в петербургские раскольнические богадельни кого бы то ни было, „дабы таким образом со временем, когда выбудут все ныне призреваемые в богадельнях раскольники, можно было богадельни сии уничтожить вовсе“ (см. Собр. постан. по части раск., вып. II. Лондон 1863, стр. 359). Но Волковские учреждения от этого не только не пострадали, а напротив — даже несколько усилились на чужой счет. В 1852

г., — вследствие закрытия двух малоохтенских богаделен с моленными федосеевского и поморского толка, — призреваемых там, в количестве 22 лиц, велено было перевести в Волковскую богадельню, куда вместе с тем предписывалось передать все движимое имущество и денежные суммы упраздняемых учреждений. В следующем году опасность, казалось, нависла и над Волковским кладбищем: Высочайшим повелением от 26 октября 1853 г. предписывалось преобразить существовавшие здесь заведения для призреваемых в обыкновенную городскую богадельню с безразличным приемом православных и раскольников, а из двух моленных одну обратить в православную церковь, с определением к оной священника (Собр. постан., вып. II, стр. 415). Тем не менее, старообрядцам удалось и после того не упустить окончательно из своих рук столь ценных для них учреждений, а впоследствии, — при изменившихся взглядах правительства на раскол, — и восстановить до известной степени бывшее значение богаделен и кладбища. В 1869 г. выработан и утвержден постоянный устав для Волковской богадельни, остающийся в силе по настоящее время. В силу этого устава богадельня, рассчитанная на 250 человек, православных и раскольников, состоит в ведении „попечителя», помощника его и шести членов комитета, избираемых на неопределенный срок из числа благотворителей. При богадельне имеется домовая православная церковь и при ней особый священник для исполнения треб; на раскольническом же отделении находится особая моленная, в коей совершаются повседневные службы, отпевание умерших, поминовение их, молебны и проч. Не смотря на видимость безразличия в отношении к призреваемым православным и старообрядцам, Волковская богадельня в действительности является учреждением с ярко выраженной вероисповедною окраской, ее главные благотворители и распорядители суть вместе с тем влиятельнейшие члены местной федосеевской общины, в руках которых эта благотворительность, естественно, становится орудием для поддержки своего „согласия» и для закрепления собственного личного авторитета с старообрядческой среде. Со своими благотворительными учреждениями Волковское кладбище представляет для петербургских и близких к С.-Петербургу (олонецких, псковских и пр.) федосеевцев религиозный центр почти такого же значения, как для московских — Преображенское.

В 1825 г. и петербургским поповцам разрешено было правительством иметь свое кладбище, получив название *Громовского* от фамилии купца Громова, пожертвовавшего под кладбище собственную землю за городом близ церкви Митрофания. Кладбище занимает довольно большое пространство, обстроенное несколькими домами. В одном из них устроена часовня; в другом живут попы и певцы, а также призреваемые обоего пола; тут же, в особом здании устроены: общая столовая, пекарня и панихидная. В праздничное время здесь дается приют и приезжим богомольцам. Раскольнические учреждения Громовского кладбища не получили специального устава или правил, утвержденных правительством: благодаря этому, „попечители» кладбища имели возможность действовать вполне самостоятельно в интересах общины и своего личного влияния на нее. О широте и силе этого влияния можно судить по той роли, какая выпала на долю главы петербургских поповцев в начальной истории так наз. белокриницкого священства (см. „Энци.» II. 1250—1251). С учреждением этого последнего Громовское кладбище становится центром „австрийского» согласия для петербургских старообрядцев, а со времени разделения в этом согласии, вызванного (в 1853 г.) „Окружным Посланием» (см. „Энци.» VII. 609—612) — центром окружничества.

Менее значительным в истории петербургского старообрядчества выступают *кладбищенские учреждения на Охте*. Начало их восходит к 1862 г., когда последователям двух беспоповщинских толков — поморцам и федосеевцам — было отведено здесь рядом место для кладбищ. Вскоре у поморцев появилось, под видом караулок, несколько строений и в числе их, вероятно, моленная. В 1811 г. им разрешено устроить богадельню, при которой моленная



существовала уже открыто, и сверх того явилась небольшая больница. На федосеевском кладбище первоначально была небольшая деревянная часовня, а с 1789 г. каменная. В 1834 г. возникла здесь двухэтажная каменная богадельня с моленной и больницей; в 1850 г., когда последовало распоряжение о подчинении всех малоохтенских раскольнических богаделен ведению попечительного совета общественного призрения, таких богаделен у федосеевцев было уже две. В 1852 г. обе часовни — поморская и федосеевская — были запечатаны, а богадельни упразднены, с переводом призреваемых там в Волковскую богадельню. Вслед за тем Высочайше повелено было упразднить раскольнические кладбища на Малой Охте, а проживающим там раскольникам предоставлено хоронить своих покойников на Волковском старообрядческом кладбище. Через 12 лет, в виду отдаленности этого кладбища от Малой Охты и невозможности выделить особый участок для погребения раскольников на местном православном кладбище, петербургским поморцам удалось добиться вновь разрешения открыть свое Охтенское кладбище; но восстановить его в прежнем значении было уже невозможно, так как еще с 1853 г. здания упраздненных малоохтенских богаделен были переданы в распоряжение совета „Императорского человеколюбивого общества» для устройства в них богоугодного заведения, а на месте одной из бывших там молелен устроена православная церковь.

О московском *Преображенском* кладбище — возникновении его, организации федосеевской общины и значении этого кладбища в исторических судьбах беспоповщины см. „Энци.“ II, 313—316; о распространении единоверия и устройстве единоверческих церквей на Преображенском кладбище — „Энци.“ V, 308—309.

Об основании *Рогожского* кладбища и значении его, как центра беглопоповщины, см. „Энци.“ II, 1219—1221. 1226—1229. 1232—1233. — В 1854 г. умер последний из числа терпимых правительством, в силу указа 1822 г., „бегствующих от грекороссийской церкви» священников, И. М. Ястребов, служивший на Рогожском кладбище. Со смертью его, за невозможностью принимать вновь беглых попов и посредством их удовлетворять свои духовные нужды, рогожцам оставалось одно из двух: или присоединиться к господствующей церкви на началах единоверия, или принять новоучрежденное „австрийское“ священство (противником которого не был, между прочим, и вышеупомянутый Ястребов, пользовавшийся большим влиянием в своей старообрядческой пастве). Часть прихожан Рогожского кладбища, во главе с В. Сапелкиным, действительно, склонилась к единоверию, которое и было введено здесь в том же 1854 г., причем одна из часовен, имевшая „готовую местность для алтаря“, была обращена в единоверческий храм. Два другие храма остались в руках старообрядцев, и здесь стали отправляться службы попами австрийского рукоположения, на которых правительство смотрело, как на простых „наставников“, воспрещая им „публичное оказательство“ раскола, в особенности — чрез совершение богослужбных действий, могущих служить соблазном для православных. В 1856 г. до сведения сперва духовной, а через нее и светской власти дошло, что, не смотря на существующее запрещение, в раскольнических храмах Рогожского кладбища открыто совершается литургия. По этому поводу было наряжено следствие, которое хотя и не дало вполне определенных результатов, тем не менее, по рассмотрении дела в существовавшем тогда „секретном комитете“, послужило основанием для Высочайшего повеления о наложении печатей на рогожские алтари, что и было исполнено 7 июля 1856 г. полицейскими чиновниками при участии представителей православного духовенства. С этих пор начались долгие, безрезультатные, но столь же и настойчивые ходатайства старообрядцев перед правительственной властью о распечатании алтарей. В начале 80-х годов ходатайства эти возымели, правда, некоторый и кратковременный успех: алтари остались по прежнему запечатанными, но в 1881 г. было разрешено поставить на амвонах временные алтари и в них совершать богослужение священникам белокриницкой иерархии. Впрочем, уже в 1884 г.

временные алтари, по приказанию министра внутрен. дел, были сняты, и прежние запрещения вновь вступили в силу на долгие годы, вплоть до весьма недавнего времени. лишь в 1905 г. 16 апреля, накануне праздника Пасхи, состоялось, — в силу Высочайшего указа Правительствующему Сенату об укреплении начал веротерпимости, — торжественное открытие старообрядческих алтарей на Рогожском кладбище. 49-летняя заброшенность этих алтарей, хранивших в себе замечательные памятники древности, сильно сказалось на состоянии этих последних: многие предметы сильно пострадали от сырости и пыли, в особенности в алтаре зимнего храма, представившем в момент открытия его картину полного разрушения. Менее пострадал алтарь не отапливаемой летней церкви, который оказалось возможным в тот же день привести в порядок настолько, чтобы совершить в нем пасхальное богослужение. С восстановлением алтарей Рогожское кладбище вновь получает значение главного религиозного центра наиболее значительной отрасли русского старообрядческого раскола — последователей австрийского священства, приемлющих „Окружное Послание».

И. Громогласов

# Кладязь клятвы

**Кладязь клятвы** называемый иначе *Вирсавия* (beer schaba, beer scheba — „колодезь клятвы“; Βηρσαβέε, τὸ φρέαρ τοῦ ὄρκου; Bersabee, puteus juramenti; „кладязь клятвенный“, Вирсавее, Вирсавея, Verseba). Этим именем называется одна из самых древних местностей Палестины, лежащая в южных пределах этой страны. Название свое эта местность получила от того, что здесь Авимелех и Авраам заключили между собою клятвенный договор и союз ([Быт. 21:31-32](#)); такой же клятвенный союз заключен был здесь между Авимелехом Герарским и Исааком ([Быт. 26:31-33](#)). Место это является очень заметным в истории еврейских патриархов. В это место удалился Авраам по разрушении Содома и жил там 75 лет, Исаак 180 лет, Иаков 77 л., и Исав 100 лет. Здесь ископали колодцы Авраам ([Быт. 21:30](#)) и Исаак (26, 25, 33). Здесь Авраам насадил рощу и призвал там имя Господа Бога ([Быт. 21:33](#)). В Вирсавии Авраам жил до жертвоприношения Исаака и долгое время после него ([Быт. 21– 22:1, 19](#)). Все важнейшие моменты в жизни Исаака происходили в Вирсавии, именно: его рождение, рождение Исав и Иакова, покупка Иаковом права первородства у Исав и принятие им отеческого благословения. Отсюда Иаков отправился в Месопотамию ([Быт. 28:10](#)); здесь же он остановился на пути в Египет ([Быт. 46:1](#)). При разделе земли Обетованной Вирсавия досталась колону Симеона ([Нав. 15:28, 19:2, 1 Пар. 4:28](#)). В Вирсавии были судьями сыновья Самуила (1 Дар. 8:2). В правление царей она была главным местом отдохновения для караванов, шедших в Египет и из Египта в Палестину. До Вирсавии простиралось перечисление народа, сделанное Иоавом в царствование Давида ([2 Цар. 24:7, 1 Пар. 21:2](#)). Здесь Илия, отправляясь в Синайскую пустыню, простился со своим учеником ([3 Цар. 19:3](#)). Вирсавия всегда составляла самый южный предел Палестины, так что выражение „от Дана до Вирсавии“ ([Суд. 20:1](#)) или „от Вирсавии до Дана“ ([1 Пар. 21:2](#); ср. [2 Цар. 24:2](#)) сделалось формулой для обозначения всей Палестины от юга к северу.

Цивья, мать иудейского царя Иоаса, была родом из Вирсавии ([4 Цар. 12:1, 2 Пар. 24:1](#)). В это время Вирсавия, подобно Галгалу и Вефилю, была местом идолослужения ([Амос. 5:5, 8:14](#)). В последний раз название Вирсавии встречается в Библии, как место, где поселились иудеи, возвратившиеся из плена Вавилонского ([Неем. II:30](#)). В Н. Завете название Вирсавии не встречается. Во времена Евсевия она была значительной местностью („oppidum“; см. Quast, ad Gen. 17, 30; „vicus grandis“ в Onomast.), местопребыванием римского начальника и римского гарнизона.

Вирсавия лежала на южной границе густо населенной области ([2 Цар. 17:11. 2 Пар. 19:4. Неем. II. 27:30](#)). По Иосифу Флавию (Древн. VIII, 13, 7): местность эта лежала „на конце пределов колена Иудова, подле Идумеи“. По Onomast. (см. у Paul de Lagarde) Вирсавия — большое селение в 20 рим. милях [около 27 1/3 верст.] на юг от Хеврона. Ныне это — hirbet bir es — Seba в 48 килом. [около 45 верст.] от Хеврона на северной стороне vadis es — Seba с тремя колодцами „самый большой из которых имеет около 70 фут. (10 сажен.). Эти колодцы в 1897 г. были возобновлены одним арабским шейхом, и служат бедуинам в качестве места водопоя для их стад. („Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina — Vereins“ 1899, 30, 62 сл.).

Свящ. Л. Богоявленский

# Клара Ассизская

**Клара Ассизская**, основательница *ордена клариссинок*, была старшая дочь воинственного дворянина Фаворино Сцефи и жены его Гортуланы, из существующего и ныне рода Фиуме. Она родилась 16 июня 1194 года. Вместе с своими сестрами Агнессой и Беатрисой она получила строгое религиозное воспитание. На восемнадцатом году жизни, когда родители уже хотели выдать ее замуж, Клара услышала проповедь Франциска Ассизского произведшую на нее неизгладимое впечатление. С этого времени мир потерял для нее всю свою прелесть. Она нашла случай лично переговорить с Франциском, который потребовал, чтобы Клара сняла драгоценные одежды и в покаянном платье просила милостыню для нищих на улицах Ассизи. Клара в точности исполнила его требование, и Франциск позволил ей осуществить свое желание посвятить себя Богу. Вечером в вербное воскресенье 18 марта 1212 года она пришла вместе с своею теткой к церкви св. Марин, где находился Франциск, одела в капелле Portiuncula навсегда покаянное платье и произнесла три обета ордена: бедность, целомудрие и послушание. Так было положено начало знаменитому *ордену клариссинок*. Сначала Франциск поместил Клару в монастырь бенедиктинок св. Павла в Ассизи, но потом перевел ее в другой бенедиктинский монастырь Анжело ди Пансо, лежавший вблизи церкви св. Марии. Скоро здесь поселилась и сестра Клары Агнесса, не смотря на протесты семьи. Отсюда Франциск перевел обеих сестер к возобновленной им церкви Л. Дамиана, где для них устроены были кельи.

По смерти отца Клары в монастырь поступили ее мать и младшая сестра Беатриса. Клара стояла во главе общины в продолжение сорока лет и скончалась 11 августа 1253 года. В 1255 г. она была канонизована Александром IV, а в 1850 по воле Пия IX произошло торжественное открытие ее мощей (23 сентября).

Распространение ордена клариссинок шло очень быстро. Два года спустя после основания ордена в нем насчитывалось лишь 8 монахинь, но уже на следующий год было основано много монастырей в крупных городах Италии, а через пять лет появились первые монастыри клариссинок в Испании (в Бургосе и Барселоне) в 1220 г. во Франции (в Реймсе) и т. д. В орден поступали дочери знатнейших дворян и князей. По смерти Клары орден стал разрастаться еще быстрее. В конце XVI века, — не смотря на потери, причиненные ордену реформацией, — в нем насчитывается еще 200 монастырей с 25.000 сестер, находившихся под высшим руководством генерала францисканцев. Почти столько же сестер было подчинено епархиальным епископам. Правила ордена не раз подвергались изменениям. Первые правила были составлены по просьбе Франциска кардиналом Уголино около 1219 года. В основу были положены правила Бенедикта. но им дан был более строгий характер. Через несколько времени сам Франциск по просьбе Клары вместе с Уголино составил новые правила в 12 главах, по образцу правил миноритов. Главные требования этих правил были: бедность, строгий затвор, постоянное молчание, посты и воздержание от мяса, запрещение монастырям иметь доходы и собственность. Сделавшись напою под именем Григория IX. Уголино словесно одобрил эти правила. 15 апреля 1253 года они были утверждены буллой Иннокентия IV. С течением времени правила отдельных общин стали значительно различны между собою, и клариссинки получили различные названия: „бедные женщины», „дамианистки», „миноритки», „затворницы св. Франциска» и т. п. Только одежда, состоявшая из узкого, мешкообразного платья грубой шерсти, и сандалий, одеваемых на босую носу, осталась у всех одинакова. Урбан IV в 1264 в целях большего однообразия ввел смягчения в правила клариссинок, но клариссинки Италии и Испании не приняли их и сохраняли поэтому прежние названия, тогда как принявшие их стали называться „урбанистками». В начале XV в. св. Колетта ввела во многих монастырях строгие правила,

данные Кларе Франциском, по Евгений IV в 1447 г. признал смертным грехом нарушение только важнейших из них. В таком виде правила эти существуют и теперь. *Клариссинки-капуцинки*, примыкающие к капуцинкам в собственном смысле (см. в „Энци“. VIII. 563) и *алькантаринки*, в 1631 г. реформированные св. Петром Алькантара, суть клариссинки, ведущие более убогий образ жизни.

Н. Троицкий

# Кларендонские постановления

**Кларендонские постановления** — любопытный церковно-исторический акт получивший свое название по месту заключения его на соборе в Кларендоне (30-го января 1104-го года) — небольшой деревушке, в окрестностях Лондона. Научно-исторический интерес этого памятника заключается не столько в самом содержании его 10-ти томов, сколько в обстоятельствах, предшествовавших его появлению и последовавших за ним, так как эти обстоятельства, бросают довольно яркий свет на современную им эпоху и прекрасно характеризуют, один из моментов борьбы католич. церкви с светскою властью, в частности ее деятелей — английского короля Генриха II-го Плантагенета (1154—1189) и кентерберийского архиепископа — Фомы Беккета.

Период времени в половины XI в. до половины XIII-го в. составляет одну из самых знаменательных эпох в истории Англии: это был период окончательного образования английской нации, путем органического слияния победителей норманнов с побежденными англосаксами, начавшийся победоносным, Вторжением на острова Вильгельма Завоевателя и окончившийся полным торжеством т. наз. „Великой хартии». Почти двухсотлетняя история этого времени, в зависимости от перемены царствующей династии, делится на два неравные периоды: период нормандский (1066—1135 г.) и период анжуйский (1136—1272 г.).

Первым, специально английским королем новой нормандской династии был второй сын Вильгельма завоевателя — Вильгельм II Рыжий, который при самом вступлении своем на трон Англии был коронован своим бывшим воспитателем — кентерберийским архиепископом Ланфранком, предварительно взявшим с него клятву в неизменном соблюдении и даже защите интересов церкви. Брат и преемник бездетного Вильгельма II Генрих I сделал было попытку ограничить церковную самостоятельность введением инвеституры: но встретил пассивное сопротивление со стороны известного Анзельма кентерберинского, который унижительному подчинению предпочел добровольный уход с своей кафедры (1003 г.). Вскоре, впрочем, этот конфликт был улажен благодаря посредничеству сестры короля — благочестивой Адели Блуа: спор из-за инвеституры был решен приблизительно в том самом духе, какой позднее был придан ему известным, вормским конкордатом (1122 г.). С этих пор, взаимное отношение английской короны и католической церкви становятся более определенными и благожелательными; в особенности велика была здесь историческая заслуга духовенства, которое являлось главною единящею силой, связующею норманнов с англосаксами. „По своему составу духовенство являлось отражением гражданского общества: высшее духовенство было наполнено нормандцами, низшее — почти исключительно саксами. Могучая церковная дисциплина амальгамировала эти разнородные элементы» (Лавис-Рамбо).

Так как Генрих I. подобно своему брату, не имел законных сыновей, то английская корона вскоре перешла к другой династии — графов Анжу или Плантагенетов, находившейся с нормандской династией в ближайшем родстве по женской линии (через Матильду, дочь Генриха I, бывшую в замужестве за французским графом Готфридом Красивым, прозванным, за его любовь к охоте, *planta genet*, — Плантагенетом). Первым представителем этой новой династии был сын Матильды и Готфрида — Генрих II, который принужден был отвоевывать свое право на английский престол у временно занимавшего его своего двоюродного дяди Стефана Блуа (сына вышеназванной Адели). Коронованный в короли Англии 19 дек. 1154 г. всего 21-го года, Генрих II обнаружил большие таланты мудрого администратора. В короткое время он умиротворил внутреннее положение Англии и снова поднял ее внешнее значение. Однако сам Генрих продолжал оставаться больше анжуйским графом, чем английским королем: высчитано, что из 35 лет своего царствования он только 13 л. провел в Англии и лишь три раза

за все время прожил в ней два года сряду. Но это нисколько не мешало ему направлять и английскую политику, которая находилась в ближайшем заведывании искусно-подобранной и опытной администрации, душою которой был государств. канцлер — Фома (Thomas) Беккет, будущий кентерберийский архиепископ.

Фома Беккет родился в Лондоне в 1117-ом году от родителей, принадлежавших к среднему сословию. Получив хорошее домашнее воспитание под руководством матери и дяди (отца он потерял еще в раннем детстве), Фома закончил его научным образованием в Париже. Свою карьеру Ф. Беккет начал клириком в канцелярии своего родственника Осберна, откуда он вскоре перешел и в канцелярию самого кентерберийского архиепископа — Теобальда. Здесь он нашел самую лучшую церковно-политическую школу, подготовившую его к последующей деятельности, так как Теобальд привлекал к себе все, что было лучшего в тогдашнем английском духовенстве (Иоанн салисберийский, канонист — Вакарий и др.).

Всего больше увлекала юного клирика новая наука — каноническое право для более глубокого изучения которой он ездил даже в Болонью слушать Грациана, знаменитого канониста того времени. Все это, конечно, выдвигало Ф. Беккета из ряда обыкновенных клириков и обеспечивало ему положение ближайшего, доверенного лица, при особе архиепископа: он был назначен кентерберийским архидиаконом и беверлейским прево (настоятелем).

В этой роли Ф. Беккету удалось, между прочим, оказать важную политическую услугу своему будущему королю — Генриху II. когда в 1152 г. он был отправлен к папе в Рим, чтобы воспрепятствовать коронованию Евстахия, сына Стефана, и через то содействовать успеху Генриха Плантагенета. Блестяще выполнив возложенное на него поручение. Ф. Беккет доказал свои выдающиеся дипломатические способности, а — главное снискал особенную дружбу нового короля, который тот час же по своем вступлении назначил его на высший пост — государственного канцлера (1155 г.).

По свойству своей кипучей, увлекающейся природы, привыкшей всецело отдаваться каждому делу, за которое он брался. Ф. Беккет первое время заявил себя самым энергичным администратором и государственным охранником: он настолько сильно увлекался интересами государства и светской власти, что, казалось готов был иногда предпочесть их интересам церкви и духовенства, чем приводил даже в изумление и своего бывшего патрона — архиеп. Теобальда (напр., одобрение Ф. Беккетом так наз. „Щитовой подати“, которую Генрих II обложил англ. духовенство, не смотря на протест Теобальда, в 1158 г.). В то же время, по свидетельству многих биографов, Ф. Беккет резко изменился и в частной своей жизни; осыпанный королевскими милостями, он стал высокомерен и горд, жил в роскоши, окруженный блестящей свитой рыцарей, любил охоту и войну, словом — был аристократом совершенно во вкусе Генриха II. Последний рассчитывал при его помощи смирить гордое английское духовенство и сделать его послушным орудием своих политических целей. Вот почему король даже обрадовался смерти архиепископа Теобальда и в день пятидесятницы 1132 г. поспешил возвести своего канцлера и любимца на высший церковный пост. Англии — на кафедру кентерберийского архиепископа.

Глубокое сознание всей серьезности принятых на себя новых обязательств столь же резко еще раз изменило все настроение и поведение Фомы Беккета: в нем снова и с еще большею силой ожил бывший преданный сын католической церкви и самоотверженный защитник ее интересов. Ф. Беккет резко изменял свой образ жизни: роскошь была изгнана, он оделся в платье монахов и стать строгим аскетом, окружил себя духовными советниками и оставил пост канцлера, чем нанес первый удар самолюбию Генриха II. Охлаждение между ними усилилось с того времени, как Ф. Беккет отказался утвердить (в 1163 г.) королевский сбор о церковных земель вновь завоеванной Дании.

Три месяца спустя после этого, в октябре 1163 г. произошло еще более резкое столкновение Генриха с Ф. Беккетом по вопросу о церковном суде. Властолюбивый король, ссылаясь на свои нормандские обычаи, хотел лишить клириков привилегий их духовного суда и за общие преступления подчинить их светскому суду. Но Фома Беккет энергично запротестовал, говоря, что „было бы несправедливо подвергать человека двойному наказанию за один и тот же проступок». „Рассерженный король в бешенстве покинул Лондон, сопровождаемый дрожащею толпой прелатов, боявшихся потерять свои кафедры. Фома остался почти один при своем мнении (Лавис и Рамбо). Вскоре после Святков, двор собрался в Кларендоне, уединенной деревушке, где находился охотничий замок короля. Здесь он решил еще раз собрать соединенную конференцию светских и духовных лиц, чтобы сломить упорство архиепископа и заставить духовенство подчиниться своей воле. Не без умысла такой глухой уединенный пункт был предпочтен Лондону, где архиепископ мог бы иметь себе большую поддержку. На кларендонской конференции Генрих снова поставил вопрос о соблюдении „старых обычаев королевства“, под чем в сущности он разумел совершенно новое для английского духовенства ограничение его самостоятельности. Хотя Ф. Беккет и пробовал снова протестовать, но, введенными епископами в обман и напуганный возможностью грубого насилия, он принужден был уступить. Тот час же два советника короля (Ричард-де-Люси и Жослен-де-Байлейль) удалились в соседнюю комнату, чтобы формулировать текст этих обычаев.

Таким путем и явились „шестнадцать кларендонских статей“, которые касаются двух главных пунктов — ограничения церковного суда и права светской власти, в известных случаях, на личность клириков и доходы церкви (невозможность покидать королевство без согласия короля и без особой присяги на верноподданство, право королевской опеки вакантных кафедр, доходы и, назначений и судопроизводств и т. п.).

Такое открытое посягательство короля на достоинство и независимость церкви шло в разрез как с национальной церковною, так и еще больше с обще-католическою, тогдашнею политикою. Следует особенно иметь в виду, что эта эпоха была эпохою постепенного возвышения папства и его удачной борьбы с светскою властью; в частности, 70-ые годы XII-го столетия были временем торжества папы Александра III под могущественным германским императором — Фридрихом Барбаруссой.

Неудивительно, что и Фома Беккет очень скоро раскаялся в своей малодушной уступчивости и открыто заявил об этом, отказавшись скрепить „кларендонские постановления“ своею архиепископскою печатью. В охватившем Ф. Беккета покаянном порыве, он оставил двор и удалился в Винчестер, где в одежде кающегося грешника, смиренно ждал себе разрешения от папы за содеянное преступление.

Все это привело Генриха в страшную ярость, и он назначил суд над архиепископом, обвинял его в растрате государственной казны и в измене отечеству. Ф. Беккет явился на этот суд во всем своем первосвященническом облачении сопровождаемый сочувственными криками населения. Когда начали было читать обвинительный приговор, то архиепископ встал и торжественно произнес: „как золото дороже свинца, так духовная власть выше светской“. В ту же ночь, спасаясь от гнева Генриха, он покинул Англию и высадился на фламандском берегу Франции, чтобы искать себе защиту папы Александра III. При содействии последнего в 1170 г. было достигнуто важное примирение Ф. Беккета с Генрихом II, который согласился принять его и отменить кларендонские постановления.

Но это примирение было только кажущимся и весьма непрочным: Ф. Беккет, как бы торжествуя победу над Генрихом, вел себя вызывающе по отношению к королю; в свою очередь и последний не мог простить ему всех своих горьких разочарований и нанесенных обид. И вот, однажды в пылу раздражения у Генриха вызвалось неосторожное восклицание: „ах, если бы



кто-нибудь меня избавил от этого беспокойного папы!» Оно дало повод услужливым приспешникам короля умертвить Фому Беккета. Такая грубая расправа с архиепископом, весьма популярным среди духовенства и народа, была сильным ударом для Генриха, оказавшегося косвенным виновником смерти Ф. Беккета. Разнеслась молва о чудесах при гробе нового мученика и к нему потекли народные толпы. Вскоре он был канонизован папою, воспользовавшимся такими, удобным случаем для нового торжества над светскою властью. Положение Генриха становилось рискованным: против него вместе с папою и его родными сыновьями поднялась и вся английская нация. Чтобы удовлетворить общественному мнению, Генрих принужден был подвергнуться постыдному для него раскаянию: в одежде кающегося, простым паломником он отправился ко гробу святителя и здесь униженно вымаливал себе прощения. После этого письмом к папе Александру III от 1174 г. он окончательно отменял „кларендонские постановления» и предавал свое королевство его духовной юрисдикции. Фома же Беккет стал одним из главных патронов Англии, где ежегодно воспоминался день его мученической кончины, а через каждые 50 лет даже справлялся особый юбилей, что периодически повторялось до эпохи английской реформации в XVI в.

А. Покровский

**Клаусен**, Генрик Николай, датский богослов и политический деятель (1708 — 1877 г.). Сын известного в свое время копенгагенского пробста-рационалиста, по окончании среднего образования в Митрополитанской школе (1800 г.) Клаусен поступил в копенгагенский Университет: в 1818 г. получил степень кандидата богословия, в 1817 г. — доктора философии за диссертацию: „Apologetae Ecclesiae christianae antetheodosiani Platonis ejusque philosophiae arbitri“. В 1818 — 1820 г.г. совершил научную поездку в Германию. Италию и Францию. В Берлине с увлечением слушал Шлейермахера, в лекциях которого он нашел „ясную и точную формулировку того, что он полусознательно носили в себе самом», а именно: „сочетание глубокой христианской веры с безоглядной критикой унаследованного и узаконенного церковью». Отсюда же Клаусен вынес свои горячие симпатии к унии в протестантстве. В Риме, пользуясь доступом в Ватиканский архив. Клаусен углубился в изучение строя и учения католической церкви. Здесь, „в центральном пункте великой церковной сцены», он собрал богатый материал и выработал план своего обширного догматико-исторического сочинения о римской церкви. По возвращении домой в 1821 г. занял кафедру лектора богословия в копенгагенском Университете. в следующем 1822 г. — э.-о. профессора и в 1830 г. ординарного профессора догматики и экзегетики, в 1826 г. за сочинение; „Aurelius Augustinus Hipponiensis sacrae scripturae interpres» получил степень доктора богословия; оставил Университет в 1874 г., будучи 81 года.

В течение всей своей 53-летней профессорской деятельности Клаусен пользовался репутацией выдающегося ученого и прекрасного лектора (Tankens højbaarne Nøvding og Ordets hugrude Helt). Обладая представительной наружностью и благородными манерами, Клаусен производил импонирующее впечатление на своих слушателей авторитетностью суждения, ясностью мысли, совершенством изложения и любовью ко своей науке.

Богословское развитие Клаусена („ровное, постепенное саморазвитие“) полностью отразилось в его литературных работах. На первых порах, особенно в своей первой серьезной работе: „Церковное устройство, учение и культ католичества и протестантства» (1825) Клаусен стоит еще в значительной степени на рационалистической почве, хотя и „замечается стремление вставить выше ее». Позднее он делается типичным представителем „посредствующего богословия». В нем все более и более становится заметным преобладание „библейской ортодоксальности» и ослабление антагонизма к церковности. В своих догматических и экзегетических трудах Клаусен ищет средний путь, мост, долженствующий при вести датское образованное общество, зараженное духом поверхностного (fadda) вольнодумства, к положительному религиозному убеждению. В конечной стадии своего развития Клаусен стоит уже «на добром протестантоком церковном основании», хотя „в его догмитической ткани до последнего времени выступают явственно следы старого рационализма и шлейермахеровской доктрины“, вследствие чего „многие существенные пункты христианского вероучения им преднамеренно отодвигаются в сторону». В конфессиональном отношении Клаусен был унионистом с заметным наклоном в сторону реформатства.

В сфере *церковной политики* Клаусен выступил с определенной программой. Убежденный сторонник национально-либеральной партии, ее старейший вождь и вдохновитель, принимавший участие в выработке „основного закона» в качестве члена правительства (1846—1851 г.г.). Клаусен употребил все свое влияние, чтобы провести свои либеральные идеи в области церковного законодательства. По Клаусену „закон свободы — основной закон протестантской церкви». В силу этого принципа он ратовал за такой церковный строй,

который предоставлял самый широкий простор церковному самоуправлению с участием мирян, но с сохранением в то же время традиционной роли епископата. Все усилия его к осуществлению идеи автономной народной церкви потерпели неудачу, встретив сильную оппозицию как со стороны высокоцерковников, опасавшихся демократизма в церкви, так — еще более — со стороны Грундтвигиан, нежелавших учреждению „церковного риксдага“. Клаусен должен был предоставить дело «на суд истории», не теряя однако надежды „на осень своего сеяния“.

За свои либеральные богословские воззрения Клаусену пришлось выдержать ожесточенную борьбу с Грундтвигом и его друзьями, продолжавшуюся целое пятилетие (1825—1830 г.г.) и оставившую глубокий след в церковной жизни Дании. Поводом к борьбе послужило изданное им сочинение о католичестве и протестанстве. Грундтвиг выступил от имени церкви в защиту лютеранства и церковной традиции („Возражение церкви против проф. богосл. д-ра Г. Н. Клаусена“) против проповедуемого Клаусеном рационального христианства, обличая автора в еретичестве. Изданное им полемическое сочинение написано было в таком резком и оскорбительном тоне, что Клаусен, не довольствуясь печатным ответом, возбудил против Грундтвигиана судебное дело. На помощь Грундтвигу пришли его друзья, между которыми особенно много неприятностей причинил Клаусену своими брошюрами J. C. Lindberg. С, этого времени Клаусен стал более осмотрительным в печатном изложении своих мыслей, давая им „пережить процесс брожения“.

*Литературная* деятельность Клаусена была весьма значительна. Первое место в порядке времени занимают труды по *новозаветной экзегетике*. Кроме, упомянутой выше докторской диссертации об Ангустине, сюда принадлежат: „Quatuor evangeliorum tabulae synopticae“ (1829): „Новозаветная герменевтика“ (1840): „Изъяснение синоптических евангелий“ (1847 — 50): „Евангелие от Иоанна“ (1855) и „Послание Ап. Павла к Римлянам“ (1860). Экзегетические труды Клаусена отличаются краткостью и ясностью изложения, это — „практические учебные книги, снабженные хорошими лингвистическими, историческими и археологическими комментариями“. По своему направлению они представляют опыты примирения крайних воззрений, „среднего течения“ (at styra midslørms) между J. P. Lange и Ebrard'ом с одной стороны, Strauss'ом и Weisse — с другой. То же самое наблюдается в *догматических* его трудах: „Развитие основных христианских догматов“ (1848): „Аугсбургское исповедание“: перевод с (историко-догматическими) толкованиями (1851): „Христианское вероучение“ (1853) и „Настоящее и будущее евангелической церковной жизни“ (1859; 2-ое изд. 1878 г.). Стоя поодаль от церковной ортодоксии, Клаусен предъявлял право на библейскую ортодоксию (Skriftteologi — по выражению Grundtvig'a), что обнаруживается в его манере изложения догматизма, но „половинчатость“ основных догматических воззрений Клаусена „препятствует приводимым им свидетельствам Свящ. Писания достигать своей цели“.

Особую группу составляют *полемические* сочинения, направленные главным образом против Грундтвигианства, принципы которого Клаусен находил „разрушительными для церкви“ (kirkeopløsende). Сюда относятся: „Skriftordet og levende ord“ (1863) , „Om den grundtvig. Præsterfrihed“ (1864): „De kirkelige individer og det kirkelige samfund“ (1867) и „Grundtvigsmen som læreretning og som livsretning“ (1866). Кроме того, по поводу процесса им изданы две брошюры: „Om den teologiske Partiaand“ (1831) и „Om Injuriantens og den injurieredes Stilling i Danmark“. С 1833 г. по 1877 г. Клаусен издавал журнал: „Tidskrift for udenlandske teologisk litteratur“, имевший весьма важное значение в деле ознакомления датского духовенства с иностранной богословской литературой.

По смерти Клаусена изданы его мемуары: „Optegnelser om mit Levned og min Tids Historie“ (1877) и два тома мелких произведений, под заглавием: „Faedrelanske Förhold og Anliggender“

(1881) и „Kirkelige Förhold og Anliggender» (1885).

Бронзовый бюст Клаусена пред зданием Университета свидетельствует о крупном значении этого религиозного мыслителя и общественного деятеля.

Прот. Л. Румянцев

# Клеванское духовное училище

Клеванское духовное училище, волынской епархии: см. „Энци.“ III. 790.

**Клевета** (συκοφαντία, calumnia) — злонамеренное разглашение о тайных грехах, проступках или преступлениях другого, которых в действительности не было, — с целью обесславить его, поколебать или уронить его авторитет в глазах других, повредить его репутации. В частности, греческого понятие συκοφαντία, в отличие от синонимичного ему μῆνσις означает распространение ложных и дурных слухов систематическое, как бы профессиональное. Латинское calumnia означает собственно всякую хитрость или обман, совершаемый затем, чтобы обмануть другого, особенно в объяснениях юридических — в судебных процессах. По словоупотреблению в русском языке „клевета“ означает „злоречие, злоязычие, злословие, напраслина, наговор (нарекание, м. б. и правдивое), очернение, обнос, поклеп, оговор“. Впрочем, „клеветою“ называется и самая ложь. — что на кого налгано ( — „эку клевету взвели на человека“).

Всякая „клевета« стремится разрушить или поколебать „доброе имя“ ([Притч. 22:1](#), Екклез. 5. 2) человека, — то почтение и уважение, которыми он до известной степени пользуется в более или менее широком кругу сограждан, в том или ином обществе, и какие дают ему здесь весь, служат основанием доверия к нему и расположения: следов., все это является необходимым условием к беспрепятственному действованию в известной сфере, тогда как потеря сего колеблет под ногами у человека почву, как бы связывает ему руки и ноги. Если любящий ближнего всеми способами блюдет доброе его имя, проникаясь к нему уважением, в своем сердце, всегда поставляя другого выше себя, то в осуждении, пересудах злословии и — тем более — в клевете — особенно публичной — явно обнаруживается недостаток этой любви или даже выражается ненависть, совершенно антихристианское настроение. делающее человека „человекоубийцею“ ([1 Ин. 3:15](#)), сыном „диавола“ ( — 3, 10), самое имя которого означает „клеветник“, который был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины; когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи ([Ин. 8:44](#)).

„Клевета“ заключает в себе обвинения объективно ложные и в то же время вредные ближнему в том или другом отношении. Субъективно клеветник виноват в той степени, в какой он сознает ложность своих показаний и, не смотря на это или даже в силу именно этого сознания, прибегает к такому средству. Клевета — порождение гордости, по самому свойству своему стремящейся к унижению ближнего. Очень часто клевета вырастает на почве, зависти и других страстей, особенно — сребролюбия.

Чтобы оценить во всей реальности объективную преступность клеветы в каждом конкретном случае, следует принять во внимание, во 1-х — в какой степени разрушена или только поколеблена репутация оклеветанного и насколько легко ее восстановить: во 2-х — авторитет, власть, доверие и влияние. которыми клеветник воспользовался и которые обеспечили успех его разрушительного дела; в 3-х — ту среду, в которую клевета брошена, степень ее умственного и нравственного развития, а также то обстоятельство, насколько широка сфера действия клеветы: иное дело тесный интимный кружок и совсем другое — широкая публика, в которую клевета проникает через прессу, публичные разговоры и беседы и т. под.; в 4-х — насколько упорно, систематически и последовательно распространяется клевета; в 5-х — самый характер причиненного клеветою убытка или ущерба. в некоторых случаях прямо невознаградимого; в 6-х — ту опасность, которая может возникнуть под влиянием клеветы для всего общества, когда клевета касается установлений, учреждений и лиц, особенно полезных и необходимых для общества и т. под. Особенно преступна клевета, когда она исходит от лиц, которые по самому официальному положению своему призваны блюсти правду и которые

иногда пользуются клеветой для прикрытия и оправдания своих, насилий и злоупотреблений по должности (ср. [Лк. 3:14](#)).

Что касается вопросов, которые обычно разрешаются в католических богословских системах, — относительно способов восстановления ущерба, причиненного действием клеветы (напр., следует ли обращаться оклеветанному в суд, можно ли ему соглашаться на денежное вознаграждение и пр.), то подобным рассуждениям место собственно не в богословском трактате, а в юридических сочинениях. Интересно сопоставить эти взгляды с воззрениями свв. отцов-аскетов по вопросу о том, как следует относиться к клевете.

По аскетическому учению, подвижник одинаково холоден и равнодушен к людской похвале и людскому порицанию (препод. Варсонофия вел. и Иоанна, Руководитель к духовной жизни., М. 1855, стр. 112). Средством к такому равнодушию служит самоукорение. Внимательно, со страхом Божиим, рассматривая самого себя и строго испытывая свою совесть, аскет всегда находит себя виновным (*ibid.*, стр. 95). Воспитывая в себе смиренномудрие, подвижник считает себя не за „нечто», а за „ничто“, на всякое слово готов сказать „прости“ (*ibid.*, стр. 39), готов признать себя виновным во всех возводимых на него преступлениях. Пусть они несправедливы по отношению к данному случаю, все же смиренномудрый принимает их, как должное мнение ближнего о своей греховности вообще, и, рассматривая свое духовное состояние, находит, что он заслуживает еще больших укорений и обвинений (Добротолубие, т. II, стр. 447. 453). Отсюда терпеливое и благодушное отношение подвижников к клеветам, которые на них не редко возводились. Очень характерен, напр., случай из жизни препод. Макария египетского, который не хотел даже оправдываться в клевете, возведенной на него одною девицей, потерявшей свою невинность (см. в сочинении проф. А. А. Бронзова, Преподобный Макарий египет., т. I, Спб. 1899, стр. 186—191).

С. Зарин

**Клеманж** (Clemanges, de Clamengiis) Николай родился около 1367 года в Кламанже, в деревне Шампани, а учился в наваррской коллегии, тогдашнем рассаднике учености и патриотической настроенности во Франции. Здесь, благодаря прилежному чтению древних авторов, он получил основательное гуманистическое образование. Впрочем, влияние классиков на Клеманжа ограничилось одним стилем его сочинений, не коснувшись его воззрений. Более и более его захватывали церковно-богословские интересы. Он получил в 1391 г. степень только бакалавра богословия. Богословие, как наука, вместе с философией были ему чужды, ибо Н. Клеманж всего менее был склонен к спекуляции и, отказавшись от бесплодных подразделений, стремился к изучению источников богословия, которому он хотел придать жизненно-практический характер, но скоро усилившееся унионистское движение захватило его и отвлекло от занятий. Несмотря на природное нерасположение к общественной деятельности, он, также как и его друг Жерсон (Герсон), вынужден был вступить на арену церковно-политической борьбы. Обратившись по собственному почину к Карлу VI с увещанием позаботиться об устранении схизмы, он получил в 1394 г. поручение произвести голосование в Университете по вопросу об унии. Был ли он тогда избран ректором Университета, сомнительно. Клеманж изложил результаты голосования в обширной записке — одном из важнейших документов эпохи. Со смертью Климента VII она потеряла свое значение. Избрание нового папы, происшедшее вопреки желанию парижского двора и Университета, вызвало в Университете раскол, получивший особенно важное значение вследствие того, что с университетскими партиями были связаны политические придворные партии орлеанистская и буржуазная. Петр Люна, избранный в папы под именем Бенедикта XIII, еще будучи легатом в Париже, сумел привлечь на свою сторону влиятельных в Университете лиц и между ними Клеманжа. После некоторого колебания Клеманж согласился на предложение нового папы быть его секретарем и, таким образом, связал свою судьбу с судьбою хотя великого, но несчастного человека. Грамота об его назначении датирована 16 ноября 1397 года. Сделав Клеманжа своим секретарем, папа тем самым лишил себя своего влиятельного защитника в Париже, а между тем взявшая верх демократическая бургундская партия склонила Францию к непокорности. Некоторое время папа с своим секретарем находились в положении пленников в Авиньоне, и только влияние орлеанистов освободило их. Осенью 1406 г. Клеманж оставил папу, не объявив о том публично, и когда весной 1408 г. в Париже сделалась известною бумага Бенедикта XIII (датированная 19 мая 1407 г. из Марселя), которою он угрожал королевскому двору отлучением, в парижских кругах началось раздражение против папского секретаря, предполагаемого автора буллы. Напрасно Клеманж в письме в Университет (стоявший в это время на зените своего влияния, благодаря внутренней неурядице во Франции) доказывал свою непричастность этому делу тем фактом, что он уже не был при папе во время составления буллы; — ему плохо верили. Отчасти опасаясь преследований, отчасти следуя внутреннему влечению, Клеманж из Лангра, где он сделался каноником, удалился в уединение картезианского монастыря, сначала в Вальпрофондс, потом в Фонтэнь-дю-Госк. Здесь и были написаны его важнейшие труды. В монастырской тиши он прежде всего обратился к Библии, которою, по его словам, он до сих пор пренебрегал. В своих сочинениях Клеманж противопоставляет ошибкам и злоупотреблениям церкви чистоту библейского учения. В сочинении *De fructu eremi* он говорит о значении уединенной жизни, которая облегчает общение с Богом посредством самоуглубления, в сочинении *De fructu rerum adversarum* он учит, как нужно пользоваться несчастиями для преуспеяния в духовной жизни, в сочинении *De nobis festibitibus non instituendis* он восстает против слишком многочисленных



праздников, которые только мешают бедным крестьянам работать и служат поводом не к молитве, а к грубым увеселениям, восстает также и против житий святых, которые заставляют забывать Библию; в сочинении *De studio theologico* он обращается к молодому богослову, спросившему у него совета, оставаться ли ему в Университете или идти во священники; здесь автор жалуется, что богословы даже с доброю настроенностью не идут туда, где они нужнее всего — в священники к невежественным и притесняемым крестьянам; Клеманж внушает, что богословию нужно учиться прежде всего по Библии и пользоваться им, как средством для проповеди живого слова Божия. Менее значения имеют небольшие богословские трактаты *De filio prodigo* и *De Antichristo*. Не упускает он из виду и современных событий. В сочинении *Oratio ad Galliarum principes* он рассматривает гражданскую войну, раздирающую его несчастное отечество, а в трактате *Non mente solum e Babylone discendentum esse, sed etiam corpore* советует своему другу Гергарду Машету искать спасения от политических волнений в уединении. С живым вниманием следил он за движением, приведшим к Констанцскому собору. Он посвятил два трактата вопросу о церковных реформах, неразрывно связанному с вопросом об унии. Сначала в 1411 г. вышел трактат *De praesulibus simoniaciis*, рисуемый порочную жизнь духовенства; затем появился другой, более всесторонне и глубже рассматривающий бедствия церкви, трактат *De ruina Ecclesiae* или *de corrupto Ecclesiae statu*. О последнем сочинении критика не сказала еще последнего слова. Adolph Münz (Нис. de Clem., Sa vie et ses écrits: thèse. Strasb. 1846) и C. Schmidt (в R. E. и. Herzog-Hauck 2 изд.) находят, что сочинение, наполненное такими нападениями на церковь, не может принадлежать папскому секретарю, тогда как I. B. Schoab (Job. Gerson, Würzburg 1858), Georgy Voigt (в *Wibderbelebung d. klass. Alterthunis* II3, 349—356), G. Schubert (Ist N. и. Cl. Vertasser d. Baches: *De corrupto Ecclesiae statu?* Progr. d. Realschule II, o. 2, Grossenhain 1882 и Lpzg 1888) и Bess (в R. E. и. Herzog-Hauck IV3, 138—142) находят объяснение этим нападениям в том обстоятельстве, что данный трактат был издан во время Констанцского собора. Не смотря на исторические преувеличения, в нем дана цельная картина современного положения церкви и основные черты этой картины подтверждаются официальными актами. В июне 1415 г. Клеманж обратился с увещанием к осторожности непосредственно к собору. Собор объявил всех трех пан неизбранными. Секретарь Бенедикта XIII, недавно отказавшийся от предложения снова занять прежнее место не одобряет такого решения и вместе с большинством французского духовенства считает желательным признание Бенедикта XIII. В сочинении *Disputatio de consilio* он довольно скептически относится к собору. Клеманж сомневается, что Св. Дух присутствовал на прежде бывших вселенских соборах, так как Он не содействует людям, преследующим земные цели; собор не составляет церкви; правда, церковь непогрешима, но она там, где Св. Дух, и один Бог знает, где Он действует, — и может быть такое время, когда „*in sola potest muliercula per gratiam manere Ecclesia*“. Этим положениям о невидимой церкви суждено было играть большую роль в истории реформации. Клеманж советует отцам собора иметь в виду только благо церкви и в своих решениях опираться на Библию. Но собор слишком много получает советов, чтобы принимать их к сердцу. Во время борьбы дофина с Филиппом Бургундским Клеманж, хотя и был противником англичан, стоял на стороне последнего и ему адресовал увещание восстановить законность в стране (*De lapsu et reparatione justitiae sive patriae* 1419 г.). В 1421 г. в Шартре он в публичном диспуте защищал права галликанской церкви, попираемые англичанами, и в 1425 г., когда уже намечалось примирение между Бургундией и Карлом VII, возвратился к исходному пункту своего жизненного пути — в наваррский коллегиум, где начал читать лекции. Здесь Клеманж и умер в 1437 г., пережив освобождение своего отечества. Клеманж занимает выдающееся место в истории французского раннего возрождения. Замечательно, что в то время, как лучшие авторы страны писали на родном языке, он не оставил ни слова на Французском языке. В этом его

сходство с Эразмом, от которого во всем прочем он так же отличается, как отличается галльский гуманизм от германского.

С. Троицкий

# Clementinae

**Clementinae** — католический церковно-юридический сборник — см. в статье „Corpus juris canonici“.

# Клементины

Клементины см. ниже „Климентины“.

Клементьевский Никол. Степ. (митр. Никанор): см. „Энци.“ III, 774—775.

**Клеминг**, Густав Эдвард, знаменитый шведский библиограф-ученый писатель (1823—1893 г.г.). Родился в Стокгольме, сын цехового старосты; по окончании академического образования в Упсале (1846 г.г.) поступил на службу в королевскую библиотеку, где проходил постепенно должности амануенса (копииста рукописей), штатного библиотекаря и директора библиотеки (1877—1890 г.). В 1868 г. получил степень доктора философии *honoris causa* от лундского Унив., состоял членом различных ученых обществ, шведских и иностранных.

Интерес к родной старине перешел к Клеммингу от отца, любителя и знатока древностей, владевшего весьма ценным собранием литературных редкостей, монет и произведений искусства. Решающее влияние на всю последующую ученую карьеру Клемминга имел англичанин К. Стефенс, известный археолог и филолог (впоследствии профессор копенгагенского Университета), обративший внимание любознательного юноши на изучение древних шведских рукописей и памятников средневековой литературы. Еще будучи студентом, Клемминг задался целью составить себе „шведскую библиотеку». Свою юношескую мечту он осуществил самым блестящим образом, ценою всякого рода лишений и неустанныго труда, создав в сравнительно короткое время богатую библиотеку в 10.000 томов. Это денное собрание шведских книг и книг о Швеции он в 1856 г. принес в дар королевской библиотеке. Когда в 1843 г. по почину Стефенса и Hylten-Cavallius'a основалось „шведское общество древней письменности“ (Svenska Fornskiftsällskapet), Клемминг принял живое участие в трудах этого общества, сразу же заявив себя сведущим и опытным труженником по редактированию и изданию «сборников» общества. С поступлением на службу в королевскую библиотеку Клемминг отдал все свои лучшие силы и энергию на пользу этого учреждения, которого он не покидал до конца своей жизни. Первою заботой Клемминга было привести библиотеку „из хаотического состояния» в порядок и таким образом сделать ее общедоступною для пользования. Так как помещение библиотеки в дворцовом здании не соответствовало своему назначению, то Клемминг начал хлопотать о постройке специально приспособленного для этой цели здания. По его инициативе и плану и воздвигнуто красующееся ныне в Хуммельгордене здание библиотеки, представляющее во всех отношениях образцовое книгохранилище. Рядом с неустанными заботами о росте и процветании своего детища Клемминг проявлял самую кипучую учено-литературную деятельность в излюбленной им области. Многочисленные труды его можно разделить на две главных группы.

1 ) *Библиографические труды*. Из них наиболее известны следующие: „Шведская календарная литература» (1878 г.); „Шведская древняя литургическая литература» (1879 г.); „История книгопечатания в Швеции за 1483—1883 гг.» (1883 г.); „Литература о Бирштте“ (1883 г.) и „Шведская библиография 1481—1600 гг.“ (1889—1892 г.).

2 ) *Издания памятников средневековой письменности*. Сюда относятся: „Откровение св. Бирштты“ (1857—1862 г.); „Размышления Бонавентуры о жизни Христа“ (1859—1860 г.); Шведский молитвослов 1532 г.» (1862 г.); „Шведские средневековые рифмованные хроники“ (1865—1868 г.); „Шведские средневековые постиллы“ (1879—1881 г.); „Латинские гимны, ранее употреблявшиеся в шведских церквах, монастырях и школах“ 4 т. (1884 — 1887 г.) и мн. др. Большая часть памятников средневековой литературы, изданных Клеммингом, печатались в „Сборниках“ Шв. Об. Древней письменности. Часть кропотливых изысканий Клемминга опубликована в особом сборнике (Ur en antesknares samlingar 1868—1873 г.). По единогласному отзыву шведских, датских и норвежских ученых критиков Клемминг был „едва ли не самым выдающимся знатоком шведской литературы, „рукописной и печатной“, „книжником“ в

лучшем значении этого слова. Его компетенция в чтении рукописей и вопросах филологии и хронологии была „вне сравнения“. „Многочисленные образцовые труды Клемминга и созданный его стараниями грандиозный шведский отдел в королевской библиотеке надолго останутся свидетелями его обширных познаний и горячей любви к памятникам шведской литературы“.

Прот. П. Румянцев

# Кленовский Н. С.

**Кленовский**, Николай Семенович, род. 1857 г., композитор и дирижер, известен работами по музыкальной этнографии в области народной песни; в 1902 т. издал (у П. Юргенсона в Москве) „Песнопения на литургии св. Иоанна Златоустого Грузинского (Кахетинского) распева“, с славянским и грузинским текстом, в гармонизации для смешанного хора. В основание труда легла трехголосная запись грузинских напевов, сделанная в сороковых годах XIX стол. А. Мревловым, по словам Кленовского — безусловно первая и древнейшая. Гармонизация сохраняет в полной неизменности лад и подлинность мелодии. Появившиеся в печати отзывы о труде Кленовского, приветствуя издание, как первое по ознакомлению православных певцов с грузинским распевом, и отдавая должное талантливости и опытности гармонизатора, отметили, однако, недоступность гармонизации для самого грузинского народа (Д. Аракчив) и подвергли сомнению ценность самой записи А. Мревлова (Н. И. Компанейский): см. „Рус. Музык. Газ.“ 1902 — 3 гг. №№ 42, 2, 17—18 и др. — С 1902 по 1906 г. Кленовский занимал последовательно должности помощника управляющего и помощника начальника придворной певческой Капеллы. В 1906 г. Кленовский оставил службу в Капелле.

А. Преображенский



**Клеоник**, св. мученик капподокийский, III-IV столетия. Вместе с Евтропием и Василиском он приходился родственником св. Феодору Тирону и состоял в военном звании. За исповедание Христа они были представлены к игемону Асклиподоту. Среди мучений их укреплял явившийся им св. Феодор Тирон. По разорении святыми Артемидина капища они подверглись новым пыткам и наконец были распяты. Память всех их 3 марта.

Мученичество их в новогреческом пересказе находится в издании слов св. Ефрема Сирина; славянская минея; Макаар. Ч.-Минея; Пролог. — *Сергий*.

Хр. Лопарев

**Клеопа** (Κλεόπας — [Лук. 24:18](#)) и *Клопа* Κλωπᾶς — [Ин. 19:25](#); свидетельство Игизиппа у Евсевия Ц. И. 3, 11. 364, 22:4) — имена тождественные, как показывают древние переводы, где Κλωπᾶ у [Ин. 19](#) переводится: Cleopae, или Cleophae (Пешито: древне-латинский; Вульгата). „Клеопа“ (Κλεόπατρος, как Ἀντίπᾶς Ἀντὶ πατρος) есть, быть может, гречезирированное в Произношении „Клеопа“.

О личности Клеопы написано сравнительно много и в нашей литературе, не говоря уже о западной, но сказать о нем что-нибудь вполне точное, определенное весьма трудно; здесь место догадкам и предположениям. В своей статье: „Иаков и его послание“ (см. „Энци.“ VI) мы показали, что евангельского Клеопу, мужа Марии Клеоповой ([Ин. 19:25](#)), которому, быть может, явился Господь на пути в Еммаус ([Лук. 24](#) и дал.), нужно отличать от Клеопы, брата Иосифа Обручника (Евсевия Ц. И. 3, 11), дяди по плоти Господа (Евсевия Ц. И. 3, 11, 3, 32:6). Евангелисты называют двух сыновей Марии Клеоповой — Иакова малого (по росту) и Иосию (Мо. 27, 56. [Мрк. 15:40](#)), а Клеопа, брат Иосифа Обручника, имел сына Симеона, второго епископа иерусалимского. В понимании столь спорного в науке фрагмента Игизиппа, находимого в Церковной истории Евсевия (4, 22:4), лучше следовать, конечно, самому же Евсевию, а последний считает Иакова, брата Господня, или Иакова праведного, сыном Иосифа Обручника (2, 1), след., Симеон, сын Клеопы, был не родным, а двоюродным братом Иакова. А отсюда дальнейший вывод, что братья Господа по плоти, между которыми был Иаков, не суть дети Клеопы, а дети Иосифа Обручника от первого его брака.

Если Иакова малого, сына Марии Клеоповой, не стоявшего в родственном отношении к Господу, отождествлять — что делают многие — с Иаковом Алфеевым, то спорный в науке вопрос, равнозначны ли имена Клопа и Алфей, решается в утвердительном смысле. Весьма вероятно, что арамейское „Алфей“ — Chalphay переходило в произношении в „Калпай - Клопа(й).

Д. Богдасhevский

# Клеопатра, блаженная фиваидская

**Клеопатра**, блаженная фиваидская, IV столетия. Жена Тирона, она жила в египетском селении Сире. После смерти мужа, во время мученичества Уара (Вара), она прибыла на место мученичества, взяла тело святого и принесла в свое село, где положила его в дедовском гробе, и ежедневно кадила вокруг гроба. Много больных приходивших ко гробу получало исцеления. Построив церковь во имя св. Уара, она пожелала перенести сюда святою в присутствии епископа, священников и мирян. Сын Клеопатры, 12-тилетний Иоанн, готовившийся в военную службу, служил предметом осбых забот блаженной, которая молила св. Уара, дабы он явился помощником ее сыну. Но вот Иоанн умер. Клеопатра припадает ко гробу св. Уара и с некоторою укоризною восклицает: «я столько трудов подъяла ради тебя, а ты ныне уморил моего сына». Во сне Уар, держа за руку Иоанна, явился Клеопатре и сказал: „за что ты жена, вопиешь а меня? Я взял твоего сына в воинство к Царю Небесному“. И Иоанн со своей стороны сказали матери: „зачем ты так вопиешь мать? я в воинстве у Царя Христа и со Ангелами предстою Ему“. Видя это Клеопатра воскликнула: „возьмите и меня, да буду с вами“. Св. Уар ответил, что кончина ее последует через год. Блаженная с радостию похоронила своего сына, раздала нищим свое имущество и через год преставилась и сама. Она погребена в церкви св. Уара. *Память ее 19 октября.*

Хр. Лопарев

# Клеопатра Теа

**Клеопатра Теа** — дочь египетского царя Птолемея VI Филометора, упоминаемая в 1-й кн. Маккавейской; она была супругою (в последовательном порядке) трех сирийских царей. В 150 г. до р. Хр. филометор выдал Клеопатру за Александра Валу ([1 Макк. 10:57, 58](#)); но затем, преследуя свои политические интересы, он отнял у Александра дочь свою и отдал ее, в 146 г. своему союзнику Дмитрию II Никатору, противнику Валу ([1 Макк. II:8-12](#)). От этого брака у Клеопатры родились сыновья — Селевк V и Антиох VIII. Когда Димитрий был взят в плен парфянами, Клеопатра отдала руку свою Орату его Антиоху VII Сидету, занявшему сирийский трон. Антиох VIII, второй сын Клеопатры, принудил мать свою выпить тот яд, который она предназначила для него.

Прот. Н. Елеонский

# Клепало

**Клепало** — сербское и болгарское название „бил», [о коих см. „Энци.“ II, 598—599]. Клепало различается деревянное и железное. Первое бывает длиною более сажени, а шириною около пяти четвертей. В середине делается иногда одно, иногда два отверстия, в которые вдевается веревка для подвешивания клепала, по обоим концам по три отверстия для лучшего звука. В деревянные клепала бьют деревянным молотком, начиная звон одним, и продолжая двумя. Клепала железные имеют в длину почти сажень, в толщину 1/2 вершка; самые концы тоньше середины. В поперечнике приделывается ушко с отверстием для цепи, на которой висит клепало. В железные клепала бьют железным молотком.

Свящ. А. Петровский

# Клерво

**Клерво** (Clairvaux) — деревня во Франции [Claravallis], ныне в департаменте Об; известна в истории тем, что здесь в самом начале XII ст. было учреждено аббатство св. Берпардом (Клервосским), основателем монашеского ордена Цистерцианцев [см. „Энци.“ II, 403—406 и *T. Halusa, Der h. Bernard v. Clairvaux, Abt und Kirchenlehrer, Dülmen 1906*] Лесистая и болотистая местность Клерво трудами монахов была превращена в богатую и роскошную в климатическом отношении долину. Аббатство процветало и наряду со старым монастырем возник новый роскошный монастырь. Во время первой революции аббатство подверглось разгрому, после чего перестало существовать; его обширные постройки заняты центральной тюрьмой и рабочими домами.

П. Тычинин

# Клерикал, клерикализм, клерикальная партия

**Клерикал, клерикализм, клерикальная партия** — все эти однородные термины происходят от слова „клир» [см. это слово] и придают своему основному корню один и тот же специфический оттенок довольно ясно выраженного несочувствия и антипатии, переходящей иногда даже в прямое презрение.

Уже из сделанного определения ясно, что такой термин мог возникнуть в качестве клички, данной представителям какого-либо клира со стороны их оппонентов. Так, действительно, и было: термин „клерикал». являясь производным от латинской формы слова „клирик» (*cleticus*), стал прилагаться в его неодобрительном смысле к представителям католического клира в конце средневековой эпохи, когда более ясно начало выражаться недовольство католическою церковью и происходила подготовка к реформации. Можно, пожалуй, отодвигать происхождения этого термина еще раньше в XI-XII в., когда в католическом клире, благодаря реформам Григория VII (целибат, духовная инвститура и др.) совершалась его кастовая самозамкнутость, вызывавшая противодействие, как со стороны некоторых клириков (миланских, напр., так и еще больше со стороны различных сектантов (катары со всеми их разновидностями). Но окончательную формулировку определенного понятия „клерикал» должно отнести к эпохе реформации и поставить на счет протестантов, в устах которых слова — „клерикал» и „клерикализм» — стали какою-то, почти позорной кличкой всего католического духовенства (*Schimpfwort* по *Palnier*'у у Herzog'a).

Чтобы уяснить себе такую странную трансформацию одного и того же термина (*clericus* — клирик, избранный по жребию, следовательно — человек почтенный выдающийся; тогда как „клерикал», — скорее предмет глумления и насмешек, чем уважения), необходимо отметить те злоупотребления и крайности, которые постепенно вкрались в католическое учение о клире и скомпрометировали самое достоинство этого высокого служения.

Римско-католическая церковь, увлекшись идеей папского главенства, основную задачу своей деятельности полагала, как известно, ее во внутреннем воспитании и органическом слиянии всех своих членов, а в создании крепкого внешнего строя (*ordo*), своего рода, абсолютной теократической монархии. На состав этой папской монархии была перенесена точка зрения древнего языческого Рима: как в последнем существовала резкая грань между „патрициями“ и „плебеями“, так и в первой все больше и больше упрочивалось различие между клиром и мирянами, взаимные отношения которых строились по старой схеме взаимоотношения патрициев и плебеев. Рядовая масса простых мирян, урезанная в своих самых законных и священных правах (напр., право читать библию и причащаться от св. чаши), трактовалась в католичестве, как духовный *plebs*, как темная пассивная среда, все спасение которой зависело от благой воли властно царившего над ней клира. Наоборот, клир, целым рядом систематических мероприятий, был искусственно изолирован от мирян, наделен различными привилегиями и поставлен на недостижимую для простых мирян высоту особой духовной аристократии, бесконтрольно распоряжающейся всей жизнью церкви и даже личным спасением каждого подданного папы.

Вполне понятно, что такой ложный принцип церковной политики привел католичество к самым печальным последствиям: всю массу верующих он или совершенно обезличивал и превращал в тупое покорное стадо, или, наоборот, раздражал ее своей стеснительно-унизительной опекой и заставлял переходить к крайностям реформации. Клер-же он надмевал сознанием какого-то исключительного господства деморализовывал его отсутствием ответственности и контроля и воспитывал в духе инквизиции и иезуитизма, освящавших

позволяемость всяких средств, направленных к усилению каждой власти (ad majorem Dei gloriam). Вот это-то горделивое сознание у представителей католического клира своего исключительного превосходства, этот-то дух властолюбия и нетерпимости, обусловленный всем строем римско-католической церкви — именно, эти-то, несимпатичные с общечеловеческой, но весьма характеристичные с римско-католической точки зрения, свойства католического клира и дают определенное, специфическое содержание термину „клерикализм«. Отсюда также открывается и родство этого термина с аналогичным ему понятием „ультрамонтанизм“, так как и клерикализм в сущности представляет собой ни что-либо иное как одно из резких проявлений последовательного ультрамонтанизма.

**Клерикальными партиями** на языке современной политической Европы называются те организованные политические группы, которые в своей государственной программе обнаруживают более или менее ясное сочувствие ультрамонтанской идее, т. е. торжеству папской системы. Такие группы, разумеется, могут существовать только в государствах с представительным правлением и при том лишь в таких, где католичество или господствует (Бельгия, Италия, Франция), или играет видную роль (Германия).

Profession de foi клерикальных партий, их политическая программа в том или другом государстве, обыкновенно, определяется не столько местными внутренними интересами, сколько характером отношения того или другого правительства (в известный исторический момент) к католичеству и папству. Вот почему, напр., в современной Германии, где император старается дружить с папой, клерикальная партия составляет в рейхстаге опору его власти (центр); во Франции эпохи Наполеона III, поддерживавшего папу, клерикалы были также надежными консерваторами и легитимистами; наоборот, в современной республиканской Франции, ведущей борьбу о католических конгрегациях, клерикальная партия представляет самый опасный, боевой элемент, не так давно восторжествовавший победу даже над своим злейшим врагом — министром-президентом Комбом.

Можно отметить еще, в качестве общего явления, что со второй половины XIX ст. клерикальные партии стали обнаруживать стремление к соединению с социалистическими и социал-демократическими партиями, чтобы таким путем лучше обеспечить свои обоюдные интересы и составить более внушительную оппозицию буржуазии. Движение это, известное под именем „католического социализма«, имеет уже свою историю и свою обширную литературу.

А. Покровский



# Клермон и клермонские соборы

**Клермон и клермонские соборы.** Клермон — главный город Французского департамента Пюи-де-Дом, красиво расположен на высоких берегах двух ручьев, впадающих в Алье. Жителей более 50 тысяч; развитая промышленная жизнь; Университет. История Клермона начинается с весьма древних времен. Он основан был, — полагают, — во время господства римлян в Галлии и у них носил название Augustonometum. О римском происхождении города свидетельствуют его древние постройки, напр., водопровод. Затем Клермон был столицей авернов. В эпоху великого переселения народов, в разные времена, Клермон подвергался нападениям готов, аланов, вандалов и в 976 г. был разрушен норманнами. Людовик XIII соединил Клермон с отстоящим от него почти на два километра (не много менее 2—х верст) Монт-Ферраном; с тех пор город получил название Клермон-Ферран. Первые семена Евангелия здесь были брошены Австремонием, который был послан в Галлию при императоре Декие и сделался первым епископом (*Arbellof, Observations crit. sur la legende de S. Austremonie, Tours 1871*).

После него епископ Иллидий с 370 по 387 г., своей святой жизнью и своими чудесами достиг такой известности, что император Максим пришел к нему в Трир, чтобы он исцелил его страдающую припадками беснования дочь. В названном в честь Иллидия аббатстве S. Alluge, в предместье Клермона, сохраняются его останки. Его преемник Непотиан достиг большой известности, благодаря следующему событию. На пути из Трира в Испанию заболел некий Артемий и должен был по дороге остановиться. Когда его нашел Непотиан и совершил над ним елеосвящение, больной чудесным образом получил полное выздоровление. Артемий отрекся от мира и достиг такой святости, что по смерти Непотиана в 388 г. был избран его преемником. Из более поздних епископов Клермона известны: Вильгельм-де-Прат (1529—1560 г.г.), основавший коллегии „Клермон» в Париже и в самом Клермоне две обширные коллегии и госпиталь. Затем Людвиг д'Эштайнд, который в 1651 г. учредил в Клермоне „большую семинарию» и в 1651 г. семинарию трирскую; далее Масильен (1717—1742 г.г.), прославившийся как оратор; наконец, Франц Бональ, назначенный в 1776 г. и изгнанный во время революции, когда (в 1796 г.) аббатство было разгромлено и церковь разрушена; умер 3-го сентября 1800 г. в Мюнхене. Нынешний, сто второй по счету, епископ Клермона — Иоанн Бовер родился в 1829 г., на клермонскую кафедру вступил 24 декабря 1879 г. В его округе числится 53 пасторатств, 441 викариев, 580.000 прихожан. В самом Клермоне много учреждений от разных монашеских орденов и конгрегаций не только мужских, но и женских. Между последними наиболее многочисленный монастырь „Доброго Пастыря».

**Клермонские соборы.** Первый Клермонский собор происходил в 535 г. при короле Теодеберте; тогда пятнадцать собравшихся епископов высказались против избрания епископов князьями и желали, чтобы в будущем они избирались и утверждались клиром и народом (*Hefele, Conciliengeschichte II, 761—763*). Вторым собором был в 549 г. Он подтвердил определение пятого орлеанского собора, осуждавшего ересь Нестория и Евтихия, вновь высказался за право клира и народа на избрание епископов и осудил симонию (*Hefele, III, 5*). В 1095 году папою Урбаном II был созван самый замечательный из всех клермонских соборов. На нем был решен первый крестовый поход. Присутствовали на соборе 14 архиепископов, 225 епископов, 4 аббата и много низшего духовенства, а также мирян. Собор был открыт чтением послания патриарха, иерусалимского Симеона о положении христиан в Палестине, потом следовала горячая речь Петра Амьенского, который описывал виденные им страдания христиан в св. земле и призывал к освобождению гроба Господня из-под власти турок. Речь Петра Амьенского и послание иерусалимского патриарха подняли религиозное воодушевление собравшихся, и у них созрела

мысль о крестовом походе; но прежде чем объявить об этом всему католическому миру и призвать его к священной войне, собор занялся упорядочением разных сторон церковной жизни. В 32-х своих определениях собор старался поднять дисциплину и нравы, ограничить симонию, ковкубинат духовных лиц и инвеституру, обеспечить церковный мир. Затем на соборе был отлучен от церкви французский король Филипп за брак с женою гр. Анжуйского, утверждено приматство лионской церкви, епископ трирский получил судебную власть над церквами Бретани и в заключение церковь объявила под своей защитой вдов и сирот.

Эти определения клермонского собора, несомненно, подняли авторитет церковной власти в глазах народа. Только после этого было приступлено к осуществлению мысли о крестовом походе. 26-го ноября папа созвал народное собрание на открытой площади Клермона и пред громадной, охваченной религиозным энтузиазмом, толпой, держал воодушевленную речь. Речь папы содержала и себе призыв к освобождению христианских святынь из-под власти неверных. Впечатление от этой речи на необозримую толпу было неопишимо: часто она прерывалась одобрительными возгласами или словами — „этого хочет Бог“. Аймар, епископ тонский, первым бросился к ногам папы и заявил о своей готовности принять участие в священной войне; его примеру последовала бóльшая часть присутствовавшего духовенства и народа. Красный крест, нашитый на правом плече, был знаком для всех вступивших в „священное« воинство крестоносцев. Возвратившись с собора, епископы и священники сумели возбудит всеобщую ревность и воодушевление к „священной“ войне, при чем щедро раздаваемые крестоносцам индульгенции не мало способствовали успеху дела.

Кроме собора 1095 г. в Клермоне было еще несколько соборов (в 1110 г., 1124, 1140 и 1163 г.г.), но все они большого значения в жизни католической церкви не имели.

И. Тычинин

**Климентины** (Τὰ Κλημέντια, Clemantina). Под таким названием в науке известна в настоящее время группа памятников древнехристианской письменности, связанных по своему содержанию и происхождению с именем св. Климента, епископа римского и славного мужа апостольского (I в.). В них излагается его мнимая судьба и подвиги, и все они долгое время усвоились ему, как автору. Памятники эти следующие: 1) Послание Петра к Иакову, епископу иерусалимскому и соединенное с ним „Свидетельство для получающих книгу“; 2) Послание Климента к Иакову; 3) „Беседы“ Климента в числе 20-ти (Ὁμιλία κ', *Nomiliae viginti*) называемые еще Климентинами в тесном смысле; 4) „Встречи» в 10-ти книгах (Ἀναγνώσεις, *Recognitiones libri X*), дошедшие до нас в латинском переводе Руфина аквилейского (V в.), и 5) т. наз. „Сокращение деяний Петра» (*Epitome de gestis s. Petri*), известное в настоящее время в двух редакциях. Важнейшие из них — „Беседы“ и „Встречи“. То содержание, какое обыкновенно связывается с представлением о Климентинах, принадлежит этим памятникам. Оба они стоят друг к другу в отношении редакций, но в то же время в обработке общего историко-дидактического материала настолько существенно различны, что их с полным правом можно рассматривать, как самостоятельные произведения. Послания Петра и Климента составляют как бы препроводительные документы при них, так как оба памятника изложены в форме посланий к Иакову, брату Господню. В частности в первом послании мнимый апостол извещает предстоятеля иерусалимской церкви, что он посылает к нему „книги своих проповедей» и просит о тщательном хранении их во избежание искажений от еретиков. В „Свидетельстве» затем рассказывается, как Иаков, брат Господень, исполнил эту просьбу „верховного учителя“ из Апостолов, и излагаются те страшные заклинания, которые должны были произносить как получающие, так и передающие книги „Петровых проповедей“. В „Послании Климента“ мнимый отправитель извещает Иакова о смерти Ап. Петра — этого камня церкви — и рассказывает, как он восприял от него кафедру учительства и предстоятельства в Риме, какие слышал наставления о добром епископстве и как, наконец, получил повеление, сообщивши о смерти Апостола, послать к нему, Иакову, собственное краткое описание, которое и предлагается потом в „Беседах“ и „Встречах“. „Сокращение деяний Петра» имеет второстепенное значение. В обеих известных редакциях (краткой и более полной) оно представляет простое извлечение из *Nomiliae viginti* и „Послания Климента“. Работа эпитоматора состояла в сокращениях, в некоторых текстуальных исправлениях, в замене евионитских богословских выражений православно-церковными и в небольших добавлениях из сторонних источников. К краткой и более известной редакции, в настоящем ее виде, присоединены еще извлечение из мартиролога св. Климента, составленного Симоном Метафрастом, и сказание о чуде над отроком при гробе св. мученика, переработанное из сочинения Ефрема, архиеп. херсонесского.

Древность знала еще несколько редакции Климентин, но они не дошли до нас. Наибольшую ценность из них имеет та, на которую указывает Руфин в своем предисловии к переводу „Встреч“. Он знал две редакции Климентин: одна — переведенные им „Встречи“, а другая — какая-то особая, ныне неизвестная; только это не современные „Беседы“, потому что характеристика, какую он дает памятнику, не соответствует последним. На эту же неизвестную ныне редакцию, по всей вероятности, указывает св. Епифаний Кипрский в Панарии (30, 15) и м. б. Ориген (*Comment. in Genesin*, с. 14) и Фотий (*Biblioth. codd.* 112, 113). Наличие ее важно отметить потому, что в ней, может быть, отыскался бы подлинный оригинал Климентин, за каковой не может быть признана ни одна из существующих редакций. Обе теперешние

редакции — и „Беседы“ и „Встречи“ — на всем своем протяжении обнаруживают так много текстуальных несовершенств и различных редакционных недосмотров, что с принудительностью заставляют предполагать существование третьей, посредствующей между ними, редакции.

Обратимся к рассказу главных памятников.

Климент, благородный римский гражданин, из фамилии, родственной дому самого Кесаря, с ранних юношеских лет стал интересоваться великими вопросами жизни: о происхождении мира, о появлении зла, о бессмертии души, о загробном существовании. Нигде не находя себе удовлетворения — ни в языческих религиозных культах, ни в философских школах, он от внутренних мук и терзаний заболел и слег в постель. В это время в Риме пронеслась глухая молва, что в далекой Иудее появился Некто, возвещающий радостную весть о спасении; на площадях выступил и неизвестный проповедник нового учения. Климент решил лично отправиться в Иудею, чтобы на месте разузнать, в чем дело. Дорогой, вследствие неблагоприятных ветров, он должен был заехать в Александрию и встретился здесь с Ап. Варнавой<sup>1</sup>; из Александрии отправился в Кесарию Палестинскую (Стратонову) и там был представлен Варнавою Ап. Петру. Апостол прибыл сюда с целью вступить в состязание с злым еретиком и врагом церкви Симоном Волхвом. Преподав Клименту начатки христианского учения, Петр пригласил его, ради научения истине, следовать за собою до самого Рима, слушать его проповеди и для начала присутствовать при его состязании с Волхвом (Ном. I, гл. 1—22; Рес. I, 1—19). Состязание предполагалось на другой же день. Утром этого дня, после предварительной беседы Апостола о различных предметах учения, двое из его учеников Никита и Акила, сами некогда бывшие последователями Симона, рассказали Клименту о его пагубных действиях и лжеучении. Рассказ уже кончался, как в комнату беседующих вошел новый ученик Апостол Закхей, бывший мытарь, и сообщил, что Симон откладывает состязание до следующего дня. Опечаленного Климента Апостол утешил беседою с друзьями о божественном единочании и ложных местах в Писакии, которыми еретики пользуются для своих целей. Так закончился второй день пребывания Климента в Кесарии (Ном. 2, 1—52). По рассказу „Встреч« дело представляется несколько иначе. Отсрочка состязания назначена была Симоном на семь дней. Открывшееся свободное время Апостол посвятил на то, чтобы преподать Клименту все учение благочестия „по порядку“, начиная от дней творения и кончая самыми последними событиями. Он говорил о творении мира, о судьбах божественного учения во времена ветхозаветные, о явлении истинного пророка, о первых судьбах церкви апостольской, о состязании XII-ти Апостолов с иудейскими еретиками и, наконец, о преследовании против верующих, возбужденном неким „homo inimicus« [т. е. Савлом — Павлом], гнавшим христиан до Дамаска. Закончил Апостол сообщением, как досточтимый епископ Иаков, узнавши о пребывании в Кесарии Симона Волхва, послал Петра сюда для противодействия его губительному влиянию. Шесть дней длилась беседа Апостола, а в седьмой Климент повторил все сказанное (Рес. 1:20—74). Между тем настало время, назначенное для состязания (3-й день по Ном., 8-й по Рес.). По „Беседам« Апостол предварительно держал речь к ученикам об истинном и ложном пророчестве и о сизигиях (Ном. 3:1—28), по „Встречам« это промежуточное время перед состязанием занято было сообщением Никиты и Акилы о Симоне (Рес. 2:1—19). Диспут продолжался три дня. Противники рассуждали о божественном единочании (μοναρχία) и о тех вопросах, разрешения которых тщетно искал Климент (Ном. 3:29—58; Рес. 2:19—3, 50)<sup>2</sup>. Ночью, после состязания, Апостол в тайной беседе с учениками договорил то, что почему-либо осталось невыясненным во время прений (Рес. 3:53—62).

Пораженный на состязании, Симон убежал в Тир (по „Беседам«, а по „Встречам« в Италию). По его удалении, Апостол заявил, что долг служения повелевает ему следовать за

лжеучителем далее и, поэтому, он должен оставить Кесарию. Послав вперед, для ознакомления с действиями ересиарха, Климента, Никиту и Акилу, сам он остался на некоторое время в Кесарии, устроил здесь церковь, поставил епископом Закхея и, наконец, напутствуемый общими благожеланиями, отбыл (Ном. 3:59—72. Рес. 3:63—75). А между тем, за время его отсутствия, в Тире произошли следующие события. Прибыв сюда, Климент, Никита и Акила уже не застали Симона; он убежал еще далее, но в Тире остались, трое его последователей: Аппион грамматик, Аннубион астролог и Афинодор эпикуреец. Аппион был старинным знакомым отца Климентова и некогда наставлял его в началах языческой религии<sup>3</sup>. Между ними и его свитой и Климентом с друзьями состоялась беседа о греческой мифологии. Вопреки доводам Аппиона, Климент доказывал несостоятельность эллинской религии, обличал ее в развращенности и говорил, что греческие мифы вовсе не символы физических явлений природы, а действительные события, — преступные действия злых людей и тиранов, которые некогда жили, но по смерти были возведены людскою слепотой в достоинство богов (теория Евгемера): см. Ном. 4—6)<sup>4</sup>. Когда прибыл Ап. Петр, все злые чары волхва быстро исчезли. Начинается миссионерское путешествие Апостола по городам восточного побережья Средиземного моря. Следуя постепенно за лжеучителем, он прошел Тир, Сидон, Берит, Библ, Триполис и везде призывал язычников к покаянию и крещению. Наиболее долгую остановку он имел в Триполисе. Четыре раза выступал здесь Апостол со своим словом к народу и успел сердца всех обратить к учению истины. В своих речах он говорил о появлении греха в мире, о происхождении языческих религий и государств, об идолослужении, о влиянии на него демонов, об их пагубном действии на людей. За три месяца его проповеди целые тысячи уверовали Господу и приняли крещение. Тогда же крещен был и Климент (Ном. 7—11. Рес. 4—6).

Из Триполиса Апостол направился в Антиохию Сирийскую. Дорогою он разделил своих спутников на две группы. Одна, во главе с Никитою и Акилой, отправилась вперед в Лаодикию, а другие остались с Апостолом; Климент был в числе последних. На пути он рассказал ему печальную историю своего семейства. Мать его Маттидия покинула дом, когда он был еще ребенком (по Рес. пяти лет). Получив какое-то видение во сне, она вместе с двумя старшими детьми уехала в Афины и после этого не возвращалась. Отец, предположив, что она потерпела кораблекрушение, отправился на поиски и с тех пор тоже не возвращался. Когда путники прибыли в городок Антарад, некоторые предложили Апостолу проехаться на соседний остров Арад, чтобы там осмотреть знаменитые виноградные колонны и статуи Фидия. Апостол согласился и, когда все заняты были рассматриванием, он заметил вблизи здания, где помещались статуи, одну бедную женщину, просившую милостыни. Из расспросов оказалось, что это была Маттидия, мать Климента. Действительно, она потерпела кораблекрушение, была выброшена на берег около этих мест и, лишившись детей, одинокая и больная доживала здесь свои дни. Перед отправлением с острова обратно Апостол представил мать и сына друг другу: последовала первая сцена „встреч»<sup>5</sup>. В Лаодикии произошла вторая сцена свиданий. Ученики и спутники Апостола Никита и Акила оказались пропавшими братьями Климента Фаустином и Фаустинианом (по Рес. Фаустином и Фавстом). В ночь кораблекрушения они спасены были морскими пиратами, которые некоторое время держали их у себя для службы на корабле, и затем продали в Кесарию сирофиникиянке Юсте. Юста воспитала их в иудейской религии, но вместе с тем позаботилась дать им и эллинское образование. Для этого они посещали философские школы, познакомились там с Симоном Волхвом и едва не сделались жертвами его пагубного лжеучения, но были выведены из заблуждения Закхеем, учеником Апостола. После столь радостных событий, в которых так явно сказывалась благостная десница Божия, Петр предложил Маттидии принять крещение. Маттидия тотчас согласилась (Ном. 12—13; Рес. 7:1

—38). Крещение было назначено на другой день. Ранним утром, когда верующие уже расходились после торжественного тайнодействия, Апостол остался один на берегу моря. Неожиданно к нему подошел высокий старик, с виду рабочий, и, испросив позволение вступить в беседу, стал доказывать, что всякие молитвы к богам напрасны, что боги не в силах изменить жизнь человека, всецело зависящую от судьбы и того или иного сочетания звезд. Свои доводы он подкреплял ссылкой на историю одного своего друга, жене которого звезды предопределили впасть в грех прелюбодеяния, убежать с рабом и в море погибнуть. Сокрушенный горем, друг отправился путешествовать и вскоре умер. Он, собеседник, сопровождал его, а после его смерти остался в здешних местах и стал жить собственным трудом. При рассказе Апостол понял, что старик говорит об отце Климента, хотя и не знает ни настоящей подкладки (Маттидия уехала в Афины, чтобы избавиться от соблазнительных предложений брата мужа), ни исхода дела. Указавши старику свой дом, Петр поспешил, чтобы поделиться полученною вестью с своими друзьями. Но едва Апостол успел рассказать о своей встрече, как в комнату вошел и сам старик. Это был никто иной, как Фавст (по Ном.) или Фаустиниан (по Кес.), муж Маттидии, и отец троих братьев. В беседе с Апостолом он намеренно скрыл свое имя. Произошла третья сцена „встреч“ (Ном. 14). В повествовании *Recognitiones* она передается значительно иначе. Здесь сцене свидания предшествует долгая трехдневная беседа между отцом и сыновьями о греческой философии, истинном богопознании и об астрологии. Когда в заключение состязания старик продолжал настаивать на истинности астрологических предсказаний и в подтверждение сослался на известную уже историю мнимой неверности своей жены, Апостол последовательно указал ему на его детей, а затем представил и Маттидию. На другой день решен был вопрос о крещении Фаустиниана, и между ним и сыновьями состоялась еще новая беседа о греческой мифологии (Рес. 8—10, 51). В „Беседах“ вместо этого четырехдневного собеседования между отцом и детьми о греческой философии, мифологии и астрологии излагается новое состязание Апостола с Симоном Волхвом о предметах веры. В вероучительной системе „Бесед“ это второе лаодикийское состязание имеет такое же центральное значение, как и кесарийское в „Встречах“ (Ном. 15—20, 10). Повествованием о крещении Фавста Фаустиниана, судя по свидетельству Руфина, рассказ подлинника и кончался. Существующие редакции присоединяют к нему еще повесть „о превращении Симона“, в которой рассказывают, как маг своими чарами передал отцу Климента свое лицо. Апостол обещал дать старцу исцеление, но предварительно решил использовать злую шутку мага к его же вреду. С лицом Симона Фавст Фаустиниан должен был идти в Антиохию и там проповедовать против самого же себя, разрушая то, что сделано было волхвом ко вреду истинного благочестия прежде. Фавст отправился и вскоре же известил о самом успешном выполнении своей миссии, Апостол поспешил в Антиохию (Ном. 20, 11—23, Рес. 10:52—65). „Беседы“ дальше не продолжают, так и оставив Фавста с личиною Симона и без крещения; в „Встречах“ повесть доканчивается. Здесь рассказывается о блестящем заключительном триумфе Апостола, об устройении им в Антиохии обширной церкви и о торжественном крещении Фаустиниана (Рес. 10:65—72).

На канве изложенного повествования развивается богатейший вероучительный и полемико-апологетический материал памятника. В состязаниях с ересиархом, в беседах Ап. Петра с учениками, в миссионерских его проповедях, в беседах Фавста Фаустиниана с детьми автор раскрывает и свои положительные воззрения, и бичует своих важнейших врагов. По-видимому, он сознательно задавался целию — в форме исторического рассказа дать всестороннее оправдание христианской религии так, как он ее понимал. Несомненно, он был человек высоко талантливый и широко образованный, и все приобретения тогдашней греческой науки и философии, какими владел в совершенстве, искусно использовал в целях защиты христианства. На первом плане у него стояла борьба против языческого политеизма и развращенности. В своей

полюемике он имеет в виду и вульгарное язычество масс, и изощренное натурфилософское понимание эллинских мифов во вкусе позднейших стоиков или неоплатоников, и астрологические представления древности и, наконец, учение важнейших философских школ (платоников, перипатетиков, стоиков, эпикурейцев), если признать, что теперешний отдел Res. 8—9 в том или ином виде входил в первоначальный текст Климентин. К той же цели полемике с эллинизмом направляется и вся история семейства Климентова, которая, по намерению автора, должна была самым делом убедить читателя в полной тщете всех основ язычества по сравнению с христианской верой в единого Бога-Отца людей<sup>6</sup>. Климент — этот символ благородной, жаждущей истины души язычника — нигде не мог найти себе удовлетворения, кроме веры в радостную проповедь о спасении. В характеристике главного действующего лица из язычников, равно как в приемах критики и полемике против язычества, в Климентинах замечается поразительная аналогия с сочинениями св. Иустина Философа. Все это заставляет думать, что первоначальный автор их жил во время, близкое к св. христианскому апологету, и вращался с ним в сфере одних и тех же интересов. Царствование Марка Аврелия (161—180 г.г.), как эпоха первого сознательного гонения римских императоров против христианства и время особенного пробуждения христианской апологетики, представляется, поэтому, наиболее вероятную хронологическую датой появления Климентин, или, говоря общее, последняя четверть II-го века христианской веры — вот наиболее подходящее время возникновения памятника.

Полемика с внутренними врагами церкви — с ересями — сосредоточивается у автора на борьбе с гносисом и, глав. образом, с позднейшим представителем его Маркионом (II в.). В памятнике она воплощается в лице Симона Волхва. Относительно личности Симона Волхва в настоящее время установлено, что это был действительный исторический лжеучитель, пытавшийся создать род языческого гносиса на почве самарянского синкретизма (Prof. Ad. Hilgenfeld, *Ketzergesch.*, 1884, 8.163). В Климентинах отмечается и настоящее его учение (в сказании Никиты и Акилы: — Ном. 2, 22, Res. 2, 7), но есть все основания думать, что тот отрывок, где оно помещается, принадлежит собственно не автору Климентин, а взят был им из какого-либо более древнего источника. В собственных же частях сочинения он берет личность Симона Волхва, как исторический символ, и оспаривает в его лице, как замечено, общие положения гносиса с преобладающим маркионитским направлением. Так, уже главнейшее догматическое утверждение, которое он защищает согласно обеим редакциям, носит совершенно гностический характер. Это — идея высочайшего непознаваемого Бога в противоположность ограниченному димиургу и Богу иудеев; „Не димиург мира, — говорит Симон, — есть высочайший Бог, но иной — единый благии и доселе неведомый» (Ном. 16, 5); или: „Я утверждаю, что богов много, однако есть единый необъемлемый и никому неведомый Бог всех этих богов» (Res. 2, 38). Все это — любимые гностические термины и понятия, встречающиеся почти буквально у церковных ересеологов при изложении гностических систем. Точно также и многие другие утверждения Симона, как, напр., учение о происхождении человеческих душ от высочайшего Бога и о пленении их в этот мир демиургом, учение о теле, как темнице души и злом начале, учение о зависимости демиурга в миротворении от высочайшей силы, причем однако он, по созданию мира, объявил Богом самого себя и проч. (Res. 3:57. 58. 60), — носят явно общегностический характер. На преимущественное же маркионитское направление доктрины Симона в Климентинах указывает, во 1-х, особенно резкое разделение им благого и праведного Бога (Ном. 18:1—3) и изображение демиурга полным всякой злобы и несовершенств. На основании Писаний Симон доказывает, что „демиург не имеет предведения, несовершен, ограничен, не благ, подлежит многим тысячам тяжких страстей: зависти, жестокости, мстительности и проч.» (Ном. 3:38. 39. Res. 2:53). В таких

резких чертах демиург изображался только у Маркиана и ни в одной другой гностической системе, — даже в такой строго дуалистической, как система Сатурнина. Затем на антимаркионитский же характер полемики указывает усиленная защита Апостолом против доводов противника апостолического достоинства Двенадцати (Ном. 17:13—20); такая защита понятна только в приложении к Маркиану, который, как известно, истинное апостольское достоинство признавал единственно за Ап. Павлом, а „XII самовидцев Господа“ отвергал, как искаателей благовестия Христова. Наконец, к маркианитским же чертам гносиса в Климентинах нужно отнести метод, каким пользуются оба противника при толковании изречений Писания. И мнимый апостол и лжеучитель одинаково признают только буквальный смысл Писаний. Нет даже намека на аллегорическое толкование их, хотя оно пользовалось высоким уважением у большинства гностических учителей. Изю всей их плеяды один Маркиан был защитником буквального смысла Писаний. Можно сказать более: автор Климентин, по-видимому, непосредственно был знаком с экзегетическими сочинениями Маркиановой школы — „Антитезами“ и „Силлогизмами“ и отчасти пользовался ими, — конечно, с своей точки зрения. Это обстоятельство проливает новый свет на время происхождения нашего памятника.<sup>7</sup>

Положительные воззрения автора Климентин примыкают к т. наз. синкретическому евионизму. Существование простых иудействующих (или евионитов), после окончательного уничтожения св. города Иерусалима при императоре Адриане в 135 г., стало невозможно. Не только христиане из язычников, но и сами иудействующие должны были понять, что о полном сохранении Моисеева культа теперь мечтать нельзя. Широкое распространение одновременно развившегося гносиса дало дальнейший толчок к проникновению в среду евионитов более прогрессивных течений. Чистый евионизм, оторвавшийся и от иудейства, чуждый и христианам из язычников, осужден был на естественное умирание. В интересах простого самосохранения он должен был отрешиться от национально-сектаторской замкнутости и дать в свою среду доступ прозелитам из язычников. Но для этого евионизм прежде всего должен был смягчить свои требования относительно обрядового культа и коренным образом изменить свой взгляд на Мессию. Никто из язычников не мог удовлетвориться тем бедным евионитским представлением о Христе, по которому Он есть великий раввин, второй Моисей, имеющий снова явиться в „будущем веке“, чтобы прославить своих братьев по плоти. Отсюда: отрешение от многих требований обрядового культа, а в связи с этим смягчение полемики против Апостола Павла, и более широкий взгляд на лицо Мессии являются главнейшими отличительными чертами в догматике евионизма этого рода. Исторически засвидетельствованными его типами служат евиониты, описанные св. Епифанием (Панарий, 30), и емазанты (Философумены 9), при чем последняя фракция заявила себя особенно интенсивностью и пропагаторскими стремлениями (ibid. 9, 13. Евсевий, Ц. И. 6, 38). В Климентинах находим полное отражение указанного евионитского направления со всеми его характеристическими чертами и с тем лишь различием, что неразвитым догмам евионизма автор сообщил литературно-философскую обработку. Наиболее оригинальными пунктами его воззрений являются учение о сизигиях („сочетаниях“) и учение об Адаме-Христе, как Пророке истины.

Учение о сизигиях составляет космологию и антропологию Климентин. Как полемист против гносиса, автор их стоял лицом к лицу перед двумя задачами: с одной стороны — необходимостью сохранить догмат абсолютного божественного единства, с другой — ответить на возбужденный гносисом вопрос времени о происхождении зла в мире. Гностики отвечали на него глубоко песимистически — учением о зле, как метафизическом начале, корнящемся в материальном принципе мироздания, и потому вечном и изначальном. Так образом идея божественного единства приносилась ими в жертву видимой невозможности объяснить монистически происхождение зла в мире. Как строгий евионит, автор Климентин не мог



допустить подобной жертвы; он, наоборот, отрицает наличие зла в мироздании, поскольку оно является творческим делом Божиим. В мире, рассматриваемом в непосредственной зависимости от божества, есть лишь отношение сильного и слабого, правого и левого, мужского и женского. Но то и другое одинаково необходимо, и то и другое находится в повсюдном взаимном „сочетании» (сизигии) и проникает собою весь мировой процесс. „Бог.. все до последних пределов разделил на двое и по противоположению (δικῶς καὶ ἐναντίως). Сам из начала семейный Бог, — Он создал небо и землю, день и ночь, свет и огонь, солнце и луну, жизнь и смерть... Также поставлены два царя: одному из них (диаволу) предоставлено царствовать над временным миром, а другому (Христу) владеть царством будущего века (Ном. 2:15, 20:2). Во всех этих сочетаниях (сизигиях) нет ничего субстанциально злого. Даже диавол, если он и зол, то не по отношению к греховному человечеству. В его существовании признается необходимая польза. Он имеет определенное от Бога служение — „сорадоваться гибели злых“ (т. е. наказывать их) и несет это служение так же трепетно и благоговейно, как и князь будущего века Христос (Ном. 19:5. 6. 20:3. 9)<sup>8</sup>. Но откуда же зло? Оно, — по воззрению автора Климентин, — исключительно в свободе человека и, след., есть начало этическое, а не метафизическое. „Человека одного только Бог создал свободным, имеющим способность быть праведным и неправедным“ (Ном. 2:15). Его свобода, являясь самостоятельным творческим началом в природе, служит источником всех бедствий и несовершенств на земле. Это — наказание за содеянный уже грех, а не зло само по себе и вне его отношения к человеку. Что же касается самого понятия о грехе, то автор смотрит на него строго космически. Он состоит в свободно-сознательном отступлении от благого, согласного с волею Бога, порядка природы, но при этом для каждого во всякий данный момент сохраняется одинаковая возможность „склоняться к каким он хочет действиям, избирать царство сего века, или царство будущих благ» (Ном. 15:7). Мысль о гностическом разделении людей на пневматиков, психиксов и иликов была безусловно чужда автору Климентин.

Благодаря самопроизвольному отступлению человека от благого порядка природы и царства будущих благ, в мире возникает „ложно“ или „женское пророчество“. Этим термином автор обозначает всю совокупность злых проявлений воли человека в области жизни и знания. Действие „женского пророчества“ настолько сильно в условиях здешней жизни, что сам „игемон будущего века“ может проявлять свое влияние только в частичном и раздробленном виде (Ном. 20:2). Вследствие этого в истории, как обнаружении деятельности человека, порядок сизигий изменяется. „Среди людей Бог изменяет сизигии. Тогда как от Него первым исходит лучшее, а вторым худшее — среди людей видим обратное: сначала худшее, а потом лучшее... Так у Адама созданного по образу Божию, первым рождается нечестивый Каин, а вторым праведный Авель... Прежде распространяется ложное евангелие (через Симона), а потом том обтекает мир истинное благовестие (через Петра), как свет за мраком, знание за незнанием, исцеление за болезнью» (Ном. 2:16, 17). Таким образом человек, — по мысли автора, — есть нечто гораздо больше, чем одно из звеньев природы. Он как бы мировой фокус, в котором лучи мировой жизни преломляются и получают обращенное исправление. В нем и все лучшее в мире находит свое высшее выражение; от него же, и только от него происходит и все злое. — Но созданный им порядок „этого века“ не вечен. „При конце всего опять предварительно придет антихрист, а потом явится Христос, наш Иисус. Тогда, с восходом солнца вечности всякий мрак исчезнет“. (Ном. 2:17). При некотором колебании автор в конечном итоге высказывается за полное (субстанциональное уничтожение всего злого и всех грешников (Ном. 3:6), т. е. является защитником факультативного бессмертия.

Оставалась ли однако злая деятельность человека безответною со стороны Бога? Противопологал ли ей Создатель мира какое-либо иное спасительное начало? С этим вопросом

мы переходим в область христологических воззрений Климентин. Как уже было замечено, в существе своем они концентрируются в главном догмате гностического евионизма — в учении об Адаме Христе — Пророке истины. Корней этого учения нужно искать в иудейско-талмудическом учении о „Духе пророчественном“. По взгляду талмудических раввинов, „Дух пророчественный“ есть посредствующее между Богом и миром начало непрестанно действующего во Израиле откровения (Weber, Die judische Theologie, 2 1897, S. 190—194). В сознании писателя — христианина, хотя и иудаиста, понятие о „Духе пророчественном Иеговы“ заменилось понятием о „святом духе Христа“ — Пророка истины. Но у автора Климентин „святой и великий дух предвещения“ не есть только отвеченное понятие, а живая конкретная личность небесного Христа. Он есть игемон истинного пророчества, противодействующего ложному пророчеству человека. Бог от века создал Его и отдал Ему во власть будущий век (μῆλλον αἰών); Он есть, так. образом, небесный Эон, или верховный Ангел Откровения по терминологии емазантов (Hipp. Refut 9, 13 и 10, 29). Преэксистенция (примерное предсуществование) небесного Христа, по учению Климентин, несомненна. Его дело — сообщить людям спасительное „ведение“ (γνώσις); этим Он разрушает действие „женского пророчества“ в мире. Вся сумма спасительного гносиса исходит только от Него, потому что ему „Отец открыт непосредственно“ (Ном. 3:12), а все люди, которые когда-либо хотели узнать истину помимо Него умирали в поисках, не найдя ее (Ном. 2:6). При своем политическом взгляде на природу греха, автор Климентин и дело спасения понимает исключительно, как возвращение людям забытого ведения истинных путей жизни; идея искупительных страданий ему была совершенно чужда. Ведение это сообщено было Богом еще через перевозданного и отселе, как единая истинная и всеобщая религия, долженствовало сохраняться во все века. Но этого не случилось: время от времени весь мир, подобно дому, наполняется густым и едким дымом человеческих страстей и заблуждений. Надлежало кому-либо периодически отворять двери этого дома, чтобы выпустить оттуда дым и внести луч истинного боговедения (Ном. 1:18). Это дело и совершает небесный Христос. „Один и тот же пророк истины, — говорит автор, — от начала века, переменяя вместе с именами образы, проникает век, пока, достигнув предопределенных Ему времен, не будет помазан за труды свои елеем Божиим и не приобретет вечное упокоение» (Ном. 3:20; ср. Епиф. 30:3; Флюсофум. 9:14, 10:29). Пришедши сначала в теле Адама<sup>9</sup>, Он вновь и вновь воплощается в избранных носителях откровения, чтобы поддержать среди людей светильник истинного знания. Так, Он открывается семи великим праведникам Ветхого Завета, которые были „столпами мира“: Еноху, Ною, трем патриархам и Моисею (седьмой в этом числе перевозданный Адам). Высшим воплощением пророка истины был Христос Иисус, возвративший изначальной религии ее универсальное значение. Отсюда понятно, как автор смотрел на догмат воплощения. Это не единичный и исключительный акт божественного домостроительства, но постоянно повторяющееся действие небесного Эона Христа для возвращения людям утраченного гносиса. Сотериологического значения он не имеет, потому что это только простое средство входить с ними в общение<sup>10</sup>. Больше того: отрицая, при своем гностическом понимании греха, идею коренного повреждения, человеческой природы, автор Климентин учит что истинный гносис вполне никогда и не исчезал среди людей, по временам находясь только как бы в скрытом состоянии. „У благочестивых, — говорит он, — истина преизобилует в прирожденном и чистом уме... В нашем сердце, которое вложил Бог в виде семени (σπέρματικῶς) заложена вся истина, но рукою Божией скрывается или открывается, ибо он знает заслуги каждого по достоинству» (Ном. 17:17—18). Ею владели все достойные в народе Израильском и даже книжники и фарисеи, севшие на Моисеево седалище, хотя они и скрыли от желающих ключ царствия, т. е. знание, открывающее дверь жизни (Ном. 18:13, 3, 18). „Не было бы и нужды ни в пришествии Моисея, ни в явлении

Христа, если-бы люди прежде захотели сами через себя понять „разумное» (Ном. 18:5). Исторические формы обнаружения единой вечной первоверологии и иудейство и христианство — не имеют, поэтому в глазах автора особенного значения. Он почти совсем уничтожает прерогативы иудеев, как избранного народа. Обе религии различаются у него лишь своим историческим назначением: одна (иудейство) назначена была для евреев, другая (христианство) для язычников. „Поэтому, — говорит автор — , ни евреи не осуждаются за незнание Иисуса, если только они, исполняя предписания Моисеевы, не относятся с ненавистью к Тому, Которого не знают; ни язычники (т. е. христиане из язычников) не осуждаются за незнание Моисея, если, исполняя слова Иисусовы, не относятся с ненавистью к Тому, Которого не знают“ (Ном. 8:6). Руководясь этим взглядом, автор Климентин решительно отвергает все внешнее и грубое в иудействе; в особенности он произносит суровый приговор над жертвенным культом (Ном. 2:44, 3:24, 45, 56). Но вместе с тем он и не возвысился еще до полной свободы от дел закона в духе учения св. Апостола Павла. Молчаливо он признает (по крайней мере, для природных евреев) обрезание и субботу несомненно сохраняет многие предписания закона об омовениях (Ном. 11:28—33). Было бы поэтому, ошибочно вместе с проф. Ад. Гарнаком считать его представителем католического учения, хотя и не богословом александрийской школы (Dogmengesch. I, 1886, S. 235—240). Во всех пунктах своих религиозно-философских воззрений он остается точным выразителем идей синкретического евионизма, как мы его знаем из описания св. Епифания.

Вопрос о происхождении Климентин до сих пор остается нерешенным окончательно. Со времени проф. Ад. Гильгенфельда можно считать твердо установленным, что в основе их лежало псевдо-Петрово сочинение. Этим и объясняется то, на первый взгляд не совсем понятное, обстоятельство, что в памятнике на равных правах выступают два главные действующие лица, ап. Петр и Климент: — первоначально оба они принадлежали к различным сочинениям. Остатками этого древнейшего первоисточника, по-видимому, служат сохранившееся доселе „Послание Петра, к Иакову“ и отдел Res. 1:27—72. Если основываться на указании „Послания», он носил название „Проповедей Петра“ (не нужно смешивать их с цитируемой Климентом александрийским «Проповедью Петра»). Это был глубоко евионитский памятник, имевший целью полемику против св. Апостола Павла и возникший, вероятно, вскоре после разрушения Иерусалима при Веспасиане (70—71 г.). На основе его возникло другое псевдо-Петрово апокрифическое сочинение (теперь тоже неизвестное) — „Путешествие“ или „Деяния Петра“. По-видимому, оно послужило источником не малого количества апокрифических сведений о первоверховном Апостоле. По всей вероятности, из него, напр., почерпнуто известие Постановлении Апостольских (6, 8—9), что Ап. Петра три дня состязался с Симоном магом в Кесарию, поразил его и затем последовал за ним в Италию, где в Риме снова поразил его. Замечательно, что и в существующих редакциях Апостол приглашает Климента следовать за собою до Рима, хотя ничто не указывает, чтобы повествование в них закончилось пребыванием Ап. Петра в Риме. На эту заметку нужно смотреть, как на случайно проскользнувший след зависимости автора от постороннего источника. В наших памятниках эти „Путешествия“ или „Деяния“ имеются в виду там, где говорится о „погодных записях Климентом деяний и речей Петра“ (Ном. 1:20. Res. 1:17, 3:74, Epist. Clementis. S. c. 20). Если: приводимое в Кес. 3, 75 оглавление вполне точно соответствует их действительному содержанию, то нужно признать, что этот памятник вышел уже из среды синкретического евионизма. Пользуясь им, как историческим и вероучительным материалом, составил свой труд первоначальный автор Климентин. К сюжету „путешествий“ верховного Апостола он присоединил историю Климента и его семейства, и таким обр. первоначальное псевдо-Петрово сочинение превратилось в псевдо-Климентово. О характере, содержании и направлении этого

памятника мы уже говорили; теперь прибавим лишь, что первоначальным названием его, судя по Епиф. 30, 15 было: „Путешествия Петра. написанные Климентом» (Περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος<sup>11</sup>). Несколько позднее „Путешествий Петра, „написанных Климентом, возникли современные „Встречи“; в отношении к первым они стоят, как редакционная переработка. Работа составителя выразилась в устранении резких евионитских воззрений подлинника и приспособлении их к собственным воззрением. То направление, которого он держался, нужно признать общецерковным. Вышеуказанное суждение проф. Ад. Гарнака, несправедливое в приложении к подлиннику Клементин, справедливо в приложении к „Встречам“. Правда, мы не найдем в них ясного выражения всех догматов православной церкви ( — особенно заметно отсутствие учения об искуплении — ), но это может быть объяснено или недостаточной развитостью богословской мысли составителя, или зависимостью от евионитского подлинника. По крайней мере в западной церкви „Встречи“ всегда пользовались высоким уважением, не смотря на запретительный декрет папы Геласия I (492 — 496 г.), причисливший их к апокрифам. Главное во „Встречах“ заключается в написанном самим составителем „Послании Климента к Иакову“ и присоединенном им к своей редакции<sup>12</sup>. Все в этом послании направлено к возвеличению личности св. Климента, епископа римского, а через него к прославлению римской церкви вообще. Произведение с такой тенденцией могло появиться только в Риме, среди римских христиан, — и, может быть, время папы Виктора I (192—200 г.), когда в первые ясно обнаружили стремления римского епископа к главенству, вызвало к жизни это „Послание“, а вместе с ним и самую редакцию „Встреч“. Изложенная в подлиннике история Климента и его семейства представляла автору „Послания“ самый подходящий материал для его целей; действительный же смысл и происхождение ее были позабыты. Позднее всех других редакций появились современные „Беседы“. Как можно судить на основании текстуального сличения их с „Встречами», главная редакционная работа составителя выразилась в переработке кесарийского соствязания подлинника в лаодикийское соствязание Апостола с лжеучителем. Какими целями руководился при этом составитель, по неимению данных, остается неясным. Одно можно сказать: текст подлинника в большей части труда он сохранил вернее, чем „Встречи», хотя последние ему также были известны почти в теперешнем объеме.

В древней церкви литература Клементин пользовалась самой широкой распространенностью. На Востоке это доказывает значительное количество существовавших *Epitomae*, на Западе многочисленные цитаты из Клементин у западных церковных писателей, по большей части из латинского перевода „Встреч“. Повествовательный материал, касающийся истории Климента, — в том виде, в каком он изложен в кратком *Epitome*, — целиком вошел в жизнеописание св. мужа апостольского в Четии-Минях св. Димитрия Ростовского под 25 ноября [как и вообще в славянской письменности было не безызвестно это *Epitome*, которое имеется, напр., в ркп. Кирилло Белоз. (в Спб. дух. Академии) конца XV в., 17 — 1256, л. 299 (полный список) и в Спб. Публичной библиотеке Толст. II: 175, л. 134 об. (не полный список)]. См. еще *Dr. Wan Franko, Beiträage aus dem Kirchlenslavischen zu den Apokryphen des Neuen Testamentos I: Zu dem Pseudoclementinen.* в „*Zeitschrift für die nentestamentliche Wissenschaft*» III (1902), S. 140—155 *H. H. G.*].

Александр Успенский

# Климент, епископ римский

**Климент, епископ римский**, святой муж апостольский, отец и учитель церкви. О личности и жизни Климента р. сохранились самые скудные сведения, но и из них только некоторые имеют характер достоверных исторических фактов. По решительному свидетельству Ириней лионского, Климент р. „видел блаженных Апостолов, обращался с ними и проповедь их имел в ушах своих». (Прот. ерес. 3:3; 3). Из свидетельства того же Иринейя можно заключать, что учителями Климента р. были Апостолы Петр и Павел. Ач. Петр обратил его в христианство (Ориген), а Павел имел его своим сотрудником в проповедании слова Божия в Филиппах (Ориген, *Commentar. in Joann. VI, cap. 36*). Ориген (loc. cit.). Евсевий (Ц. И. 3:15), Епифаний (Ерес. 27:6), Иероним (*De vir. illustr. c. 15*) и другие древние писатели решительно утверждают, что именно этому Клименту р., как своему сотруднику, Павел посылал приветствие в своем послании к Филиппийцам ( — 4, 3). Очень может быть, Филиппы и были родным городом Климента р. Определяя достоинство Климента о., древние писатели выставляют его мужем апостольским (Иероним), учеником апостольским. (Ориген) и даже апостолом (Климент александрийский). Несомненно также, что Климент был римским епископом и принял посвящение от самого Ап. Петра (Тертул. *De praescr. 32*). Но самую епископскую кафедру в Риме он занимал, — вероятнее всего, — уже после Лина и Аненклета (Анаклета), следовательно „был четвертым римским епископом после Петра“ (по свидетельству Иринейя, Прот. ер. 3, 3, разделяемому также Иеронимом *De viris illustib. c. 15* и Евсевием Ц. И. 3, 13, 15, 34). Впрочем, некоторые древние писатели, исходя, вероятно, из свидетельства апокрифического памятника *Recognitiones* [см. статью „Климентины“], считают его непосредственным преемником Петра (тот же Иероним в Толк. на [Иса. 52:14](#) и в сочинении против Иовин. 1:12; *Catalogeus Liberianus* ann. 354; Августина письмо 53 к Генерозу н. 2; Опат милев. *De schisma Donat. 2, 3*; Постан. апост. 7, 46). Епифаний (Ерес. 27, 6) и Руфин (во введ. к *Recognitiones*) примиряют эти два противоположных мнения соображением, что фактически Климент р. был действительно четвертым римским епископом после Петра, но в деле апостольского служения был непосредственным преемником сервоверховного Апостола. Самое происхождение Климента р. и его национальность в точности нельзя установить. Некоторые писатели считают его родственником императорскому дому Флавиев и отождествляют его с личностью Тита Флавия Климента, римского консула и двоюродного брата императора Домициана. Но это отождествление основывается исключительно только на сказании „Климентин«, — памятника, не заслуживающего никакого доверия. Нельзя также с положительностью говорить вообще о его римском, или иудейском происхождении, за недостатком к тому положительных исторических данных. Собственное же произведение Климента р. может служить одинаковым основанием как для того, так и для другого мнения. По свидетельству Евсевия (Ц. И. 3, 15, 34; ср. Пасх. хрон. на год 2110), Климент, сделавшийся епископом в 12-й год царствования Домициана (т.-е. в 92 г.), после девятилетнего периода „проповедания слова Божия“, скончался в третий год царствования Траяна, т.-е. в 101 году. Позднейшие писатели [Руфин у Иеронима в *Apolog. adv. lib. Rufin. 2, 17*; Зосима, *epist. 2, 2*; Григорий турский *Hist. Franc. 1, 25*; Римские календари на основании *Martyrologium Hieronimianum*] представляют Климента мучеником, но вероятнее всего, что он умер естественной смертью. По крайней мере, Ириней, перечисляя преемников Климента по кафедре и указывая на мученичество некоторых из них, решительно умалчивает о мученичестве самого Климента. Не дают основания к заключению о его мученичестве и Евсевий (Ц. И. 3, 34: ἀναλύει τὸν βίον) и Иероним (*De vir. illustribus c. 15: obiit*). Вероятно, сказание о мученичестве Климента, пущенное в оборот автором „Мученических актов св. Климента« (памятника,

появившегося не ранее IV в. и наполненного легендарными сказаниями), имеет в своем основании отождествление Климента р. с личностью вышеупомянутого Флавия Климента, римского консула, пострадавшего в царствовании Домициана. Память Климента р., как священномученика, в православной церкви празднуется 25 ноября, а в католической 23 ноября. Мощи его в IX в. были принесены в Рим просветителями славян св. Кириллом и Мефодием и положены в храме св. Климента. Об обретении и перенесении мощей существует рассказ очевидца еп. Гундериха (см. у *Bartolini*, *Memorie storico-critiche dei santi Cirillo e Metodio*, Кота 1881). Часть мощей — глава — была принесена в Россию князем Владимиром (см. „Кирилл и Мефодий“, — статья † о. А. В. Горского в „Москвитяине“ 1843 г.) и в настоящее время находится в Киеве в Десятинной церкви [см. ниже].

С именем Климента р. связывается целый ряд литературных произведений. Но из них с несомненностью принадлежит ему только одно, известное теперь, сочинение, под названием: „Первое послание к Коринфянам“. Так как в самом послании нет никаких указаний на личность Климента и написано оно от лица римской церкви, то в виду этого некоторые ученые сначала не находили возможным утверждать его подлинность. Но в настоящее время, после детального изучения внешних свидетельств древности, принадлежность послания Клименту р. не должна быть подвергаема более уже никакому сомнению. В самом деле, Иринеи лионский (Прот. ерес. 3, 3; 3) свидетельствует, что послание появилось в епископствование Климента, а Игизипп, историк II века, и Дионисий, еп. коринфский (II в.), прямо говорят, что оно было написано самим Климентом р. (у Евсевия Ц. И. 4:22—23). Это свидетельство предстоятеля коринфской церкви, которой предназначалось самое послание, было затем повторено целым рядом древних церковных писателей и высказывалось с решительностью, не допускающей никакого сомнения (Климент алекс., Ориген, Евсевий, Иероеим). — Несколько труднее решается вопрос о времени написания сочинения. В данном случае наука выдвинула два мнения. По одному, написание его относится к царствованию Нерона (68 г.), а по другому — к царствованию Домициана (93—97). Последнее мнение нужно считать более вероятным, так как характер сочинения более соответствует исторической эпохе царствования императора Домициана: коринфская церковь представляется общиной, имеющей историческую давность, Апостолы называются отошедшими в вечность и блаженными, их преемники выставляются людьми, проходившими свое служение в течение „многих времен«. Но и далее 98 года нельзя отодвигать появление этого памятника, который таким обр. является одним из древнейших произведений христианской письменности. — Написано сочинение по поводу возникших в коринфской церкви иерархических нестроений, во время которых люди „молодые, бесславные, высокомерные, дерзкие, гордые“ произвели „преступный и нечестивый мятеж“, направленный к ниспровержению людей „почтенных, славных, разумных и старших“ (гл. 1 и 47). Этим поводом определяются самый характер и содержание послания. Автор от лица римской церкви, обращаясь к коринфской общине — может быть, по своей личной инициативе, как думают одни ученые: — Гильгенфельд, Дрессель, митр. Филофей Вриенний, † о. П. А. Преображенский; а может быть, и в ответ на просьбу самих коринфян, обращенную к римской церкви, в виду ее преимуществ чести и положения, как думают другие ученые, главным образом католического направления, полагающие найти здесь подтверждение своей идеи о приматстве римской кафедры, на протяжении всего сочинения говорит об иерархическом строе церковно-общественной жизни. При этом в первой части, нравоучительной по преимуществу (6—35 гл.), рассматривает нравственные основы, которыми обуславливается нормальная жизнь церковно-общественного организма. В данном случае мы имеем обстоятельный, подтвержденный историческими фактами, анализ христианских добродетелей — послушания и смирения, которым противопоставляются зависть и гордость, как такие пороки, которые в корне подрывают

церковно-общественный организм. Во второй догматико-исторической части (36—61 гл.), автор специально трактует об иерархии, как церковно-юридическом установлении для поддержания церковного единства. В частности здесь находит место рассмотрение вопросов: о необходимости иерархии, ее происхождении и преемственно-божественном установлении. Особенно замечательно рассуждение, которым утверждается мысль о непосредственном учреждении вообще иерархии самим Иисусом Христом. „Апостолы наши, — говорит он (гл. 44), — знали чрез Господа Иисуса Христа, что будет раздор о епископском служении ( , т.-е. обязанность, налагаемая на человека известной должностию, по объяснению Гебгардта, о. Преображенского). В виду этого они (т.-е. Апостолы), получивши совершенное предведение, поставили вышеозначенных служителей (προεἰρημένους) и между прочим (μεταξύ) присоединили закон (ἐπινοήν ἕδωκαν), чтобы, когда они (т.-е. служители, избранные Апостолами) починут, другие испытанные мужи принимали на себя их служение“. Более глубокие и беспристрастные западные исследователи (Евальд, Гильгенфельд) толкуют это замечательное место в том смысле, что сами Апостолы, по полномочию от Иисуса Христа, к общему закону о поставлении преемников, присоединили еще и тот закон, чтобы эти, поставленные ими преемники, на случай своей смерти ставили продолжателей своего служения. Таким обр. идея преемственной передачи иерархического служения объявляется Климентом р., как закон, ясно и положительно установленный самими Апостолами. Замечательно, что в сочинение Климента р. одновременно говорится только о двух степенях священства — епископстве и диаконстве и, по-видимому, не полагается различия между епископским и пресвитерским служением. Это явление не случайное в данном памятнике. Точно такое же смешение мы находим и в других древних памятниках христианской письменности, как-то: в „Деяниях апостольских“, „Пастыре“ Ерма, „Учении двенадцати апостолов“ (сочинении неизвестного автора), — словом, во всех тех памятниках, которые появились несомненно в первом веке, когда, очевидно, функции епископского и пресвитерского служения, различные по самой идее трехчинного церковно-иерархического устройства, на практике еще не были строго разграничены, и, — в виду малочисленности христианской общины, — прекрасно и удобно совмещались в одной личности епископа-пресвитера (см. подробнее в особой статье: „Степени иерархического служения“). Свое послание автор заключает пространною молитвой (59—61 гл.), которая служит первым в истории христианской письменности образцом подобного рода литературного творчества.

Кроме „Первого послания к Коринфянам“, с именем Климента р. связывается еще целый ряд произведений. Таковы: наз. „Второе послание к Коринфянам“, „Два окружные послания к девственницам«, „Климентины« (см. особую статью), „Постановления апостольские« (см. „Энци.« I, 970—976), „Правила апостольские« (см. „Энци.« I, 976—980), „Пять писем«, помещенных в начале т. наз. Лжесидоровых декреталий; „литургия Климента«, открытая Ренодо в Кольбертинской кодексе (см. у Миня gr. II. col. 603—616) и, наконец, целый ряд (числом 8) произведений апокалипсического содержания, еще не изданных в свет и находящихся, — по сообщению Алемани (Bibi. orient. II, 508; III, 282), — в Ватиканской библиотеке в одной арабской рукописи. Из этих произведений „Второе послание к Коринфянам« ( — памятник нравоучительно — гомилетического характера, носящий явные черты некоторой искусственности в построении речи и отображающий воззрения гностической эпохи христианства) — и „Два окружные послания к девственницам« (по вопросу о девственном и брачном состоянии (в настоящее время на достаточных основаниях считаются спорными. При существовании некоторых шатких указаний случайного характера мы в то же время не имеем твердых как внешних, так и внутренних свидетельств, которые могли бы утверждать безусловную подлинность и принадлежность тех произведений Клименту р. Что касается остальных перечисленных произведений, то все они, по мнению ученых исследователей, не

имеют и не могут иметь ничего общего с именем св. апостольского мужа, которому в этих произведениях — самое больше — принадлежат только отдельные выражения и мысли.

Оригинальный текст „Первого послания Климента римского к Коринфянам» в первый раз открыт (в начале VII столетия) в Александрийском кодексе (A, V-го века), содержащем греческий библейский текст В. и Н. Завета. а также и т. наз. „Второе послание Климента р. к Коринфянам». Вновь открытая рукопись была подарена (в 1628 г.) патриархом константинопольским Кириллом Лукарисом английскому королю Карлу 1 и в 1633 г. издана в первый раз Патриком Юнием. Александрийская рукопись очень ветхая, с утраченными листами, содержит неполный текст „Послания»; в нем не достает конца 57 главы и следующих 6 глав до 63 главы; кроме того не достает некоторых отдельных слов и выражений, которые совершенно стерлись от времени. В виду этого и самое издание Юния не отличается текстуальной точностью и полнотою. Этим недостатком страдают и все последующие переиздания александрийского текста, из которых позднейшие и самые лучшие принадлежал Якобсону (1838), К. Тишшендорфу, Ляйтфуту и Гефеле (1839 г.), Райтмайеру (1844), Дресселю и Миню в *Patrol curs. compl. (ser. gr. t. I)* (1857), Гильгенфельду (1866), Гебгарду и Гарнаку (1875). Все эти переиздания предпринимались с целью восстановить утраченные слова и выражения и так или иначе объяснить их. Но все подобные попытки ученых исследователей отличались своим субъективизмом. Более точное и научное изучение текста „Послания» стало возможно после 1875 г., когда ученому митрополиту никомидийскому Филофею Вриеннию удалось открыть полный, более исправный текст данного сочинения, в составе всех 65 глав, в рукописи от 1056 года иерусалимского монастыря в Константинополе. Филофею и принадлежит честь первого издателя „Послания» по иерусалимской рукописи (Константинополь, 1875 г.). Гарнак и Гильгенфельд (1876), согласно этому изданию Филофея, точно также внесли соответствующие изменения и дополнения в своем новом издании „Послания». Одновременно с изданием Вриенния Юлий Моль открыл еще сирийский перевод „Послания» (в рукописи 1170 г.), который и был принят во внимание при издании „Послания“, сделанном Бенсли и Беннетом (Кембриж, 1899 г.), а также Ляйтфутом (в 1890) и Функом (в 1878 г.). В конце XIX ст. был открыт Морином еще древний латинский перевод „Послания» (в рукописи XI в.), который и был издан им в 1894 г. и затем переиздан Кнопфом (в „*Texte und Untersuchung.*», V, I, 1899 г.). Все четыре указанных текста — греческий (александрийский и иерусалимский), сирийский и латинский — легли в свою очередь в основание нового издания Функа (в его общем издании: *Patres apostolici... vol. I-II. Tubingae* 1901), которое и является таким обр. самым последним, более полным и совершенным во всех отношениях изданием „Послания».

В переводе на русский язык текст „Первого послания Климента к Коринфянам» был издан сначала в „Христ. Чтении», (1824 г., ч. IV), а затем † свящ. П. А. Преображенским в его труде: „Писания мужей апостольских в русском переводе» (Москва 1868), стр. 101 — 158 (такое же второе издание, Спб. 1895, стр. 73 — 110). Перевод этот сделан исключительно по изданиям александрийской рукописи; следовательно, воспроизводит только 59 глав сочинения, известных до открытия иерусалимской рукописи; шесть же остальных новооткрытых глав переведены † А. А. Приселковым в его магистерском труде (см. ниже).

Л. Писарев



# Климент, епископ Римский и Климентова литургия

**Климент, епископ Римский и Климентова литургия.** — Так называется литургия, изложенная в 5 — 15 главах VIII-ой книги „Апостольских Постановлений“. Свое название она получила от заглавия этого сборника: Διαταγαὶ τῶν ἁγίων Ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῦ ρωμαίου ἐπισκόπου τε καὶ πολιτοῦ. Хотя наука еще в XVII в. отвергла принадлежность этого сборника св. Клименту римскому, но наименование данной литургии — „Климентова« — употребляется и доселе ради его краткости.

По своей схеме Климентова литургия стоит еще близко к тому порядку литургии, как его изобразил в своей большой апологии Иустин мученик. Он указывает там следующие элементы современной ему литургии: чтение Слова Божия — Ветхого и Нового заветов, проповедь, общая молитва, принесение и освящение даров и, наконец, — причащение. Тот же порядок находим и в Климентовой литургии — с тою только разницей, что в ней пред ектенией и молитвой верных поставлены еще ектении и молитвы оглашенных, одержимых, готовящихся к просвещению и кающихся. Замечательна по своему обширному объему евхаристическая молитва данной литургии: в ней вкратце излагается почти вся история домостроительства.

Что такое Климентова литургия, это — вопрос нерешенный еще и доселе. Решение его стоит в связи с вопросом о происхождении сборника „Апостольских Постановлений“. Новейшие исследования выяснили, что он составлен в Сирии, — по мнению А. Гарнака, между 340 — 360 г.г. (предпочтительно 340—346), по мнению же покойного Ф. Функа в конце IV-го или даже в начале V-го века. Составитель его в первых шести книгах интерполировал памятник III-го в., так наз., „Didascalia«, в 1 — 32 главах VII-ой кн. — Διακὴ τῶν δόδοκα Ἀποστόλων«. Но относительно VIII книги мнения ученых расходятся. Существует ряд памятников, родственных этой книге. Самый близкий из них, это — „Constitutiones per Hippolytum“ более краткая редакция VIII-ой кн. в ней, между прочим, литургии совсем нет. Самый же отдаленный, это — „Canones Hippolyti« (араб. и ефиопск.). Здесь много нового сравнительно с „Постановлениями“, — литургии тоже нет, а только после изложения епископской хиротонии замечается, что новорукоположенный епископ совершает евхаристию, и приведены возгласы, предваряющие евхаристическую молитву. Средину между этими двумя последними памятниками занимают так наз. „Египетские Церковные Постановления“: в ефиопской их редакции, кроме вышеуказанных возгласов, даны также и главные литургийные молитвы, но отличные от Климентовой литургии.

По мнению одних ученых (Г. Ахелис и др.), древнейший памятник — „Canones Hippolyti«, а по мнению других (Ф. Функ) он — самый позднейший и образовался чрез постепенное сокращение и видоизменение VIII-ой кн. „Постановлений“. Отсюда вытекают и два разные взгляда на Климентову литургию. Ученые, держащиеся первого взгляда, полагают, что она — произведение составителя „Постановлений« (Brightman, напр., думает, что она составлена по рубрикам антиохийской литургии, тексты ектений — прямо антиохийские, ибо они, как это издавна уже отмечалось, сходны с текстами и изложением антиохийских ектений, приводимых в его творениях Иоанном Златоустом, — схема анафоры — сирийская, молитвы — в значительной степени — собственное сочинение составителя). Следующие же второму мнению полагают, что составитель „Постановлений« интерполировал уже готовую литургию, употреблявшуюся в антиохийском церковном округе и что Климентова литургия составлена не в одно какое-либо время: в ней есть новые элементы, IV-го века, но есть и части, идущие еще от II-го века. Второй взгляд правильнее. Составитель „Постановлений« во II-ой кн. сборника дает еще и собственное изложение литургии: порядок ее сильно отличается от Климентовой

литургии.

И. Карабинов

Климент римский, как святой и „мученик“

**Климент римский**, как святой и „мученик“. — В русской агиологической литературе о времени епископского служения св. Климента I в Риме существуют различные мнения. Преосв. Сергей, архиеп. Владимирский, по-видимому, ограничивает его 100-ым годом (Полный Месяцеслов Востока, т. II 2, Владимир 1901; см. в приложении список пап по немецкому календарю Вейденбаха 1855 г., стр. 690) и к 101 г. относит кончину св. Климента (*ibid.*, стр. 365, под 25 ноября). Преосвящ. Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский в одном месте „Житий святых“ (изд. 2-е дополн., Спб. 1902 г., ноябрь, стр. 316 под 25 ноября) полагает епископское служение Климента между 92 и 101 г.г., а в другом (Жития св., январь, изд. 2, 1892 г., стр. 44, под 4 января) самую кончину Климента относит к 100 году.

Принадлежал ли св. Климент, епископ Римский, к числу 70 Апостолов? По этому вопросу, как на Западе, так и у нас, в России, существуют различные мнения. Климент александрийский († в 215 или 216 г.; память его, как святого, почитается во французской церкви 4 декабря; см. *A. Vacant et Es. Mangenot, Dictionnaire de théologie Catholique III, Paris 1906, p. 141*; „Biographie Universelle ancienne et moderne» par line société de gens de lettres et de savants IX, Paris 1813, p. 17) называет св. Климента римского Апостолом (Стром. IV, 17). Ученик Климента алекс., Ориген, считает Климента римского за одно лицо с Климентом, сотрудником Ап. Павла, упоминаемым в послании к Филиппийцам (IV, 3). В списке 70 Апостолов, приписываемом священномученику Ипполиту (*Migne gr. X, 951*), значится Клименте епископ!» Сардинии; по списку, приписываемому Дорофею тирскому, а по греческому синиксарю 10 сентября и 22 апреля Климент из числа 70 Апостолов был епископом Сардики. В славянских минеях от 4 января, также у преосв. Филарета, архиеп. Черниговского (Жития святых, изд. 2-е Спб. 1892, январь, под 4 числом, стр. 44; ноябрь под 25 числом, стр. 315—317) в списке 70 Апостолов значится св. Клименте или Клим, папа римский, в „Полном Месяцеслове Востока» † архиеп. Сергия в 1 части, под 4 января, приведены имена св. 70 Апостолов по славянской Четьи-Минее (среди них и св. Климент или Клим римский), а во 2-ой части Месяцеслова в „Заметках» под тем же числом приведен!» Ипполитов список Апостолов с вариантами из Дорофеева списка, и здесь упоминается уже Климент, он. Сардинии или Сардики (ч. I, стр. 4: ч. II, стр. 9—11). Под 25 ноября в Месяцеслове архиеп. Серия Клименте назван учеником!» Ап. Петра (ч. II, стр. 365); под тем же числом!» в „Заметках» нет упоминания о принадлежности Климента к сонму 70 Апостолов (ч. II, стр. 484; см. также ч. I, стр. 118 под 22 апреля, стр. 277 под 10 сентября; ч. II, стр. 366).

Последние годы Климента римского покрыты мраком неизвестности. Греческое житие его, написанное, вероятно, в IV в. и переполненное описаниями чудес, также Функ (*Funk, Patres Apostolici, Tubingen 1901, II, p. 28—45*) рассказывают нам, что Климент при императоре Траяне был сослан по ту сторону Понта Евксинского или Черного моря, в один город Херсонеса Таврического и позже, за успех своей проповеди между осужденными на каменоломные работы, был брошен в море с якорем на шее. Значительный раскопки, произведенный в Крыму, не бросили на это житие того света, которого от них ожидал де-Росси (см. *P. Allard, Histoire des persecution pendant les deux premiers siècles, Paris 1885, p. 169 — 176*). Но чтобы ни думать о молчании древних авторов — св. Иринея, Евсевия, блаж. Иеронима по этому поводу, — неоспоримо, что предание о мученической кончине св. Климента было распространено в Риме уже в конце IV века, и что Климент скончался не в Риме.

О мощах св. Климента в месяцеслове греческого императора Василия X века (*Menologium Graecorum, ed. Urbini, 1727*) сказано: „его драгоценные мощи, как говорите, будучи взяты

верными, перенесены в Херсонес из Анкира (т. е. Инкермана? — архиеп. Сергий, *op. cit.* ч. II, стр. 484) и, брошенные в море идолопоклонниками, творят бесчисленные чудеса до сего дня» (т. е. до конца X века). Обретению мощей св. Климента, как о том свидетельствует Анастасий библиотекарь, содействовал св. Кирилл, просветитель славян, который вместе с!» братом своим Мефодием проходил через Херсонес во время путешествия на проповедь слова Божия Хозарам. Св. братья перенесли мощи св. Климента в Рим в дар папе Адриану (867 г.); но это должно разуметь лишь о незначительной части мощей (архиеп. *Сергий*, *Полный Месяцеслов Востока*, II, стр. 484). Большая часть мощей (тело и глава) св. Климента римского, вместе с мощами ученика его Фивы, была перенесена князем Владимиром, после его крещения, в Киев и положены в Десятинную церковь, где они и хранились до нашествия татар (1240 г.). В 1147 г., как повествует летопись, собор русских епископов главою св. Климента поставил в митрополиты Климента Смолятича (митр. *Макарий*, *История Русской Церкви* I, С.-Петербург 1857, стр. 58—59). Где пребывают мощи св. Климента после нашествия татар на Киев (1240 г.), о том неизвестно. В настоящее время можно встретить только частицы этих мощей, напр. в одном напрестольном серебряном кресте С.-Петербургской Александро-Невской Лавры, сооруженном в 1688 г. и пожертвованном от ключаря Благовещенского собора Иосифа, находятся в числе других мощей и мощи св. Климента, папы римского (митр. *Макарий* *ibid.*, стр. 227).

Латинская церковь празднует память св. Климента 23 ноября, Православная — 25 ноября. В греческих Минеях служба Клименту перенесена с 25 числа на 24 ноября по просьбе синаитов, чтобы торжественнее праздновать день великомученицы Екатерины (архиеп. *Сергий* II, стр. 484).

Свящ. Н. В. П-в

# Климент Тит Флавий

**Климент Тит Флавий** — пресвитер, знаменитый учитель и писатель александрийской церкви конца II и начала III в. С его именем связывается один из важнейших моментов в истории христианского просвещения и науки. Вместе с Пантенем, своим учителем, он собственно является основателем особой богословской школы в Александрии. Эта школа, по преданию, была основана еще Евангелистом Марком, но трудами Пантена и Климента из простого огласительного училища „святых словес» она обратилась в самостоятельное просветительно-ученое учреждение, где и были заложены первые твердые основы для научной разработки христианства во всей совокупности его идей.

[Исторические сведения о жизни и деятельности Климента ал. очень кратки и отрывочны. Неизвестно с точностью ни место, ни время его рождения. Еще Епифаний кипрский (haer. XXXII, 6) свидетельствовал, что одни называли его александрийцем, другие афинянином. Есть основания думать, что знаменитый катехет родился в Афинах (ср. Reinkens, p. 1—5, а также Paed. I, IV, 11; I, V, 14; II, XI, 117), вероятно, около 150 г. (ср. Faye, 17; Krüger, 100; Миртов, IX, Lehmann, 27; Reinkens, 5; Westcott, 560, и др.). Хорошее знакомство его с древнегреческой мифологией, народными суевериями и мистериями дает основание предполагать, что, по своему происхождению, он был язычник, и это предположение находит подтверждение у Евсевия (Praer. ev. II, II, 64). Справедливо восхваляемая древними и выступающая на каждой странице его творений ученость и широкая осведомленность во всех отраслях античной литературы, знание условий жизни состоятельных классов греческого общества заставляют думать, что знаменитый катехет родился в семье богатой (и знатной, прибавляюсь Westcott, Duchesne, Baillet и др., устанавливая родственную связь между Климентом ал. и Титом Флавием Климентом, внуком императора Веспасиана), которая дала ему хорошее воспитание и образование. (О воспитании и образовании того времени см. у Müller'a в Handbuch der Klassischen Altertums — Wissenschaft B. IV, Abt. I, Häfte II: Die griechischen Privataltertumer, S. 154—184, 184—197, и у К. Шмидта, История педагогики. Пер. Циммермана. Т. 1, стр. 600—626). Со школьной скамьи будущий знаменитый катехет сошел с обширными познаниями в области родной литературы. Ему хорошо были известны Гомер, Гезиод, Еврипид, Софокл, Менандр и др. Многие отрывки из произведений этих авторов он знал, благодаря своей необычайно богатой памяти, наизусть. Сокровища античной философской мысли, системы Платона и стоиков, окрыляли подвижную мысль молодого Климента и устремляли ее к тем вопросам, которые вечно волнуют человечество: к вопросам о Боге, мире и их взаимном отношении, о человеке и его высшем назначении. Крайний антропоморфизм и низший нравственный уровень язычества оттолкнули Климента от религии отцов, и он бесповоротно оставил ее. Но и философские системы, которые импонировали ему своей стройностью, строгой логичностью, решительностью в выводах, которые манили его к себе широким размахом мысли, не могли удовлетворить его душу: она искала знания, основанного на высшем, нежели человеческий, авторитете и нашла его в христианстве. В своей религиозной жизни Климент ал., можно думать, — пережил такую же сложную внутреннюю эволюцию, которая привела к христианству и Иустина Мун. (ср. Dialogus cum Tryphone Judaeo, 1—8; Acta sanctorum, Junii, t. I, p. 20: Confessio martyrum coram praefecto Rustico). Движущим импульсом на пути от грубого язычества к философии, от философии к учению Спасителя для него было не сознание своего нравственного бессилия, но чувство изумления пред величием создания и стремление постичь Создавшего. Преобладание интеллектуальных мотивов перед нравственными составляет характерную черту Климента, как личности, и это необходимо всегда иметь перед глазами,

чтобы понять его мирозерцание.

Философ по складу своей природы, христианин по своим задушевым верованиям, Климент ал., вероятно, в возрасте от 18—20 л., по примеру своих сверстников, отправился путешествовать по разным странам Востока и Запада].

Во время этого путешествия он пользовался уроками „блаженных и достославных мужей“, — „старцев“, τῶν πρεσβυτέρων, — не лиц с определенным иерархическим положением, а живых хранителей церковно-учительного предания, по объяснению Zahn'a (Forschungen III, S. 157—158) и Fay'a (Clement d' Alexandrië etude sur les rapports du christianisme et la philosophie greque an II-e siècle, Paris 1898, p. 58), „сохраняющих истинное предание блаженного учения“ (Strom. 1,1:322). Но только в Египте, наконец, он „уловил скрывавшегося“ здесь *последнего* учителя, который был, однако, для него „первым но силе“. Этим учителем и был, несомненно, Пантен (Евсевий Кесар. определенно говорит о нем как учители Климента: Дерк. Ист. V, 11; VI, 13), ученый александрийский катехет, „сицилийская пчела, собиравшая с цветов апостольского и пророческого Мира чистое сокровище ведения“ (Strom. 1, 1: 322). Пантен определила окончательно направление богословско-философской мысли Климента ал. и самый характер его последующей деятельности.

[В Александрию Климент прибыл около 180 г. (ср. Zahn, 176; Faye, 26). Здесь, в центре эллино-римской образованности, в центре гносиса и иудейской диаспоры, он столкнулся с самыми разнородными течениями мысли, которые, — каждое порознь, — стремились подчинить человека своему влиянию. Здесь он ознакомился с трудами иудейских историков и богатою подложною литературой, созданной в целях иудейской пропаганды. Здесь он имел возможность прочесть сочинения видных представителей гносиса и послушать беседы их преемников. Здесь он тщательно изучил произведения Филона, и они оказали сильное влияние на его мирозерцание. Иудейский мыслитель, сделавший одну из самых мощных попыток объединить философию и откровение, — Филон был близок по духу к Клименту, и последней во все время своей литературной деятельности находится под сильным влиянием первого. Мирозерцание Филона определило учение Климента о буквальном и аллегорическом смысле Свящ. Писания, о правилах герменевтики, о творений мира, о человеке и его природе, о рае и грехопадении. Под влиянием Филона выработалось то понимание истории патриархов и Моисея и его законодательства, какое мы встречаем в произведениях александрийского катехета. Еще сильнее, по-видимому, должно было быть влияние на Климента ал. со стороны Пантена, но учесть его трудно, так как οἱ πρεσβύτεροι, по свидетельству самого Климента (Ecl. graph. 27), ничего не писали (οὐχ ἔγραφοι). Немногочисленные и незначительный записи, которые, — можно думать, — остались после Пантена, не предназначались к опубликованию (ср. Zahn, Supl. Clem. 165; Sichoosky, Hieronymus als Literarhistoriker (Münster 1894);126), но служили пособием для учеников александрийской катехетической школы (ср. Harnack, Chronologie II, 3—4) и до настоящего времени не сохранились].

[Внешняя сторона жизни Климента за время его пребывания в Египте так же мало известна нам, как и за предыдущее периоды. Не подлежит сомнению тот факт, что он был пресвитером александрийской церкви (ср. Paed. I, VI, 37; Евс. Церк. Ист. VI, 11; Хров. καὶ. ad 2209 ап.). Можно думать, что, начиная с 190 г., он исполнял обязанности помощника Пантена по управлению катехетическою школой (ср. Евс. Церк. Ист. VI, 11, 14; Хр. καὶ. ad 2209 ап.). После смерти своего учителя Климент ал. стал во главе огласительного училища и на этом посту оставался до 202—203 г. (Ср. Евс. Церк. Ист. V, 10; Reinkens, 17; Zahn, 176; Faye, 26; Vardenheoer, 17; Kihn I, 298 и др.), когда во время гонения Септимия Севера бежал из Александрии и одно время жил в Кесарии Каппадокийской, где принес громадную пользу верующим (ср. Цер. Ист. VI, 11). В 211—212 г. он посетил Антюхию, а в 216 — 217 г. его уже не

было в живых (судя по письму Александра иерус. у Евс. Дер. Ист. VI, 14). Однако, год смерти Климента ал. датируют различно: Du-Pin (79), Laemmer (5), Duperron (2) — 220 годом; Cöllin (4) и В. (435) — 211—218; Guerike (1,35) — 213; Reinkens (21) — 217 (не позже); Lehmann (32) — 217—218; Zahn (Sup. Cl. 176), Faye (27), Kihn (1,298), Bardenhewer (II, 17) — 215—216)].

В некоторых мартирологах (напр., Узуарда) память Климента приурочивается к 4 декабря, и самое имя его до папы Климента VIII считалось в числе святых римской церкви. Но папа Климент VIII и его преемник папа Бенедикт XIV исключили его имя из святцев по основаниям, о которых, подробно указывает Климент VIII в своем послании к королю Иоанну V от 1 июля 1748 г. (ср. Cognat, p. 452 — 454). Cognat и Reinkens (S. 21), однако, настойчиво защищают авторитет святости Климента (Reinkens: „atamen eum duco sanctum“). К такому же выводу приходят и русские исследователи г. Ливанов („О Клименте александрийском» в „Прав. Обзор.“ 1867 г., т. 22, стр. 363), преосв. (Черниговский) Филарет (Учение об о. ц. 1859, стр. 198) и неизвестный автор статьи в „Хр. Чт.“ (1830 г., ч. 37, стр. 4). О праздновании памяти Климента в греческой церкви ничего неизвестно. Но древние писатели относились к нему с большим уважением. Епископ иерусалимский Александр (III в.) считал его священным Климентом (ιερός у Евсев., Ц. И. VI, 14). В александрийской хронике (VII века) он называется „преподобнейшим (ὁσιώτατος) пресвитером александрийским“, а у Феодорита (Наег. fab. 1, 6) „священным мужем (ιερός ἀνὴρ)“.

[Литературная деятельность Климента ал. отличалась разнообразием и многосторонностью. Он был экзегет, полемист, апологет, теолог и моралист. Среди его произведений, из которых некоторый, — может быть, самые лучшие, — сохранились до нашего времени в полном или почти полном составе, самое крупное значение имеет так называемая Великая трилогия. „Протрептик“ (Увещательное слово к еллинам), „Педагог“ (Воспитатель) и „Строматы“ (Узорчатые ковры). Ее содержание покоится преимущественно не на внешних колеблющихся отношениях Церкви к Миру язычников или еретиков, но на внутренних глубоких нуждах самой Церкви (ср. Overbeck, 454. Faye, 45). „Протрептик“, „Педагог» и „Строматы“ представляют собой первую попытку дать систематизацию христианского веро- и нравоучения и определить правильное отношение христианства к античной культуре вообще и античной философии в особенности. Они являются частичным осуществлением того грандиозного плана, какой набросал Климент ал. в I Paed. 1,1 — 3. Этому плану нельзя отказать в величии. Работа, которую предполагал писать Климент ал. должна была состоять из трех частей. Из них каждая имела, — по замыслу автора, — свою строго определенную задачу: первая — обратить читателя-язычника к вере во Христа; вторая — освободить новообращенного от пороков, привитых ему язычеством, ввести его в круг здоровых законов, разумных правил христианской жизни; третья — изложить систему христианского вероучения. Вопрос о том, осуществил ли александрийский катехет этот широкий план, или нет, — различно решается в настоящее время. По господствовавшему прежде взгляду, который еще и теперь разделяется многими, Климент ал. осуществил свой проект Великой трилогии (ср. Fabricius VII, 121; de-Groot, 5—7; de-Genoude, 66—81; Kling, 870—871; Reinkens. 34—37; Doehne. 73—74; Cognat, 62—71; Westcott, 561; Knittel, 174—178; Zahn, Sup. Cl. 104—105. 165; Jacobi, 744; Bonwetsch, 156; В., 435—437; Overbeck; Фарап, 249; Ointer, 5; Cöllin, 7, 9; überoeg-Heinze II, 87; Kihn, 1, 304; Krüger, 104; M. Croiset, 748—749; Fessler, 278; Heussi, 492—512, Harnack, DG. 551; Chronologie, 14—17 и др.), хотя от внимания исследователей не ускользнул тот факт, что „Строматы“ часто впадают в тон пропедевтики (ср. Zahn, Sup. Cl. 108—109; Bonswetsch, 157; Heussi, 466). Первым, кто выступил против этого традиционного воззрения был Faye. В своем превосходном (ср. Wendland, 652—657; Heussi, 466; Wagner, Hurt и др.) труде, Clément d’Alexandrie (Paris 1898). Faye, опираясь на точный анализ произведений александрийского катехета, устанавливает следующие тезисы: а)

„Προτρεπτικὸς“ и „Παιδαγωγὸς“ это — две первые части трилогии; б) последней части ее нет; в) „Строматы“, которые обычно считаются таковою, составляют только пролегомены к ней. Уже самое название данного произведения, [Στρωματεῖς], кажется довольно странным. Оно стоит вне всякой связи с таκμη ναζβανημη, как Προτρεπτικὸς η Παιδαγωγός. Исходя из слов Климента ал., мы должны были бы ожидать для последней части трилогии ναζβανη Διδάσκαλος. По сближению литературным достоинством „Строматы“ резко отличаются от других первых прохзведеней Климента ал. Если же мы от формы перейдем к содержанию, то легко заметим, что здесь нет осуществленной той части плана, изложенного в I, 1—3 „Παιδαγωγῶς“, которая должна была дойти до последней части трилогии. Даже более того: „Строматы“ во много раз меньше, чем казались бы, — и то, что сказано относительно содержания этого дальнейшего труда, дает право думать, что им могут быть, и именно. Διδάσκαλος. Ср. Стр. II, XXII. 134; II, VIII. 37; IV, I; IV, XII, 85; IV, XIII, 89, 91; IV, XXV, 162; V. XI, 71; VI, II, 4; VI, XVIII. 168; VII, I. 1; VII, VII, 41; VII, XVII, 108. Климент ал. не только ясно представляет главному делу последней части своей трилогии, но он точно знает, на какие главы она будет разлагаться. Последовательно он занимается вопросом о пророчестве (Стр. I. XXIV, 158; IV, I, 2; IV, XIII, 93; V, XIII, 88), душе (Стр. II, XX, 113; III, III, 13; V, XIII, 88), началах (Стр. IV, I, 2; V, XIV, 140; VI, II, 4), происхождении мира (Стр. III, XIV. 95; VI, XVIII, 168), воскресения (Рад I, VI, 47; II, X, 104), молитвы (Стр. IV, XXVI, 171), ангелов (Стр. VI, III, 32) и т. д. Многочисленные и тонкие наблюдения французского ученого, касающиеся „Стромат“, проливают значительный свет на этот крупный памятник древнехристианской литературы. Однако его положение могут быть приняты не без крупных оговорок. Вопрос о соотношении относительно задачи и цели „Стромат“ ставит под сомнение хронологическую бытность ее. Климент ал. назвал „Προτρεπτικὸς“ η „Παιδαγωγὸς“ η, — соотнося с первым первоначальным планом, — должен был приступить к Διδάσκαλος. Но встретившись с трудностями по поводу его остановки первоначальной план и дать пролегомены к последней части трилогии, т. е. „Строматы“. Необходимой предпосылкой для этой конструкции является положение: Климент ал. назвал „Строматы“ только после „Προτρεπτικῶς“ η „Παιδαγωγῶς“. Это обычное предположение, которому ставит следуют, чуждый какому-либо сомнению. Но ясно, что ее гипотеза падает вместе с этой хронологической бытностью. В настоящее же время можно считать установленным, что первая половина „Стромат“ написана раньше („Προτρεπτικῶς“ η) „Παιδαγωγῶς“. Во второй книге „Παιδαγωγῶς“ (X, 94), при обсуждении вопроса о браке, Климент ал. ссылается на свое сочинение Περὶ ἐγκρατείας. Решением этой проблемы мы находим только в „Стромотах“ внутренняя дилемма исследованная относительно ἐγκρατείας (ср. Стр. II, XX, 103 — III, XVIII, 110). Подобно Рад. II, X, 94, на Стр. III указывается η Рад. II, VI, 52. Кроме того, в Рад. II, XI, 117 мы находим указание на Стр. V, VIII, 55. Древняя манера цитации указывает, что Климент ал. во всех данных случаях ссылается не на самостоятельное произведение Περὶ ἐγκρατείας, но на часть „Стромат“. Прошедшее время в первых двух местах и будучи в третьем указывается, что Климент ал. часть „Стромат“ написал раньше „Παιδαγωγῶς“ (Ωενδλανδ η Невсси)]. [Это предположение еще более укрепляется, благодаря некоторым другим данным. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что „Παιδαγωγὸς“ η „Προτρεπτικὸς“ упоминаются только в позднейших частях „Стромат“ (Ср. Стр. VII, IV, 22; VI, I, 1). Попытаются в выражениях, которыми называются „Строматы“, найти указание на две первые части трилогии и возможно, что в утраченной части первой главы первой книги этого сочинения стояло что-либо подобное, но гораздо вероятнее предположить, что Климент ал. оговорился там общим замечанием относительно значения литературы!» прохзведения для предположения и только с § 4 перейдем к речи о цели своей труда. Но в § 4, где упоминается слово, посвященную эту тему произведению александрийского катехета. Климент ал. характеризует здесь цель своей прохзведения таκμη слова: συμβάλλεται γοῦν τὰ μέγιστα τῷ περὶ τυχόντι κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν,

ἀρχὴν πίστεως, πολιτείας προθυμίαν, ὁρμὴν τὴν ἀλήθειαν. κίνησιν ζητητικὴν, ἵχνος γνώσεως, συνελόντι εἰπεῖν ἄφορμὰς δίδωσι σωτηρίας. Ἐσλη μυ προχтем ετη σλοβα β ηχ сβязи, то υβηδημ, что ζαδαча „Строματ“ по отношению к чηтаτεлям, βληятъ να κοτοрых онη предназначены, это — βοζβυδηть ἀρχὴν πίστεως η πολιτείας προθυμίαν, т. ε., δρυγημη σλοβαμη, βυπολньте осноβную цель „Προτρεπτηκα“ η „Πеδαγογα“. Так как Κλημεντ αλ. νη οδνημ σλοβομ νη οβμολβηлся, что συμβάλλεσθαι ἀρχὴν πίστεως καὶ πολιτείας προθυμίαν состаβляет ζαδαчу „Προτρεπτηκα“ η „Πεδογογα“, то естестβенно βοζνηкает ποδοζрене, что Κλημεντ αλ., κογδα πρηстυπαλ к „Строματαμ“, νε только νε пηсал еще „Προτρεпτηκα“ η „Πеδαγογα“, νο νε ημελ ηχ еще η β плане. „Строматы“, по перβоначалъному ζαмыслу александρѣйскоγo κατεχета, должны βυλη νε только ββестη чηтаτεля β γνoсης, νο βοζβυδηть β νεμ η ἀρχὴν πίστεως η πολιτείας προθυμίαν. В дейстβιτεлъноστη Κλημεντ αλ. γοβορηт о νεοβχοδημοστη, βαжностη στρογoй νραβстβенностη, κοτοραη β раβной στεпенη νεοβχοδημα η для чηтаτεля η для пηсателя. Οβα онη должны ηспытыβать себя с той же στρογoσтью, с каκοη ηспытыβает себя χρηστηνην пред εβχαρηστηей. Соβестъ должна βυла сказатъ пηсателям, доσтойны лη онη тоγo δεла, ζα κοτοрое ναμεрены пρηньтаться. Но соβестъ покoптя να ὀρθὸς βίoс. Так же η ζдесъ можно βυло oжндатъ уκαζанья να „Πеδαγογ“, ποδοβно тоμυ, как это сδелано β Стр. VI, I, 1. Вездъ это γλαβная ζαδαча „Πеδαγογα“ — βестη чηтаτεля к олθὸс βίoс. Ἐсλη же александρѣйскѣй каτεχет νε δελαет β данном случает νηκακηχ укаζаньей να „Πеδαγογ“, то отсюда, конечнo, еще с νεοβχοδημοσтью νε следует, что „Πеδαγογ“ νε βыл ναпηсан, νο это βполне βοζможно. Влагодаря ετημ соοβраженьям, μυ пρηoβретаем отноσηтельно προηсχοжденья трех γλαβных προηζβеденъй Κλημεντα αλ. следующеε предстаβлене. Κλημεнτ αλ. ναμερεβался теμυ, κοτοрую он βποσледстβηη ραζβηл β сβοей трηлогьηη, ηζложηть β „Строματαχ“. Но во βремя ρаβoты ναδ сβoημη παμьтньμη ζαпηсьμη υ νεγo ζародηлась мысль проσледηть ποσтепенный рост χρηστηνηна ποδ βοδηтельстβoм Σπασητεля μηρα β трех отдельных проηζβеденьях, сβязанньих междυ соβoй одною οβщєю ηдеей. Такημ οβραζoм β одном месте он прερβал ρаβoтy ναд „Строματαμη“ η πρηстυπηл к состаβленю „Προτρεпτηκα“ η „Πеδαγογα“. Мы можем тоχнее устанoβηть, β каκοη ημενno момент это προηζoшлo. IV-ая κνηγa νε νοсηт еще следoб, что Κλημεнτ αλ. ναпηсал уже „Προτρεпτηк“ η „Πеδαγογ“. Πρη ποβερχностном чтенηη μογυт β σλοβαх Стр. IV, XXII, 146: οὐ γὰρ ἐμ γαστὸс βoрã τὸ χρηστὸν εἶναι διελήφaμεν βηдетъ укаζанье να „Πеδαγογ“ II, 1, 1, γде μυ чηтаем, следующеε: οἱ μὲν δὴ ἄλλοι ἄνθρωποι ζῶσιν, ἵνα ἐσθίωσιν... ἡμῖν δὲ ὁ παιδαγωγὸс ἐσθίειν παραγγείη, ἵνα ζῶμεν. Но, как ποκαзыβает ποσледoβατεлъность мысль, место, пρηβеденное ηζ Стр. IV, XXII, 146, отсылает чηтаτεля к Стр. II, XX, 103 — 126. Прежде отноσηλη еще Стр. IV, XXIV, 154 к Ραεδ. I, I, 1 сл.: δύο δὲ καὶ τῆс ἐпанορθῶσεωс, ο: μ ἐν διδασκαλικὸс, ὃ δε, κολαστικὸсμ ὄν καὶ παιδευτικὸν εἰρήκαμεν. ἰστέον μέντοι τοὺс μετὰ τὸ λουτρὸν τοῖс ἀμαρτήμαση περιπίπoнтaс τούτοус ρῖναι τοὺс παιδευμένoус. Что Κλημεнτ αλ. πολъзуется ζдесъ σλοβομ παιδευтикὸс, α νε παιδαγωγὸс, как β Ραεδ. I, 1, — это νηчегo νε γοβορηт προτηβ отнесенья εἰρήκαμεν к Ραεδ. I, I, ποτομυ что Κλημεнτ υποτρεβляет οβα βυραженья βез στρογoγo ραζληчья. Междυ теμ, γοραζдо лυчше, чем να Ραεδ. I, I, βυραженье εἰρήκαμεν может указыβать να 84 γ. 1, 108: «κόλαδιс δὲ (σικαία) οὔσα διόρθωσῖс ἐστί ψυχῆс. ἐσти δὲ ω-с ἔποс εἰπεῖν τῷ Μωυσεῖ ἡ πᾶσα ἀγωγь παιδευτικὴ μὲν τῶν οἰών τε γένεσθαι καλῶν καγαθῶν ἀνδρῶν. Такημ οβραζoм, β IV κνηγe „Строματ“ еще вет νηκακογo βερноγo укаζанья να το, что Κλημεнτ αλ. уже ναпηсал „Προτρεпτηк“ η „Πеδογογ“, прежде, чем он ναпηсал „Строматы“. Но, с δρυγoй στροноу, естъ укаζанье, что „Πеδογογ“ ναпηсан ρаньше пятой κνηγη Стр. Ραεδ. II, XI, 117: τοῦτο δὲ εἰ καὶ αἰνῖттетαῖ ε-ν α-λλοι δηλιοθήсεται указыβает ημεнno να 84γ. V, 55. Эτη соοβραженья пρηβодят нас к ζακлюченю, что Κλημεнτ αλ. πρηстυπηл к состаβленю „Πеδαγογα“ (η „Προτρεпτηκα“) νε ρаньше, чем он ναпηсал „Строматы“ I-IV. Κογδα же „Προтρεпτηк“, η „Πеδαγογ“ βυλη ναпηсаньи, план „Строματ“ ρεζко ηζμενηлся: он ζначηтельно сυζηлся. В VI η VII κνηγaх александρѣйскѣй каτεχет ναχηнает ρασсмаτρηβать μνογoστροнонью деятелъность Λογoсa ησключηтельно с точьη ζренья υчηтельстβa (см. υ Невсσε β Ζειτση. θ. Ωισσ. Τηεολογῖе 1902, 2, 8. 213 — 266). Во βсей сηстеме



χρηστηανσκογο βερουченя его βνημανη πρηκοβυβαλος γλαβνυμ οβραζομ к одвоμυ δογμαту — δογμαту ο Λογосе. В δεατελβностη послεδνεγο для Кλημεντα ал. с еγο сηλβνο ραζβηтым η ярко βυραженным ηνελλектуальным ηνтересом саμым βажным момеnтоμ яβлялось учевηе Σλασηηеля μπρα, οκροβевηе лyдям ηστηννοη φηλοσοφηη].

[Подлинный гностик по складу своей мысли александрийский катехет еще юношей отозвался на зов увещающего Логоса, весь отдался служению словом Слову и вечернюю пору своей жизни хотел посвятить изложению системы Богооткровенного учения. VI, VII и дальнейшие книги „Стромат“ должны были осуществить те обещания, какие рассеяны автором на страницах ранних его произведений. Но смерть Климента ал. прервала работу в самом интересном месте, и сильный мыслию человек ушел в могилу, не успев во всей полноте высказать своих задушевных мыслей о Том, Чье существо постичь стремились лучшие умы еще в период античной культуры].

По своему содержанию и характеру названные труды Климента ал. — в противоположность сочинениям предшествующего времени, простым, безыскусственным и отрывочным, отличаются глубиной задуманного плана и своею относительною систематичностью. Это — первые в истории христианской письменности опыты систематическо-ретроспективимого построения христианства в его целом и частях.

[Προτρεπτικός πρὸς („Увещание к эллинам“). Такое наименование данному произведению усвоил сам Климент ал. (ср. Paed. II, II, II; Str. VII, IV, 22). Под таким же названием оно было известно и древнехристианским писателям (ср. Евс.; Церк. Ист. VI, 13; Праер. ev. II, IV, 16. Иерон. De i. ill. 38; ep. LXX ad Magnum). Рассматривать надписание Προτρεπτικός, как литературную собственность Климента ал., нет оснований. Задолго до Климента ал. им пользовались писатели античного мира (ср. Potter 1<sup>1</sup>; Wendland, Quest. Mus. 8<sup>1</sup>; Diels 83, Kremmer 4). „Протрептик“, эта благородная согретая неподдельным чувством и красноречивая книга (ср. Фаррар, 250), является одним из немногих вполне законченных и сохранившихся до нашего времени произведений Климента ал. В нем мысль автора развивается по строго определенному и от начала до конца выдержанному плану, всегда направляясь к одной цели — обратить читателя от мрака язычества к свету Христову. „Протрептик“ состоит из 12 небольших глав и распадается на 3 далеко неравные части: вступление (I, 1—10), изложение (II, II-VIII, 81) и заключение (IX, 82 — XII, 123), Вступление очень красиво (ср. Reinkens, 41. 44, 52; Eaye, 54). Оно начинается легендой об Амфионе, Орионе и Орфее, которые своими песнями строили города и укрощали диких зверей и дельфинов, и о певце Евноме, у которого, на место порванной струны, служила цикада, сидевшая на его лире: „Вы верите этим глупым басням, — восклицает Климент ал. (Prov. I, 4) — и отвращаетесь от святой истины! Киферон, Геликон и все другие священные горы Греции устарели. Нужно идти к горе Сион, потому что от Сиона выйдет закон и Слово Господне из Иерусалима ([Иса. 2:3](#)), Слово Небесное, истинный атлет, увенчиваемый на театре всего мира. Но этот мой Евном поет мелодию (κόμον) не Терпандра, не Капиона, не фригийскую, лидийскую или дорийскую, но вечную мелодию новой гармонии, новую песнь, левитскую, „унимающую боль и гнев, заставляющую забыть о всяком зле“. Как велика сила новой песни! Как чудесно ее действие на слушателей! Она камни, диких зверей превращает в „ручных людей“ (εἰς ἀνθρώπουσ ἡμέρους). „Некогда мертвые, не принимавшие участия в истинной жизни, ожили лишь только сделались слушателями новой песни“. Но эта спасительная песня, хотя она и кажется людям совершенно новою, в действительности не может быть названа таковой. „Прежде денницы было Слово, которое вначале было у Бога и Богом ([Ин. 1:1](#)), а теперь открылось людям, как Бог и человек, чтобы мы от человека научились, как некогда человек станет Богом. Логос, прежде сотворивший небо и землю, теперь зовет нас к себе, призывает ко спасению“. После вступления идет изложение, которое развивается по очень

простому и ясному плану. Оно распадается на три части: 1) критика народных суеверий (II-IV), 2) разбор философских систем, поскольку они разрешают или пытаются разрешить вопрос о первопричине (V-VII) и 3) анализ писаний пророков, устами которых говорил сам Бог, Его святые уста, Его св. Дух (VIII). Главы IX, X, XI и XII составляют заключение ко всему произведению. Оно несколько растянуто, как это сознает и сам Климент ал. и представляет ряд увещаний, обращенных к читателю, — оставить язычество и идти ко Христу. Проникнутые горячим чувством убеждения, глубоко продуманные и прочувствованные, — эти последние главы „Протрептика“ дают ряд чудных страниц, подобных которым мы не встречаем в других произведениях Климента ал.

Παιδαγωγός („Педагог“). Это имя данному произведению усвоил сам Климент ал. (ср. Str. VI, I, 1). Под таким же названием оно было известно и древности (ср. Евс. Цер. Ист. VI, 13, 3; Иерон.: De v. ill. 38; ер. LXX ad Magnum. Фотий, Bibl. cod. 109—110). Цель, какую Климент ал. ставил для „Педагога“, это — дать христианское воспитание новообращенным. Задача „Протрептика“ осуществлена. Читатель откликнулся на зов увещающего Логоса, отрекся от старых заблуждений и воспринял новые спасительные истины. Пред ним открылся путь бесконечного интеллектуального и морального развития. Но, с другой стороны, язычество, к которому раньше принадлежал неофит, наложило сильный отпечаток на весь строй его мыслей, на весь образ его жизни, и душа его полна страстей и болезней (ср. Winter 189). Придти на помощь колеблющейся душе, руководить ее воспитанием на первой ступени богопочитания (состояние простого верующего) и подготовить ее к переходу на вторую (состояние гностика) — вот задача „Педагога“. Так как „Педагог“ — практик, то он прежде всего обращает внимание на нравственное состояние верующего. „И так, отсюда получается исцеление от страстей, когда педагог убедительными примерами укрепляет душу и человеколюбивыми наставлениями, как бы нежным лекарством, подготавливает больных к совершенному познанию истины. Не одно и то же есть здоровье и познание истины, Но первое — плод учения, второе — лечения“ (Paed. I, I, 3; ср. ibid. I, II, 6). Сочинение Климента ал. „Педагог“ состоит из трех книг. Первая посвящена характеристике Логоса, как Воспитателя душ. Во второй и третьей александрийский катехет рисует картину нравственного разложения современного ему общества, бичует более крупные пороки своего времени: обжорство, разврат, роскошь, и дает ряд частных предписаний, относящихся к образу жизни воспитываемого Логосом христианина: 1) о пище, 2) о питье, 3) о сне, 4) относительно пользования банями и гимнастикой, 5) о домашней обстановке, нарядах и одежде, 6) о поведении на пирах, 7) об отношении к богатству, 8) о брачной жизни (ср. Winter, 191—217). Достаточно пробежать эти две книги, чтобы видеть, что они написаны не для бедных. Только богатые могли позволить себе такие пороки, какие Климент ал. бичует на страницах „Педагога“].

В манускрипте (Aepha Codex X века) к „Педагогу“ присоединены также два гимна (порусски в переводе Н. Н. Корсунского): один — „в честь Христа Спасителя“ (ὕμνος τοῦ Ζωτήρος Χριστοῦ), а другой под заглавием — „К Воспитателю“ (Εἰς τὸν παιδαγωγόν). Надписание: τοῦ ἁγίου Κλήμεντος, сделанное в Aepha Codex по отношению к первому гимну, дает некоторое основание считать его подлинным произведением самого же Климента ал. Но второй гимн (не имеющий даже такого надписания), вероятно, есть продукт поэтического вдохновения какого-либо позднейшего писателя. Очень может быть, что сам же Арефа — автор, известный и другими поэтическими творениями (см. Bardenheer, Altchr. Lit. II, 8. 32) — написал его и присоединил к „Воспитателю“ Климента ал. в своем манускрипте (Stählin, Untersuchungen über die Scholien zu Kl. Alex., 1897, 8. 48). Вопрос о подлинности этих гимнов, вообще, считается нерешенным и открытым.

[Ζτρωματεῖς („Узорчатые ковры“)]. Полное название (κατὰ τὴν ἀλληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν

ὄλουνηράτων στρωματεῖς) данного произведения мы находим в Str. 1, XXIX, 182; III, XVIII, 110; V, XIV, 141; у Евсевия (Цер. Ист. VI, 13), Фотия (Bibl. cod. 111), сокращенное ( Zτρωματεῖς) в Str. II, XXIII 147; V, I, 10, у Евсевия (Цер. Ист. V, 11), Иеронима (De v. III. 38), Фотия (Bibl. с. 109 и 111). Название Zτρωματεῖς (анализ этого понятия и выяснение его значения у древнегреческих писателей см. у Mayor'a XI-XII) требует объяснения. Оно не составляет литературной собственности Климента ал. и для того времени, с которым совпали жизнь и деятельность знаменитого катехета, является довольно банальным. Существовал целый род литературных произведений, для которых причудливые названия: Musarum, Siliarum, Πέλλον и т. д. являлись как бы отличительным знаком. В большинстве случаев такой прием служил простой забавой для образованных людей того времени, но иногда мог оказывать и серьезные услуги. Александрийский катехет отмечает, что авторы, которые по каким-либо основаниям находили нужным скрыть свои мысли от толпы, избирали этот род литературы. Давали название сочинению, и это название не указывало ни предмета, о котором идет речь, ни задачи, какую ставил пред собою автор. Климент ал. воспользовался этим родом литературных произведений, именно, с целью скрыть своя „святая“ от злоупотреблений со стороны ἀμουρῶν. Возможно, что для такого живого, подвижного и в высшей степени беспокойного ума, каким был Климент ал., этот род литературы, не требовавший обсуждать каждую проблему исчерпывающим образом и позволявший быстро переходить от одного предмета к другому, был и сам по себе приятен; но не ничтожным основанием для такого изложения являлась и задача труда — ознакомить читателя с догматами гностического предания в такой форме, чтобы они никого не соблазнили (Faue 87—39). Знаменитый катехет широко воспользовался свободой изложения, которая являлась отличительной чертой таких произведений, как: Musarum, Siliarum, Πέλλον, Ἀραθείας κάρας и т. д. (ср. Авлий-Геллий Noctium atticarum libri XX, pref. §§ 3 — 11). В то время, как „Протрептик» и „Педагог» отличаются хорошим расположением материала, „Строматы“ представляют такой хаос мыслей, что относительно них долго думали, что они не имеют никакого плана (ср. King, 894 — 895). Первый, кому удалось подметить и установить связь между отдельными частями „Стромат“, это — Fr. Overbeck. Теперь, спустя более, чем 30 лет, после того, как Fr. Overbeck написал свою статью: „über die Anfänge der patristischen Litteratur“, мы можем, конечно, кое-что совершенно иначе формулировать (Heussi). Но, что в „Строматах“ есть одно течение мыслей, что пеструю смесь идей в них можно объединить, — об этом впервые ясно высказался Overbeck (ср. Overbeck, 456, 461 — 462). „Строматы“ состоят из 7 книг. Первые две целиком посвящены жизненному для верующих II века вопросу: имеет ли христианин право использованы ценности греческой культуры и в особенности философии? Климент ал., утвердительно решая этот вопрос, обстоятельно аргументирует свое „да“. В конце второй книги знаменитый катехет дает характеристику истинного гностика с моральной стороны и затрагивает вопрос о браке. Этот последний вопрос настолько широко и подробно раскрывается автором, что ему посвящена вся третья книга. Климент ал. сознает, что сделал большое отступление. и в начале четвертой (§§ 1 — 3) книги дает план, часть которого и осуществляет в Str. IV-V. „Строматы“ IV, III, 8 — XVII, 110 — посвящены вопросу о мученичестве; IV, XVIII, III — XXVI, 172 — о совершенстве и истинном гностике; V, I, 1 -VI, 26 — о вере и надежде; V, V, 27 — XIII 88 — о символах; V, XIV, 89 — XIV, 141: греки заимствовали лучшие мысли своих философских систем у евреев (Faue 94 1). Две последние книги „Стромат“ резко отличаются по своему характеру от предыдущих. В них автор рисует образ христианского мудреца, гностика, и доказывает, что только последний истинно благочестив.]

[Особое место среди сочинений александрийского катехета занимают: восьмая книга «Стромат» кодекса L, Excerpta ex Theodoto и Eclogae propheticae].

[Климент ал. в конце VII кн. „Стромат“ пишет: καὶ δὴ μετὰ τὸν ἑβδομὸν τοῦτον ἡμῖν Ζτρωματέα τῶν ἐξῆς ἀπ’ ἄλλης ἀρχῆς ποιησόμεθα τὸν λόγον (Str. VII, XVIII. 111). Выражение τῶν ἐξῆς понимают двояко. Reinkens (251) и Ruben (VII). видят в нем указание на объект, о котором будет идти ο λο’γος. Zalm (Sup. Cl. 1073) определяемым к нему ставит Ζτρωματέων. Понимание Reinkens’a и Ruben’a было бы верно только в том случае, если бы при τῶν ἐξῆς стоял предлог περὶ, но этого нет, и прав был Zahn, когда на выражении τῶν ἐξῆς обосновал свое утверждение: „Климент, — но окончании VII кн. Стромат, — намеревался писать еще много книг под этим же названием» (ср. Overbeck. 460 2). Несомненно, в первых VII книгах александрийский катехет не осуществил того грандиозного плана, который он набросал в Str. IV, I, 1—3, и надеялся дать еще целую серию „Стромат“. Возникает вопрос, продолжал ли Климент ал. свой труд по окончании VII кн., или нет. Древние церковные писатели на поставленный вопрос дают утвердительный ответ. Евсевий (Церк. Ист. VI, 13), Иероним (De vir. ill. 38). Фотий (Bibl. cod. ill) говорят о VIII кн. „Стромат“. Кодекс Laurentianus V, 3, — единственная рукопись, на которую опираются издатели этого произведения александрийского катехета, — также знает VIII-ую книгу, небольшой трактат логически-диалектического содержания. Все исследователи (ср. Nourry, 1441; Fabricius, VII, 124; Du-Pin, 83; Guerike, I, 37; Arnim, 9; Bardenhewer, II, 36) литературной деятельности Климента ал. единодушно отмечают, что эта последняя книга „Стромат“ не имеет ничего общего с предыдущими и вращается в кругу таких вопросов, которые христиан касаются не более, чем язычников. Внешние свидетельства, идущие от древнегреческих церковных писателей и рукописного предания, еще более подчеркивая оторванность VIII книги „Стромат“ от остальных Фотий, процитировав конец VII книги для характеристики всего труда и приведя из „одной древней рукописи“ полное название произведения, продолжаете „первая (книга) до седьмой имеют одно и то же надписание, и они встречаются во всех решительно кодексах; восьмая же отлична (от них) и по надписанию и по содержанию. Ибо в некоторых кодексах она надписывается „Какой богач спасется“ и начинается таким образом: „Те, кто льстивые слова“ и т. д.; в других же она надписывается, как и предшествующая ей семь: „восьмая (книга) Стромат“ и начинается: „Но и древнейшие из философов не“ и далее. Та же самая книга (закрывающая в себе) Строматы иногда не здраво рассуждает, конечно, не так, как Γ’λοτὺλῶσεις, но и против многого, что содержится там, сражается». Между многочисленными цитатами из Климента ал., которые дают флорилегии и катены, только одна падает на VIII книгу (ср. Zahn, Supl. Cl. 28, 105). Извлечены из „Стромат“ кодексов Ottob. 94, Neap. II, AA 14, Ottob. 98, Monac. 479, Monac. 235, Florent Redi 130, 15, Ambr. N. 22 Sup. обрываются на VII книги (ср. Dindorf I, XVIII — XIX; Zalin, Supl. Cl. 1052, Stählin, Beiträge 12—14, 20)].

[Ряд исследователей литературной деятельности Климента ал., основываясь на свидетельствах Фотия и анализе содержания VIII книги кодекса L, пришли к заключению, что ее нельзя рассматривать, как продолжение „Стромат“. Первым, кто ярко выразил эту мысль, был Nourry, который в защиту своего мнения привел следующие четыре аргумента (ср. 1440—1441). 1) В некоторых кодексах, известных Фотию, вместо VIII кн. Str., стояла гомилия QDS, 2) VIII книга резко отличается по своему содержанию от предыдущих, 3) она резко отличается от них и по методу изложения, 4) VIII кн., которую знал Фотий, не может быть отождествляема с пашей восьмой, хотя обе они начинаются одними и теми же словами. Как ни странно последнее утверждение, — однако Nourry (1440) пытался обосновать его. Оценку этого IV-го аргумента Nourry дал уже Fabricius (124), когда заметил по поводу VIII книги „Стромат“: „Я не сомневаюсь, что мы имеем ту же, какую читал Фотий, хотя знаю, что Nourry думает иначе. Он даже в этом случае ошибся, потому что принял на счет VIII-й книги то, что Фотий отметил относительно всего произведения». Подробный же разбор всей аргументами Nourry мы находим

у Reinkens'a (ср. 235—245), который поставил своею задачей так доказать принадлежность отрывка, сохраненная кодексом L, к подлинной VIII книги, „чтобы его аргументов никто не мог опровергнуть». Вывод Reinkens'a может быть формулирован так: VIII-я книга „Стромат» кодекса L — отрывок из законченной Климентом ал. VIII-й книги. Zahn целиком взял этот вывод, не внося в аргументацию Reinkens'a почти никаких поправок и ничего существенно нового].

[В кодексе L после VIII-ой книги „Стромат“ находится два отрывка. Первый из них — „Извлечения из сочинений Феодота и других последователей восточной школы Валентиана“ ( ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλοῦμένης διδασκαλίας κατὰ τοῦς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπίτομα. Второй отрывок — „Избранные места из пророческих книг“ (ἐκ τῶν προφητικῶν ἔκλογαι) — обычно называется *Eclogae prophetae*. Переписчик кодекса L не называет имени автора обеих групп этих извлечений. Нельзя думать, что он считал таковым Феодота, потому что в эксцерптах речь идет, несомненно, не от лица Феодота. То же обстоятельство, что переписчик поместил эксцерпты непосредственно после фрагмента из VIII-ой книги „Стромат“, не называя имени другого автора, свидетельствует, что он считал автором их Климента ал. Среди исследователей обеих групп эксцеритов можно констатировать почти (исключение составляют, насколько нам известно, только Nourgy, Doehne и Moehler) полное единодушие по вопросу о том, кто является автором их. Heinsius, Du-Pin, Combefis, Fabricius, — Valesius, Cölln, Reinkens, Bunschnus, Westcott, Zalm, Ruben, Arnim, Faye и др. — все отвечают на этот вопрос в том смысле, что признают авторские права Климента ал. на *Epitomae ex Theodoto* и *Eclogae prophetae*. Но решение вопроса об отношении эксцерптов к тому или другому произведению Климента ал. имеет длинную историю, и честь выяснения подлинного значения и характера их выпала на долю сочинения, относящегося к последнему десятилетие XIX века: — разумею труд Arnim'a *De octavo Clementis Stromateorum libro*. Все издатели трудов александрийского катехета, начиная с Potter'a, помещали эксцерпты после *Quis dives salietur*. Heinsius (Potter 913<sup>1</sup>), Du-Pin (85), Combefis (*Bibliothecae graecorum patrum auctonum novissimum I* (1672), 194—195), Valesius (Potter I, 322<sup>5</sup>), Cölln (11—12) Westcott (564), Ropes (28) считали эксцерпты фрагментами из Γ' τοῦ τῶσεις. Laemmer (10) рассматривал *Excerpta ex Theodoto*, как материал, собранный Климентом ал. с целью использовать его в дальнейших работах, *Eclogas* же *propheticas*, как выдержки из различных произведений александрийского катехета, сделанный позднейшею рукой. Lipsius (604) держится той точки зрения, что *Excerpta ex Theodoto* — фрагменты из написанного, — по его мнению, — Климентом ал. сочинения *Περὶ ἀρχῶν*. Для Heingici (12) же *Epitomae ex Theodoto* и *Eclogae prophetae* — раннейшие произведения александрийского катехета, относящаяся к той поре его жизни, когда он еще колебался между церковным и гностическим христианством. Первый, кто подверг серьезному и тщательному анализу эти эксцерпты, был Zahn (*Supplem. Cl.* 104—133). Его вывод: *Epitomae ex Theodoto* и *Eclogae prophetae*, вместе с VIII-ю книгой кодекса L, составляют извлечения, сделанный позднейшею рукой из VIII-й книги „Стромат“, которая вышла вполне законченною из-под пера Климента ал., но не сохранилась до нашего времени. Основания таковы: 1) Две независимый друг от друга рукописи: кодекс L и утраченный Аугсбургский, из которого Hoschel сообщил Sylburg'у ряд вариантов к „Педагогу» и „Строматам“, говорит о принадлежности обеих групп эксцерптов к VIII-й книге „Стромат“ (*Sup. Cl.* 118—119). 2) Это свидетельство рукописей подтверждается рядом древнецерковных писателей, которые цитируют *Eclogae prophetae*, как отрывок из VIII-й книги „Стромат». Древнейший между ними Акакий, епископ кесарийский от 340 по 365 г. Как владелец чудной библиотеки в Кесарии и наследник книг своего ученого предшественника, церковного историка Евсевия, он заслуживает особого внимания. Он имел в руках тот же экземпляр сочинений александрийского катехета, на котором покоятся сообщения Евсевия

относительно литературной деятельности Климента ал., и этот экземпляр был в полном порядке.

Непосредственно пред теми строками, где Акакий приводит цитату из *Eclogae propheticae* (17. См. Fabricius 124, Zahn, Supplem. Cl. 29), как VIII-й книги „Стромат», он делает выдержку из III-й книги Str. с точным обозначением, что эта выдержка находится в конце третьей книги. Независимо от Акакие, Леонтий византийский дает ряд фрагментов из различных сочинений Климента ал. Между ними находится цитата из *Eclogae propheticae* с кратким замечанием: Κλήμεντος ἐκ τοῦ ἡ στρώματος (см. Zahn, Sup. Cl. 29). Более древняя рецензия *Sacra Parallela*, которую дает кадекс *Rupescaldinus*, сообщает» ряд цитат из различных сочинений Климента ал. с точным обозначением имени автора, его произведения и книги. Здесь мы находим 6 выдержек из *Eclogae propheticae*, и пред каждою из них стоит: ἐκ τοῦ ἡ στρωματέως (Holl, *Fragmente vornicanischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Lpzg 1899, S. 110—112). 3) Внутренних оснований, говорящих против связи эксцерптов с VIII-ю книгой „Стромат», нет. Задача, которую Климент ал. ясно поставил в Str. IV, 1, 1 и которую он намеревался выполнить после VII-й кн., т. е. в VIII, формулирована им так: ἡ τε πρὸς τοὺς Ἑλληνας καὶ ἡ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους κατ' ἐπιτομὴν τῶν γραφῶν ἔκθεσις. Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί представляют собою истолкование и изъяснение ряда меств Свящ. Писания, — и нет никаких данных против того, чтобы рассматривать их, как ряд фрагментов из γραφῶν ἔκθεσις. Если так, то и *Epitomae ex Theodoto*, которые в кодексе *Laurentianus V, 3* находятся между двумя фрагментами из VIII книги „Стромат», несомненно принадлежать к той же книге (Sup. Cl. 121—122). Критика („*Liter. Centralblatt*» 1885, Nr. 8, 231 ff.: Lipsius; „*Theol. Literatur Zeitung*» 1885, Nr. 22, 534—535: Neuman) отнеслась с явным недоверием к попытке Zahn'a реконструировать VIII книгу „Стромат», и для этого было много оснований, а в настоящее время их есть еще больше. 1) Аугсбургский кодекс, в котором Zahn хотел видеть независимое от L рукописное предание, долгое время считался утерянным (Zahn, Sup. Cl. 119, Stählin Obs. crit. 19; Ruben, XXXII). В настоящее же время он отождествлен с Monac. 479 (ср. Harnack в „*Theol. Literatur Zeitung*» 1893, Nr. 22, 543; Stählin Beitrage 13; маяог LXXXII). Но M, как показывают исследования Stählin'a (изд. Климента XLVIII), восходить к L. Следовательно, тот, кто решился бы теперь отстаивать гипотезу Zahn'a о VIII-й книге „Стромат», мог бы сослаться на одно только рукописное предание. Но и это последнее ничего не говорило бы в его пользу. В рукописи L нет никаких указаний на то, что *Epitomae ex Theodoto* и *Eclogae propheticae* принадлежать к VIII книге „Стромат». 2) Из того, что Акакий, Леонтий и кодекс *Repescaldinus* дают цитаты из *Eclogae propheticae*, отмечая их, как взятые ἐκ τοῦ ἡ στρωματέως, Zahn делает вывод: эксцерпты были известны древнехристианским писателям, как составная часть последней книги „Стромат»; но из этого же факта можно сделать и другой вывод: уже в кодексах IV-го века *Epitomae ex Theodoto* и *Eclogae propheticae* занимали свое место после так называемой VIII-й книги „Стромат». На оснований этого Акакий в IV в., как Zahn в XIX, думал, что обе группы эксцерпт входят в состав „Памятных записок» Климента ал. Но скажут»: почему же никто из древнецерковных писателей не цитирует *Epitomae ex Theodoto*? Ответим: Fr. Combefis перевел на латинский язык обе группы эксцерптов, но в своем *Auctarium patrum novissimum* дал только греческий текст и только *Eclogarum propheticarum* (см. Combefis, 197—210), *Epitomas* же ex Theodoto не решился опубликовать в виду еретических мыслей, заключавшихся там (ср. Combefis. 194; Fabricius, 125; Stählin в изд. Кл. LXXV). Можно думать, что те же еретические мысли и те же еретические имена устроили и древнехристианских писателей; поэтому они и не делали выдержек из *Epitomae ex Theodoto*. 3) В Str. IV, I, 1 Климент ал. действительно ставит своей задачей ἡ τε πρὸς τοὺς Ἑλληνας καὶ ἡ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους κατ' ἐπιτομὴν τῶν γραφῶν ἔκθεσις, но в конце VII-й книги он ближе определяет ее так: ἀκόλουθόν ἐστι πρὸς τὰ ὑπὸ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων ἐπιφερόμενα

ἡμῶν ἐγκλήματα ἀπολογήσασθαι (XV, 89). В *Eclogis propheticis* часто можно встретить γραφῶν ἕκθεσιν, но здесь нес ни одного места, которое говорило бы относительно апологетической, — против эллинов и иудеев, — задачи труда. 4) Поставив своей целью реконструировать VIII-ю книгу „Стромат“, Zahn главное внимание сосредоточил на *Eclogis propheticis* и от них заключал к *Epitomae ex Theodoto*, не вдаваясь в подробный анализ последних, что яснее всего сказало в этих его словах: sind aber die *Eclogae* eine Sammlung von Excerpten aus dem VIII Stromateus, so gilt das Gleiche selbstverständlich von den *Epitomae ex Theodoto*, welche in der Florentiner Handschrift zwischen dem grossen Anfangsstück des VIII Stromateus und des bisher erörterten Sammlung von Excerpten stehen (Sup. Cl. 129). Между тем как *Epitomae ex Theodoto* и сами по себе представляют громадное значение для историка древнехристианской мысли, чтобы можно было отнести к ним, как к чему-то маловажному, и при определении подлинного характера VIII-й книги „Отромат“ кодекса L и обеих групп эксцерптов играют такую важную роль, что не от *Eclogarum propheticarum* должно заключить к *Epitomis ex Theodoto*, но от последних к первым. В 1892 г. вышло исследование Ruben'a *Clementis Alexandrini excerpta ex Theodoto* (Lipsiae). Намереваясь издать *Epitomae ex Theodoto* (Stählin в изд. Климента, LXXV; Arnim — 4), которые являются важнейшим документом для характеристики гносиса, Ruben необходимо столкнулся с вопросом, как смотреть на обе группы эксцерптов. Результатом его исследования явилась небольшая (V — XXXIII) *dissertatio inauguralis*, основные положения которой таковы: 1) *Excerpta ex Theodoto*, за исключением трех глав: 4, 5 и 9, которые, может быть составлены самим Климентом ал., представляют собою извлечения, сделанные александрийским катехетом из сочинений гностиков Валентиниановской школы. Среди этих извлечены, как бы in margine, рассеяны мысли Климента ал. 2) *Eclogae propheticae* состоять из двух частей: экзегетической и догматической. Первая (гл. 9—12, 14—20, 22, 23, 27—31, 34—37, 40, 45, 47, 50) есть нечто иное, как извлечения, сделанные позднейшею рукой из последней не сохранившейся до нашего времени главы VIII-й кн. Str. Вторая же (1 — 8, 13, 24—26, 32—33, 38—39, 41—44, 46, 48, 49, 51—63) дает ряд отрывков из Γ'ποτὸλῶσεων. Последнее утверждение Ruben'a совершенно ошибочно, и это обстоятельство послужило ближайшим поводом для появления книги Arnim'a [De octavo Clementis stromateorum libro].

[Основное положение исследования Arnim'a таково: VIII-я кн. „Стромат“ кодекса Laurentianus, *Eclogae propheticae* и *Excerpta ex Theodoto* представляют собой извлечения, сделанные Климентом ал., из произведений гностиков Валентиниановской школы и языческих философов. Этот тезис нашел почти общее признание среди историков древнехристианской литературы (Ср. Faye, 84—86; Bardenhewer, II, 36—37; Harnack, *Chronologie* II, 18<sup>3</sup>, P. Barth, 261<sup>9</sup>)].

Ученая критика уделяет очень много внимания знаменитой трилогии Климента ал. и подвергает ее изучению не только со стороны ее общего значения в истории христ. просвещения, но и со стороны ее первоисточников. В данном отношении особенно интересны труды: Schöck'a (*De fontibus Clementis Alex.*, 1889), Wendland'a (*Quaestiones Musonianae*, Bcrd. 1886; *Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religionen*, Berlin 1895, 68 ff.) и Fayn. Для изучения влияния ученых репродукций Климента ал. на его современников собран богатый материал в трудах: Zahn'a (*Porschungen* III, 17 ff.), Preuschen (*Geschichte d. altchr. Litt.* I, 309 ff.), Röhrich'a (*De Clemente Alex. Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore*, Hamb. 1893), Noldechen'a (в „*Jahrbuch. f. prot. Theol.*“ XII, 1886, 279 ff.). Под несомненным влиянием Климента ал. находились Тертулиан, Арнобий, а из восточных — Евсевий кесарийский, Феодорит киррский, Максим исповедник, Иоанн Дамаскин, а философская теория об отношении веры к знанию составляет основную канву богословских репродукций всех вообще христ. писателей так наз. „золотого века“. Завершителем системы Климента ал. был его знаменитый

преемник по званию александрийского катехета — Ориген.

Из целого ряда других произведены Климент ал. теперь известен также небольшой трактат, в форме беседы, под заглавием: „Какой богач спасется?» ( *Τίς ο σωζόμενος πλούσιος*), в первый раз открытый Гизлером, в XVII в., в одной из рукописей Ватиканской библиотеки, содержащей это произведение в виде приложения к толкованию Оригена на книгу прор. Иеремии. Сам же Гизлер первый выразил догадку о принадлежности этого трактата не Оригену, а Клименту ал., которому он несомненно и принадлежит в виду особенно того обстоятельства, что в Церк. истории Евсевия (III, 23) сохранился с именем Климент ал. буквальный отрывок из этого сочинения (рассказ о Евангелисте Иоанне и ефесском юноше).

[Среди первых христиан было много верующих, которые, слыша слова Господа [Мрк. X:21](#), повиновались сказанному и ради Христа добровольно делались бедняками. Но по мере того, как возрастало число христиан и сила внутренней связи между отдельными членами общины ослабевала, эти слова Спасителя начали казаться слишком суровыми. Одни из богачей, слыша [Мрк. X:21](#), падали духом, полагая, что вечная жизнь совершенно не доступна для них, и стремились насладиться счастьем земли; другие же, правильно понимая слова Господа, — именно, в том смысле, что они должны владеть и как бы не владеть, — не обращали внимания на дела благотворительности и пренебрегали спасением. Видя эти колебания и смущения среди верующих, Климент ал. со всею ясностью и определенностью поставил вопрос, могут ли христиане, оставаясь верными учениками Христа, иметь личную богатую собственность или, напротив, должны раздать ее бедным, — и разрешил этот вопрос правильным истолкованием [Мрк. X:17-31](#). Таким образом возникла беседа: „Какой богач спасется» (QDS). Она распадается на три части: вступление (§ 1—3), изложение (§ 4—41) и заключение (§ 42). Во вступлении автор бичует тех, кто делает богачей объектом своей лести. Он вспоминает слова Иисуса [Мрк. X:25](#), которые повергают богачей в отчаяние, и призывает внимательно выслушать его. Далее следует изложение. Оно состоит из двух частей. В первой (§ 4—26) автор дает истолкование [Мрк. X:17-31](#). Необходимо установить точный смысл данных слов Господа. Христос требует не того, чтобы богач отказался от своих имений, но чтобы он вырвал из своей души те страсти, которые делают пагубным употребление богатств. Вот господствующая мысль первой части гомилии QDS, искусно выведенная из текста. Во второй (§ 27—41) части изложения проповедник определяет условия, при которых богач может спастись, и при этом дает художественную картину того, что есть истинный христианин. В заключении (§ 42) Климент ал., с целью показать слушателям силу покаяния, передает предание о юноше, который, сделавшись разбойником, снова был обращен ко Христу Апостолом Иоанном. Гомилия QDS, единственная из четырех бесед знаменитого катехета, которая сохранилась до нашего времени, дает нам возможность судить относительно ораторского таланта Климента ал. Строго выдержанная в своем плане, богатая глубокими мыслями, — она полна неподдельного чувства, горячего воодушевления и искреннего желания убедить слушателей в том, что для проповедника сделалось частью его самого. Это неподдельное чувство, эта любовь к своим слушателям вывели Климента ал. за пределы холодного, сухого и частью черствого трактования догматических и моральных проблем и заставили его шире посмотреть на вопрос. Выясняя значение богатства, он руководился не одним только религиозным интересом: александрийский катехет отмечает также и социальное значение собственности; он видит в ней связующий общество элемент (ср. Funk, 441—442; Reuter, 35; Faye, 40—41; Vardenhewer, 50 и др.). Последующее время по достоинству оценило значение знаменитой беседы Климента ал. Флорилгии, особенно sacra Parallela Дамаскина изобилуют цитатами из нее. Легенду о юноше и Ап. Иоанне уже Евсевий заимствовал у Климента ал. (ср. Ц. Ист. III, 23). Относительно времени, когда написана эта беседа, сказать что-либо определенное трудно. Ссылка Reinkens'a



(253) и Zahn'a (Sup. Cl. 38—39) на § 26 QDS, при решении этого вопроса, не может быть признана состоятельной (ср. Arnim, 13—14; Paye 110; Kruger, 106; Bardenheuer, 50—51). Но построение беседы, ее мягкий, приятный тон, чуждый увлечений и крайностей, позволяет думать, что написана она зрелым мужем. Reinkens считает возможным отнести ее написание к тому времени, когда Климент ал., в начале гонения Септимия Севера, ушел в Каппадокию.)

Из большого произведения (в 8 книгах, по свид. Евсевия Ц. И. VI, 13 и Иеронима: 70 epist. ad Magnum), под заглавием: „Краткие объяснения“ (Γ'ποτύλωσεῖς по обозначению Евсевия Ц. И. VI, 13, 14 и Фотия, Bibl. codex. 109; Adumbrationes, по обозначению Кассиодора, Inst. div. lect., lib. 8), сохранилось только несколько больших отрывков, в латинском переводе и переделках Кассиодора, [однако см. фрагмент „Ипотипоз» на [Мф. 8:2](#) у G. Mercati в Studi e testi 12: I) On frammento delle Ipotiposi di Clemente Alessandrino. II) Paralipomena Ambrosiana con alcuni appunti sulla benedizione del cereo pasquale, Roma 1904, p. 3—15 и ср. Alex. Souter в The Journal of Theological Studies» VII, 25 (October, 1905), p. 143—144. — Н. Н. Г.]. В рукописях это сочинение обозначается: „Ex opere Clementis Alexandrini, cujus titulus est Περὶ ὑποτύλωσεων — Descriptionibus adumbratis» (см. изд. у Zahn'a op. cit. S. 79 ff.), а в заключены называется сокращенно: Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas canonicas». Толкования, однако, приводятся здесь только на послания [1 Петра](#), Иуды (ошибочно приводимое под именем послания 1акова), 1 и 2 Иоанна. Приводимые, к тому же, в вольной обработке Кассиодора, они содержат только незначительную часть „Ипотипоз», в состав которых, — по свидетельству Евсевия (Ц. И. IV, 14), — входили „сокращенный истолкования» всех свящ. книг, и несомненно в их состав входили: толкования на послания Ап. Павла (Photius, Bibl. cod. 109), Деяния апостольские (отрывок см. у Zahn'a), на послание к Евреям (Евсев. Ц. И. IV, 14), а из ветхозаветных — на книги Бытия, Исход, Псалмы и Екклесиаст (Photius, cod. 109). В них заключались также объяснения и на послание Варнавы и Апокалипсис Петра (Евсевий). У Икумения есть несколько отрывков из этого сочинения экзегетич. характера — на послания Ап. Павла (см. у Zahn a Forschungen III, 66; Harnach'a, Gesch. d. altchr. Lit. I, 303); у Максима Исповедника, несколько отрывков догматического содержания. [Migne S. Gr. 4 col. 225—226, 421; 91, col. 1085]. Вообще, самый состав и порядок расположения материала неизвестны. Опыт восстановления текста по имеющимся фрагментам и свидетельствам представили: Цан (Forschungen III, 99 ff.) и Дауш (Der neutestamentl. Schriftkanon und Klemens v. Alexand., Freiburg in Br. 1894, 30).

Климент ал. написал много и других сочинений, но от них сохранились или только отрывки, или заглавия. Таковы: 1) *О пасхе* (Περὶ τοῦ πάσχα: „Евсев. Ц. И. IV, 26: 4; [Псевдо-Анатолій. De ratione paschali c. 1 у Krusch'a, Studien zur christlich mittelalterlichen Chronologie, Lpzg. 1880, S. 317; Chronicon Paschale, p. 7 A — С ed. Paris; Леонтий и Иоанн у Mai, Script vet. nova coll. VII, 94, 98—99 (ср. Sacra Par. 307—309 Holl); Никифор Констант. Antirrhet. adversus Constantinum Copronymum lib. III, с. 26, Иероним, De v. ill. 38, Фотий Bibl. cod. ill), написанное по поводу сочинения Мелитона (Евс. Ц. И. IV, 26: 4) и по настоянию друзей, которые убедили Климента ал. „письменно (ὑραφῆ) передать потомству те предания, какие ему случилось слышать от ἀρχαίων πρεσβυτέρων« (Евс. Ц. И. VI, 13: 9). В этом своем сочинены, от которого сохранилось несколько отрывков, между прочим, две цитаты в Chronicon Paschale, знаменитый катехет „упоминает о Мелитоне, Иринее и некоторых других"]. 2) *Канон церковный или к иудействующим* (Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους; Евсев. Ц. И. VI, Иерон. De vir ill. с. 38; Фотий. Bibl. с. 111) посвященное еп. Александру иерусалимскому и содержащее, вероятно, опровержение какого-либо заблуждения иудействующим. Сохранился фрагмент в „Антирретики» патр. константинопольского Никифора († 828 г.), направленном против Константина Копронима. [Но ни из этого фрагмента ни из самого названия сочинения нельзя с

уверенностью заключать, против какого направления иудействующих выступил Климент с понятием церковного канона (ср. Zahn, Supp. Cl. 37; Faye 42, Harnack Chronologie, 21)]. 3) *Беседы о посте и злоречии* (Διαλέξεις περὶ νηστείας καὶ περὶ καταλαλιᾶς у Евс. Ц. И. VI, 13: διαλέξις ὁμιλία. Ц. И. V, 20: 26). [Отсутствие связи между этими двумя понятиями (пост и злоречие!) и повторение предлога περὶ заставляет думать, что Евсевий говорит здесь о двух различных беседах (ср. Zalin, Sup. Cl. 44; Harnack, Chronologie '21, Schoarз, его изд. Евс. Ц. И. VI, 13 и др.). Иероним упоминает о Διαλέξεις, как о двух самостоятельных произведениях Климента ал., потому что между De jejuniо disceptatio и De obtrectatione liber unus ставить QDS. Фрагментов, которые с уверенностью можно было бы отнести к данным беседам александрийского катехета, нет]. 4) *Увещание к терпению, или слово к новокрещенным* (ὁ προτρεπτικὸς πρὸς υπομονὴν ἢ πρὸς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους: Евсев. VI, 13 и Иерон.). Извлечете из этого сочинения, — по мнению Barnard'a (Clemens of Alexan., Quis dives salietur в „Texts and Studies“, V, 2, Cambridge 1897, p. 47—50), имеется в манускрипте Эскуриала (XIV в.). 5) *Сочинение о книге пророка Амоса* (Ζύγγραμμα εἰς τὸν προφήτην Ἀμώς — упоминание у Палладия в Лавзаике с. 139). 6) *О промысле* (Περὶ προνοίας) сохранились выдержки у Максима Исповедника, Анастасия Синаита (Quaest. 96) и др., впрочем, сомнительного происхождения. 7) В „Sacra Parallela» И. Дамаскина приводятся два отрывка из так наз. „21 письма», Климента ал., но о его других письмах ничего неизвестно, так что и упоминаемое 21 письмо — происхождения сомнительного.

Климент ал., бесспорно, выдающийся писатель древности. Его значение в истории христианского просвещения тесно связано с процветанием александрийской школы, которую он, именно, вместе со своим талантливим учеником — Оригеном, поставил на такую высоту ученой славы, при которой школа долгое время служила путеводною звездой для последующих христианских поколений. Весь „золотой век» христианской литературы тесно связан с основами александрийской учености и — Климента ал., в частности. Собственно Климент, ал. первый сделал опыт, возведения христианского богословия на положение научного знания и в этом отношении дал христианству мощное оружие в борьбе его с язычеством и особенно с гностицизмом II в. Ослабление того обаяния, каким пользовался гностицизм среди современников, как теория научно-богословского знания, есть несомненная заслуга Климента ал. и его ученика Оригена. Впрочем, значение Климента ал. в истории христ. богословия не столько положительно созидательного характера, сколько отрицательно-разрушительного — но отношению к современному ему язычеству и гностицизму. Он дал христианству тот „разум», который и привлек затем в церковь лучшие умы тогдашнего образованного общества. Таким образом значение Климента скорее методологическо-теоретического свойства. Положительное нарастание христианства есть дело последующих поколений христианских богословов. В несомненных заслугах Климента ал. для христианского просвещения и находят свое объяснение те лестные отзывы, которыми обычно наделяли его современники. Александр, епископ иерусалимский, называл Климента ал. „мужем знаменитым». Он, — по его словам, „утвердил и умножил церковь Господню» (Евсев. Ц. И. VI, 11; Иерон. De vir. ill. с. 38). По отзыву Евсевия, он был „муж с познаниями всех родов», а, по мнению Иеронима, „муж самый ученейший» (epist. 83 ad Magnum). По Феодориту — это „муж, оставивший за собою всех богатством учености» (Haer. fab. I, 6).

# Климент, св. священномученик анкирский

**Климент**, св. священномученик анкирский, IV столетия. Родом из Анкиры галатийской, сын грека-язычника и матери христианки Софии, он на 12-м году возраста ушел в монастырь, а на 20-м году занял архиерейский престол. В царствование имп. Диоклитиана и Максимиана он обезглавлен вместе со св. Агафангелом по повелению анкирского начальника Лукия. Мощи св. Климента долго находились в Константинополе, где во имя его было две церкви. В V веке патр. Прокл говорил слово на память св. Климента анкирского. В XIII в. латины унесли главу его в Париж; но мощи его продолжали оставаться в Цареграде, как о том свидетельствовали наши паломники Стефан новгородец и Зосима, — именно в монастыре св. Константина. Память обоих мучеников совершалась по ту сторону Евдоксия, у церкви св. Ирины старшей и новой. *Память обоих 23 января.*

АА. SS. Boll. 23 января III, 460, 470; Migne, Patrol. gr. CXIV, 816; славянская Четъ-Миня; Макар. Ч.-Миня („В лето двоисотное царя нашего и Господа Иисус Христа по вшествии, в второенадесятое Иалериане царства“); Пролог — *Сергий*.

Хр. Лопарев

# Св. Климент, еп. словенский или величский

**Св. Климент, еп. словенский или величский**, ученик и сотрудник свв. братьев Кирилла и Мефодия, за свою просветительную деятельность почитается патроном болгарской церкви. Сведения о его жизни и деятельности черпаются из двух редакций его греческого жития; одной, более ранней и пространной, известной под именем „Болгарской легенды“, другой — позднейшей: и краткой, „легенды Охридской«. К сожалению, фактический материал, заключающийся в этих памятниках, не может быть принят во всей своей полноте и требует к себе критического отношения, благодаря скрытым в нем историческим погрешностям и внутренним противоречиям. Так, уже вопрос о происхождении и авторе „Болгарской легенды“ находит в ней для своего решения данные крайне противоречивые. Автор говорит о себе, как о приближеннейшем ученике и современнике Климента (XVIII гл.), но исследователи, путем тщательного анализа жития, вскрывают в нем подробности, которые могли быть внесены в него значительно позднее спустя столетие после смерти Климента. Главная из таких подробностей заключается в упоминании об архиерейской кафедре в Охриде (XXIII гл.), куда она была перенесена только в самом конце X или начале XI века. Кроме того, сам автор рекомендует себя болгаринном (XXII гл.), но постоянные надменные отзывы о болгарях, как о народе грубом (II гл.), невежественном, скотоподобным (XXI гл.), диком и свирепом (XIII гл.), изобличают в нем скорее грека. Много потрачено остроумия, чтобы примирить противоречия и уяснить темные места. Догадки породили разнообразие мнений, которые могут быть сведены к двум группам. Воронов и некоторые другие исследователи приурочивали житие ко времени и личности бл. Феофилакта, имя которого стоит в надписании, или его современника грека. Другие (Миклошич, Водянский) стремились отстоять указание автора на современность его с описываемым лицом. И тем и другим приходилось жертвовать фактическими подробностями противоположного характера. Такими затруднениями объясняется крайне скептическое отношение к житию и заключающемуся в нем фактическому материалу со стороны акад. Е. Е. Голубинского, который склонен видеть в авторе просто невежественно-беззастенчивого ученого фальсификатора, жившего даже после Феофилакта. Но сравнение жития с произведениями, несомненно принадлежащими Феофилакту, сделанное уже Вороновым, обнаруживает слишком много общего между ними, чтобы можно было отрицать принадлежность этого памятника Феофилакту. К этому нужно прибавить, что древнейшая служба в честь Климента принадлежала также Феофилакту, которому очевидно, близка была память о Клименте. Что же касается тех мест жития, в которых речь ведется от лица приближенного ученика Климента, то в них всего естественнее видеть вставки из первоначальных записей ученика, которые были переделаны Феофилактом в житие по всем правилам византийской агиографии. „Охридская легенда“ — источник, меньший по объему и по количеству сообщаемых сведений. С тех пор, как Баласчев нашел дословный славянский перевод греческого оригинала этого памятника, предположение о славянском оригинале его падает само собою. Здесь встречаются такие же резкие выражения о болгарях, как и в пространном житии. Несомненно, что оно написано после пространного и под непосредственным влиянием его. Автор прямо указывает на это, когда сей рассказ о гонениях на Климента его наставников со стороны еретиков сопровождается указанием:  $\omega\varsigma \eta \kappa\alpha\tau' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma \delta\iota\epsilon\chi\epsilon\theta\iota\kappa\eta \iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\alpha \delta\iota\acute{\epsilon}\xi\epsilon\iota\sigma\iota\nu$  (V гл.). Шафарик и Ганут признали за кратким житием большую научную ценность, при чем первый склонен был относить его происхождение даже к V веку. Но Гильфердинг и вслед за ним Иескин отметили в нем целый ряд исторических несообразностей, подрывающих, по их мнению, в корне доверие к нему, как к источнику исторического характера. Скептическое мнение Гильфердинга и Лескина было поддержано

Ягичем, Голубнским, Пастернеком и др. Но новейшие славянские ученые (Баласчев, Милетич) стараются, вслед за Шафариком, но возможности отстоять историческое значение жития. Имея в виду, что оно, как синаксарь, входит в состав канона в честь Климента, естественнее всего приписать его составление одному из творцов канона, скорее всего Димитрию Хоматиану (1233—1234 гг.), или еп. Григорию, жившему раньше соименного ему епископа XIV в. Во всяком случае житие написано не раньше второй половины XII в. В своем составе и порядке изложения оно следует пространному. В содержании — много погрешностей, искажений и распространений первоисточника. Так, Клименту усваивается перевод всего Свящ. Писания (XVII гл.). Из Бориса-Михаила делается две личности — Борис и Михаил, из которых второй называется сыном первого (XII гл.), βασιλεύς-ом болгарским. Если в этих случаях, действительно нельзя не поставить составителю в вину небрежное обращение с первоисточником, то в других случаях, на которые указывают скептики, можно видеть просто зависимость его от распространенных в его время представлений и сказаний. Таким путем можно объяснить упоминание о Мефодии, как об архиепископе Болгарском, о Клименте, как о подчиненном ему епископе всего Иллирика (VI-VII гл.), об участии Климента в крещении Бориса (XII гл.) и др. К числу подробностей, которые останавливают на себе особенное внимание исследователей, относится интересное упоминание об изобретении Климентом других знаков письмен для большей ясности, отличных от изобретенных Кириллом. В этом сообщении, — столь же важном, сколько и трудном для изъяснения, — одни видят образец авторского невежества, другие (Шафарик, Баласчев, Милетич) то, что придает житию наибольшую ценность. Но решение вопроса о достоверности этого сказания, а следовательно, и о ценности памятника стоит в тесной связи с вопросом о происхождении славянского алфавита.

В жизни и деятельности Климента различаются два периода. Первая половина его деятельности принадлежит Моравии, когда он в качестве приближенного ученика первоучителей делил свои подвиги с славной дружиной св. седмичисленников. Вторая половина относится к Македонии, где он сам стал во главе просветительного дела. Биографические сведения о нем не с одинаковой подробностью освещают эти два периода. Жизнь в Моравии нам мало известна. И лишь по мере того, как он из ученика сам становится учителем, как все более и более в просветительное дело вносит усилий личного почина, — его образ в источниках очерчивается все ярче и ярче, а его биография приобретает все больше подробностей фактического содержания. — Уже происхождение и национальность Климента покрыты мраком неизвестности. Краткое житие производит род его от европейских мифов, которых оно отождествляет с болгарскими (I гл.). Поэтому некоторые слависты (Шафарик, Ягич) считают его болгаринном, другие (Миклошич) ищут его родину в Паннонии. Но титул „словенский“, сохранившийся в надписании некоторых поучений, не обозначает непременно „паннонский“, как думал Миклошич, и потому нисколько не обязывает считать родиной Климента Паннонию. Некоторые биографические черты заставляют видеть в нем такого же пришельца в Моравию, какими были и его учителя. Пространное житие говорит, что он знал жизнь Мефодия, как никто другой, еще от юности (ἐκ νέου ἔτι). Климент умер в 916 году дряхлым стариком, отказавшимся уже от епископской кафедры по слабости сил. Если Мефодий явился в Моравию раньше 862 года, то отсюда ясно, что с ранних лет он мог знать Мефодия скорее всего до моровской миссии. Таким образом, юношеское знакомство Климента с Мефодием заставляет искать его родину вдали от Паннонии, в среде балканского населения. Но на основании выражения πρῶτος βουλύραρ ὑλώσση ἐπίσκοπος (гл. XX простр. жит.) нельзя еще вместе с Ягичем, утверждать предположение о происхождении его из народа болгарского, если под последним разуметь новый этнический тип, образовавшийся путем слияния славянских племен с пришлым тюркском элементом. Болгарская легенда, как и другие позднейшие памятники, отождествляет

σθλοβενικὴ γλῶσσα с βουλγαρικὴ и постоянно употребляет одно в замен другого. Отсюда, принимая во внимание, что по изгнании из Моравии, Климент избрал местом своего служения Македонию, естественнее всего видеть в нем македонского славинина, жившего где-нибудь вблизи Солуны, родины св. первоучителей. Познакомившись еще в юности с братьями-просветителями, Климент сделался их учеником и сотрудником, одним из тех „споспешников“, которые, — по словам жития Кирилла, постоянно сопровождали их и делили с ним их труды. С ними он отправился и в Моравию.

Когда успех славянской литургии вызвал в моравской церкви потребность в славянских священниках, в числе прочих был посвящен и Климент. При этом, есть основания думать, что как человек большой образованности, хорошо известный своими достоинствами Мефодию, он был рукоположен еще в Риме, во время путешествия туда первоучителей (870 г.). „Болгарская легенда“ ничего не говорит о епископском служении Климента в Моравии и первый раз упоминает о его епископстве только в рассказе о назначении его на кафедру Величскую в Македонии. Но это показание стоит в полном противоречии с подробным рассказом той же легенды о том, что Климент до получения титула *Величский* сам поставлял достойнейших из своих учеников в диаконскую и пресвитерскую степени (гл. XVIII). Отсюда естественно предположить, что он мог быть посвящен в епископа уже в Моравии, при жизни Мефодия. Из папских писем известно, что последний ощущал потребность в викарных епископах еще в 880г., когда папа Иоанн VIII назначил ему двух суффраганов и облек его полномочиями рукополагать новых епископов.

Условия, при которых приходилось действовать Клименту, как сотруднику Мефодия, потребовали от него постоянного напряжения сил и борьбы с врагами славянской нации. Моравия, крещенная немецкими миссионерами, в церковном отношении была подчинена высшему духовенству Регенсбурга и Зальцбурга, духовных лиц получала из Германии, а богослужебные книги имела на латинском языке. Вот почему деятельность седмичисленников, принесших в Моравию славянскую грамоту, славянские книги и богослужение, ратовавших за национальную самобытность славянской церкви, встретила и со стороны папского престола, и со стороны немецкого духовенства самое решительное противодействие. В результате, между немецким духовенством и славянскими проповедниками завязалась та роковая борьба, которая кончилась для Моравской церкви лишением славянского богослужения, а для учеников Мефодия — изгнанием из Моравии. После смерти Мефодия (885 г.) во главе национальной партии, вместе с Гораздом, встал Климент как ἀνὴρ λογιώτατος (XII), муж ученейший, способный выступить против врага во всеоружии просвещенной силы. Немецкое духовенство выдвинуло из своей среды еще при жизни Мефодия ожесточенного врага славянской литургии — Нитрийского епископа Вихинга, родом аллемана, честолюбивого и мстительного, обладавшего такою же гибкостью ума, как и совести. Отлученный Мефодием, но покровительствуемый Святополком моравским, он еще при жизни Мефодия отправился в Рим с жалобой на представителей славянской литургии. Явившееся в результате этой жалобы письмо папы Стефана V (по офиц. счету VI) к Святополку моравскому Мефодия уже не застало в живых. С последствиями папского письма пришлось считаться Клименту и его сотрудникам. В письме этом излагалось учение о Filioque, рекомендовался Вихинг, как лицо достойное управления церковью, на Мефодия, как на лжеучителя, провозглашалась анафема, осуждались на изгнание все его последователи, наконец, запрещалось совсем славянское богослужение. Вслед за письмом в Моравию из Рима явились послы, снабженные папским коммониториумом, в котором еще раз подтверждались основные пункты письма. Таким образом, папская миссия дала решительный перевес партии Вихинга. Дальнейшая борьба, — по рассказу „Болгарской легенды“, — приняла характер публичных прений по вопросу об исхождении Св. Духа. Прения

продолжались несколько дней сряду, причем самым ревностным защитником православного учения выступил Климент. Как ни убедительны были его речи, но латинская партия никаких уступок не сделала. Наконец, в религиозный спор был вовлечен Святополк, пред которым немецкое духовенство обвинило своих противников в политической неблагонадежности. Святополк, не понимавший значения славянской литургии для своего государства, больше считавшийся с папскою политикой, чем с национальными интересами страны, предоставил немецкой партии подтвердить свою правоту присягой, после чего Климент и его сподвижники, как еретики и бунтовщики, были отданы во власть немецкого духовенства, которое, — при содействии военной силы, — изгнало их из пределов Моравии. „Болгарская легенда“ в изображении всей этой борьбы окружает Климента ореолом мученичества, героизма.

После изгнания из Моравии Климент направился в Болгарию. Здесь, на новой почве, среди иных условий, деятельность его нашла себе более плодотворное применение. Она шла на встречу назревшей здесь, — после принятия христианства, — потребности в славянском богослужении и книжном просвещении. Климент принес сюда с собою все книги, переведенные в Моравии, еще не дошедшие до Болгарии. Вот почему он был так равнодушно встречен князем Борисом и его вельможами. По просьбе одного сановника — Эхача, Климент с Наумом поселился в его доме, где и жил до назначения его миссионером в область Кутмичевицу. Как долго оставался он при дворе князя и его вельмож, — в простр. житии прямо не указано. Здесь упомянуто только, что 8-й год пребывания Климента в Кутмичевице был годом смерти Бориса. Но это указание, на основании которого Палаузов сделал предположение о продолжительной 13-летней проповеди в доме Эхача (886—899 г.), заключает в себе явную несообразность. Борис, умерший в 907 г. и отказавшийся от престола в пользу своего сына Владимира еще в 888 году, по рассказу того же жития, сам послал Климента в Кутмичевицу. Следовательно, восьмой год учительства Климента никак не мог совпадать с годом смерти Бориса. Принимая противное, мы должны признать, что он был назначен учителем Кутмичевицы в 899 г., т. е. в царствование Симеона. В житии есть довольно прозрачный намек, из которого можно заключить о непродолжительности пребывания Климента у Бориса и его вельможи. Посылая Климента и его сотрудников к Эхачу на жительство, князь добавляет: ἄχρισ ἄν ἐπ' αὐτοῖς τελείως τὸ πρακτέον οἰκονομήσωμεν (XVI гл.). Следовательно, проповедь Климента в доме Эхача, — сообразно с планами князя, — была лишь переходною ступенью к более широкому кругу деятельности. Если к этому прибавить, что труды Климента в Кутмичевице еще при жизни Бориса увенчались редким успехом, так что число одних приближеннейших учеников его считалось целыми тысячами, то отсюда станет ясно, что по приходе в Болгарию, у Бориса и Эхача Климент оставался не долго, не более нескольких лет. Уже в 888 году, когда Борис отказался от престола, он был учителем *Кутмичевицы*. — Местоположение и границы этой области, за недостатком данных, не могут быть определены точно. Исторические воспоминания и монументальные памятники приурочивают деятельность Климента к Македонии, частнее — к местности, расположенной вблизи Охридского озера.

Непосредственно к Охриде примыкают и другие местности, упоминаемые в житии: Девол и Главиница. Область Девол, расположенная в бассейне реки того же имени, непосредственно соприкасалась с южной границей Охридской области. Главиница расположена была на юго-запад от Охриды и Девол, на пути от Эльбасана до Дураццо. Всем этим Кутмичевица приурочивается к юго-западной части Македонии, в пределах южной Албании и северного Эпира. В ученой литературе находим несколько попыток точнее определить обширность территории, занимаемой Кутмичевицей. Важнейшие из них принадлежат Новаковичу и Баласчеву и представляют собою две крайности, объясняемые особенными национальными тенденциями исследователей. Первый из них включает в область Кутмичевицы только Девол и

исключает Охриду и Главиницу на том основании, что Борис подарил Клименту, — по словам жития, — места отдохновения около Охриды и Главиницы. Баласчев расширяет территорию Кутмичевицы до полного отождествления ее с позднейшею охридскою архиепископией, т.-е., почти со всюю Македонией. Основанием для такого смелого заключения служит у Баласчева свидетельство пространного жития о том, что Климент имел 3,500 учеников, из которых в каждую енорию он послал по 300. Отсюда, — по его мнению, — в ведении Климента было 12 епархий, входивших при Василии II в состав охридской архиепископии. Но — при наличии определенных данных, не позволяющих исключать, вместе с Новаковичем, из территории Кутмичевицы, Охриду и Главиницу, — нельзя также согласиться с гипотезою Баласчева, предполагающего полное тождество церковного управления и количества епископий при Клименте и в момент опубликования хризовулов Василия II (1018—1019 г.). Непонятно, как можно утверждать такое тождество, если в хризовулах Василия II нет даже намека на епископию *Величскую* или *Дремвичскую*, занятую при Симеоне Климентом и несомненно важнейшую в охридском округе. Таким образом с достоверностию к Кутмичевице можно относить только Охриду, Девол и Главиницу. Население этих областей в IX-X вв., — как по своему составу, так и по своим диалектическим особенностям, — сильно отличалось от населения восточной Болгарии. Только патриотическое пристрастие болгарских ученых может видеть тенденцию в утверждении, что область Македонии при Клименте была заселена славянами, лучше сохранившими свои племенные черты, чем жители Болгарии, слившиеся с тюркским элементом. Такое население, разумеется, представляло собою самую благоприятную почву для просветительной деятельности Климента, близкого к нему по происхождению и национальным симпатиям. В начале Климент был только „учителем“ Кутмичевицы, т.-е. миссионером, который должен был утверждать посеянные уже семена христианства среди населения, оставшегося в массе языческим. Просветительными средствами служили училища — как для взрослых, делавшихся впоследствии диаконами и священниками, так и для детей. Вокруг Климента организовалась целая школа, состоявшая из множества преданных делу учеников, расходившихся в разные стороны и распространявших всюду христианство и грамоту.

Когда, по вступлении на престол Симеона, до него дошла слава о трудах Климента, царь предложил ему, для более успешного образа действий, епископскую кафедру *Дрембицы* или *Велицы*. Существует несколько попыток определить местоположение этой епархии. 1) Акад. Е. Е. Голубинский, вслед за Шафариком, отождествляет ее с Струмицкою или Тивериупольскою епархией, отдаленной от области прежнего служения Климента. Он сопоставляет слова Дюканжева каталога о Клименте: ἐπίσκοπος Τιβεριούπολεως ἤτοι Βελίκας и болгарской легенды: Δρεμβίτζας ἤτοι Βελίτζας и в обоих случаях поправляет по своему усмотрению Τιβεριούπολεως на Τίβεριούπολεως, Δρεμβίτζας. В результате получается, что епископия Тивериупольская или Струмицкая называлась еще Белицкой, по горному хребту Белице, который тянется между реками Стримоном и Вардаром, и что Климент и был епископом этой епархии. Но, как известно, сам же Е. Е. Голубинский относится с недоверием к Дюканжеву каталогу, который во многих пунктах не может служить историческим источником. В частности Τίβεριούπολις можно с таким же основанием отождествлять с Ἐρμεοπόλις, что в Иллирике, как и с Τίβεριούπολις. Кроме того кафедра Тивериупольская или Струмицкая при Клименте совсем еще и не существовала. Иначе излишне было бы переносить мощи тивериупольских мучеников к епископской кафедре брегальницкой. Вот почему в одном из своих сочинении Е. Е. Голубинский („Константин и Мефодий» М. 1855) склонен был отодвинуть место епископского служения Климента еще дальше на восток, в епархию *Драмицкую*, которая даже не принадлежала к числу болгарских епархий, а входила в состав Константинопольского патриархата. Но такая локализация епископии Климента стоит в противоречии с



представлением о нем, как о епископе, действовавшем в Македонии, в среде славянского населения, в пользу чего говорят и несомненные исторические данные, и его сочинения, и монументальные памятники. В надписании сохранившихся поучений Климент нигде не называется епископом Струмицким или Тивериупольским, но всегда Величским или Словенским. В Охридской легенде он титулуется: ἐπίσκοπος Βουλγαρίας ὁ ἐν τῇ Ἀχρίδι. В надписании службы также постоянно встречается имя „Климента Охридского“. На надгробной плите, найденной Григоровичем в Охридском Пантелеимоновском монастыре, написано: „ὄθ Κλιμετ ωχρητῆски“. Отсюда видно, что благодарная память потомства всегда связывала представление о Клименте с Охридскою областью. 2) Новакович, вслед за Цахарне-фон-Лингенталь, определяет местоположение Величской епархии в Македонии, в пределах от Солунской области до Валонского приморья, между Валонией, Аргирокастром и Бератом. Кафедру Климента он ищет в Дринополе или в окрестностях Аргиракастра на Дрине, вблизи Вела. 3) Более всего вероятным должно быть принято мнение Баласчева, который производит титул *Величский* от названия реки *Велика*, которая протекает недалеко от Охриды и орошает Кичевскую область. Что же касается названия Δρεμβίτζα. то, по мнению Баласчева, это — греческий выговор и транскрипция славянского *Дбрца* под которой разумеется область, расположенная на западе от Кичево и на север от Охриды, в Кутмичевице. Таким образом, нужно думать, что в состав загадочной Величской епархии входили Дбрца, Кичево и Палог, т.-е. центральная часть Балканского полуострова, издавна густо заселенная славянскими племенами. Здесь Климент оставался епископом до смерти. Пространное житие называет его первым епископом „в болгарском народе“ (ἐν Βουλγαρίᾳ ὑλώσση). Без сомнения, здесь в житии допущена ошибка, так как первым архиепископом в Болгарии был Иосиф. Ошибка эта не случайная. Она объясняется тем, что для последующих поколений слишком памятными должны были остаться, как введение и распространение Климентом славянского богослужения, так и самый факт возведения его, славянина, на епископскую кафедру. Правда, по своему значению в истории славянского просвещения он не был новатором, так как лишь продолжал дело первоучителей. Но, как самый ревностный их ученик, перенесший в Македонию славянскую письменность, как защитник славянского богослужения, к которому в сущности греки так же неприязненно относились, как на западе немцы, — Климент справедливо считается в Македонии отцом болгарской культуры. Просветительными средствами у Климента по прежнему оставались национальные школы, в которых молодые поколения обучались славянскому языку, проповедь и славянские книги. Чтобы создать в стране просветительный центр, он построил в Охриде монастырь. Как бдительный епископ, „недававший сна очам, ни веждам дремания“, он постоянно занимался делами общественной благотворительности, кормил голодных, давал приют беднякам. Когда прожитые годы и продолжительные труды обессилили Климента настолько, что он обратился к Симеону с просьбою уволить его от епископских забот, царь убедил святителя отдать и последние дни пастве. Климент отправился в Охридский монастырь с готовностью продолжать подвиг. Но здесь вскоре болезнь заставила его слечь. Он мог заниматься только переводом на славянский язык цветной триоди. Смерть Климента последовала в 916 г., тело его было погребено 27-го июля в построенном им монастыре, в гробе, сделанном его руками, но правую сторону трапезы. Канонизован он был очень рано. Уже в святцах Ассеманова Евангелия XI в. его имя упоминается под 27 июля.

Как писатель Симеонова века, Климент занимает очень видное место и известен своими довольно многочисленными поучениями. Большинство его произведений открыто Ундольским, который, впрочем, не успел издать их. Они увидели свет благодаря проф. П. А. Лаврову. Некоторые из них еще прежде были изданы преосв. Антонием Вадковским (ныне митрополитом С.-Петербургским). После того издано было еще несколько поучений, из которых одни могут

быть приписаны Клименту с несомненностью, другие с значительною степенью вероятности. Несомненно принадлежат Клименту следующие поучения: 1) *Заповедания о праздниках*; 2) *Поучение на память Апостола или мученика*; 3) *Поучение на св. Воскресение* (древнейшие списки всех трех поучений в Сборн. XII в. библ. Троицко-Серг. Лавры № 12); 4) *Поучение на Преображение* (древн. список в Прологе Типогр. библ. XIII в. № 173); 5) 5 сентября *Слово похв. на память блаж. Захарии и о рождестве Иоанна Крестителя*; 6) *Похвала о четверодневном Лазаре* (древн. список в Златоусте XII в. Импер. Публ. библ.); все эти поучения изданы Лавровым (Климент, епископ Словенский. Труд Ундольского 1895); 7) *Похвала на Преставление пресв. Богородицы* (изд. преосв. Антонием в „Прав. Соб.“ 1881); 8) *Похвала св. муч. Димитрию* (изд. преосв. Антонием там же, а также в Ч.-Минеях, изд. Арх. Комм.); 9) *Похвала арх. Михаилу и Гавриилу* (изд. А. Н. Поповым в I приб. к Описанию ркп. Хлудова; преосв. Антонием в „Прав. Соб.“ 1881 г.); в „Библиографич. материалах“ Попова в („Чтения в Общ. И. и Др. р.“ 1889 г., 3; в Ч.-Минеях, изд. Археогр. Комм., под 8 ноября); 10) *В утре по Богоявлении слово хвально Иоанну Крестителю* (изд. Поповым в Опис. ркп. Хлудова); 11) *Похвала, Клименту Римскому* (изд. в „Библиографич. материалах“ Попова); 12) *Похвала Кириллу Философу* (изд. в Prameny dejen Ćeskych, Udody VIII Шафариком в Pamàtky drevního pisemn. Jihosl., str. 28—29; в Кирилло-Мефод. Сборнике, М. 1865; Срезневским в Свед. и зам. IV; Лавровым в издании труда Ундольского); 13) *Слово похвальное 40 мученикам* (изд. Лавровым в „Изв. Отд. русск. языка и слов. Импер. Акад. наук“ 1898, III); 14) *Похвала пророку Илии* (изд. в „Библиогр. материалах“ Попова; Лавровым в „Изв. Отд. русск. языка и слов. Импер. Академии наук“ 1901 г., VI, III); 15) *Слово о Св. Троице, о твари и о суде* (изд. в „Изв. Отд. русск. языка и слов. Импер. Акад. наук“ 1904 г. IX, III 16); 16) *Поучение в не делю цветную* (изд. Стояновичем в числе „Новых слов Климента Словенского“). Кроме этих поучений, принадлежность которых Клименту не может подлежать никакому сомнению, различными исследователями указаны произведения, которые по языку, характеру и содержанию так похожи на Климентовы, что с большею или меньшею степенью вероятности также приписываются ему. Указания на такие поучения встречаются в бумагах Ундольского. Кроме того, здесь нужно отметить: *поучения на Рождество Христово и на Крещение*, изданные Поповым („Чтения в Общ. Ист. и Древн. росс.“ 1890 г., 3); *похвала св. Иринею, похвала Кресту, слово на Сретение Господне*, изданные акад. А. И. Соболевским („Изв. Отд. русск. яз. и слов. Имп. Акад. наук“ 1903 г., т. VIII, 4; 1904 г., т. IX, 2); *слово на великий четверток, слово на пасху, на вознесение, на пятидесятницу* и нек. другие, издаваемые в настоящее время г. Стояновичем.

Вообще, в числе анонимных поучений, рассеянных в разных сборниках, довольно часто встречаются поучения, по общей манере изложения, языку и содержанию до такой степени близкие к подлинным поучениям Климентовым, что с значительною долей уверенности можно приписывать их если не перу Климента, то кому-нибудь из древних славянских или русских писателей, намеренно ему подражавших. Таковы, напр., однообразные проложные поучения на великие праздники и предпразднества, изданные проф. Петуховым, или однообразные поучения — числом 15 — на разные праздники, встречающиеся в некоторых списках общей минеи (на праздники Господни, Богородичные, апостолов, пророков, чудотворцев, мучеников, преподобных). Проф. Н. И. Петров автором первых считает Климента, вторые еще не изданы и никем не обследованы.

По содержанию все известные поучения Климента делятся на нравственно-назидательные и похвальные слова. Первые из них отличаются сравнительною естественностию изложения и простотою содержания. Круг наставлений захватывает собою обычную сферу христианской жизни. Недостатки, против которых направлены обличения проповедника, также представляют собою обычные явления в недавно крещенном обществе, не успевшем еще отрешиться от

язычества и усвоить дух новой религии. Это — идолослужение, братоненавидение, клевета, татьба, непристойное стояние в храме, неразумная молитва. Похвальные слова написаны под непосредственным влиянием византийских образцов и отличаются искусственными приемами и панегирическим характером в духе акафистных убожаний. Источниками для Климента служили жития святых, апокрифические сказания, слова Ефрема Сирина, Богословие Дамаскина. В поучении на память Апостола или мученика есть место очень близкое к 3-ей Фрейзингенской статье.

Можно думать, что со временем число произведений Климента увеличится новыми открытиями. Между прочим давно уже отмечена связь как всех поучений вообще, так похвального слова Кириллу Философу в особенности с пространными житиями Кирилла и Мефодия. На основании несомненного сходства отдельных выражений в житиях и поучениях Климента некоторые исследователи давно уже высказали предположение о том, что автором житий был Климент (Ундольский, Шафарик, Бодянский, Лавров, Вандрак). В последнее время Вандрак в своих сочинениях склонен приписать Клименту целый ряд древнеславянских произведений, как, напр., чин исповеди, находящийся в Гейтлеровом глаголическом евхологии, и перевод заповеди св. отец. Но пока все эти предположения носят на себе характер гипотез, которые требуют проверки.

И. Туницкий

**Климент II** (с 24 декабря 1046 г. по 9 октября 1047 г. папа Римский (150-ый по немецкому календарю Вейденбаха). Родом саксонец, до своего избрания он носил имя Свидгера (Suidger) и был епископом бамберским и капелланом немецкого императора Генриха III. Это был первый из четырех пап немецкого происхождения. Обстоятельства его избрания на папский престол были таковы. В 1044 г. молодой папа Бенедикт IX (см. о нем „Энци.“ II, 384—385), обеславивший себя порочною жизнью, вторично был выгнан из Рима, а на его место вступил Иоанн, епископ сабинский, под именем Сильвестра III, но через три месяца папа Бенедикт IX, изгнав своего соперника, снова завладел папским престолом. В это время, воспылав (по одному свидетельству) страстию к дочери одного вельможи, он задумал на ней жениться. В виду того, что отец невесты соглашался на брак лишь при условии, если Бенедикт IX откажется от папского престола, папа за 1.000 фунтов серебра продал свое достоинство Иоанну Грациану, пресвитеру, славившемуся своим благочестием и строгою жизнью. Скоро разочаровавшись в своей любви, Бенедикт IX возобновил свои притязания на римскую кафедру. Таким образом, в латинской церкви оказалось одновременно три папы: Бенедикт IX, которого защищала тускуланская партия, Сильвестр, имевший поддержку от партии знати, и Грациан, принявший имя Григория VI и пользовавшийся симпатиями народа. В западной церкви и обществе того времени возникли смуты и беспорядки всякого рода; усилились грабежи и разбои; в среде духовенства сделались обычным явлением конкубинат и симония; храмы пришли в разрушение и т. д. Потому некоторые римляне обратились за содействием к императору Генриху III. Последний созвал собор сначала в Парме, на который не явился ни один из трех пап, и новый собор в Сутри, на котором в качестве председателя присутствовал папа Григорий VI. Из трех поименованных претендентов на папство Григорий VI имел более серьезные права, но так как избрание его сопровождалось подкупом, о чем Григорий VI сам откровенно рассказал на соборе, то и он должен был оставить папскую кафедру (20 декабря 1046 г.) и потом вместе с императором удалился в Германию, где и умер в Кельне в 1048 г. (см. „Энци.“ IV, стлб. 670—671). Папский престол сделался вакантным и Генрих III занялся подысканием кандидата. Выбор императора упал на одного из прелатов, которые сопровождали его из Германии, — именно на Свидгера, епископа бамбергского. Назначение Свидгера состоялось в Сутри, но официальное его провозглашение папою совершилось в соборе св. Петра в Риме 24 декабря 1046 г. На другой день, в праздник Рождества Христова, новый папа с необычайным блеском короновал Генриха III и его супругу Агнесу, причем он дал императору достоинство патриция с правом избрания и утверждения пап.

Климент II пробыл на папском престоле очень непродолжительное время и не успел проявить широкой деятельности. Он сохранил за собою епископскую кафедру в Бамберге, каковую сделал совершенно независимою от митрополичьей кафедры в Майнце. 5-го января 1047 г. он созвал собор в Риме, на котором была строго осуждена симония и состоялось такое определение: всякий кто получил рукоположение от симонийца, должен подвергнуться покаянию в течение 40 дней. Папа Климент II сопровождал императора Генриха III в его путешествии по Италии и Германии и умер в монастыре близ Пезаро 9 октября 1047 года, отравленный, как говорят, по заговору бывшего папы Бенедикта IX. Гробница его находится в бамбергском соборе. Преемником Климента II по римской кафедре был папа Дамас II.

Свящ. Л. В. П-в

# Климент III

**Климент III** — папа римский (с 19 декабря 1187 по 20 марта 1191 г.). По происхождению римлянин, до папства он назывался Павел Сколяри и был епископом-кардиналом Палестрины; римскую кафедру наследовал после папы Григория VIII, управлявшего церковью только 2 месяца и скончавшегося 17 декабря 1187 г. [см. „Энци.“ IV, 675]. Его избрание состоялось 19 декабря 1187 г. в г. Пизе. В это время (конец XII в.) деятельность пап была преимущественно направлена к решению трех главнейших задач: отстоять свою власть от притязаний римлян, поддержать италийское равновесие, постоянно угрожаемое со стороны немецкой империи или Сицилии, и освободить св. землю от ига неверных. Незадолго до вступления Климента III на престол Иерусалим был взят Саладином (3 окт. 1187 г.), и потому новый папа занялся сначала крестовым походом. Прежде чем покинуть г. Пизу, он обратился к народам Западной Европы с проповедью, призывая их к священной войне. В ответ на этот призыв в 1190 г. организовался третий (не имевший, впрочем, успеха) крестовый поход, в котором приняли участие французский король Филипп II Август, немецкий Фридрих I Барбаросса и английский Ричард Львиное Сердце. Более счастливый, чем предшественники, в своих отношениях к римлянам, — Климент III въехал в [Рим 11](#) февраля 1188 г. и мирно прожил в нем до своей смерти. По договору, заключенному папою с римлянами (31 марта 1188 г.), последние отказались от большей части ранее приобретенных привилегий и обещали защищать св. престол против всяких посягателей на его права. Со своей стороны папа должен был передать за это власти римлян город Тускулан. В отношении к немецкой империи Климент III следовал традиционной политике папства, стараясь воспрепятствовать всему, что клонилось к увеличению ее могущества. За время папского служения Климента III случилось, что скончался (16 ноября 1189 г.) Вильгельм II, король Сицилии. Неаполь и Сицилия, наследницею которых была дочь Вильгельма Констанция, вышедшая замуж за Генриха (сына Фридриха Барбароссы), должны были присоединиться к немецкой империи. Папа Климент III всеми мерами старался помешать такому соединению двух государств и для этого поддерживал претендента на сицилийский престол Танкреда, незаконного сына первого сицилийского короля Рожера II. Климент III освободил шотландскую церковь от всякой зависимости по отношению к примасу Англии, подчинив ее непосредственно римскому престолу; при этом он обещал посылать туда легатами только шотландцев или, по крайней мере, лиц из своих приближенных. — Климент III скончался 23 марта 1191 г. Преемником ему по кафедре был папа Целестин III.

Свящ. Л. В. П-в

# Климент IV

**Климент IV** (5 февраля 1265 г. — 29 марта 1269 г.) — папа римский (185-ый по немецкому календарю Вейденбаха), преемник Урбана IV, до папства называющийся Гюи Легро (Gui Legros, по другим Гюи или Гвидо Фульк — Guide Fulcodi, Gui Foulques, Poulquois или Foulquet; см. *A. Vagant et Mangenot, Dictionnaire de théologie Catholique IV*, p. 59). Сын Фулька Легро, он родился в С.-Жиле на Роне и начал карьеру в Париже, где был сначала военным, потом адвокатом и советником короля Людовика IX. Вступив в брак, он имел двух дочерей — Мабиль и Сеснль, из которых одна впоследствии поступила в монастырь, другая нашла себе огромную партию в браке. После смерти жены, Гюи Легро около 1247 г. принял священный сан. Его юридические познания, опытность в делах и высокие личные качества помогли ему быстро пройти все ступени духовной карьеры. В 1256 или 1257 г. епископ Пюи, в 1259 г. архиепископом Нарбонны, в 1262 г. папою Урбаном IV он был назначен кардиналом епископом Сабинны. В последнем звании он исполнял различные миссии и, между прочим в качестве папского легата ездил в Англию, где возникли волнения из-за конфликта короля Генриха и графа Симона Монтфорта. Возвратившись из Англии, Гюи Легро узнал, что после смерти Урбана IV, (2 октября 1264 г.) конклав, собравшийся в Перуджии, единодушно избрал его на папский престол. Согласие на такое избрание он дал лишь 5 февраля 1265 г.; это число и считается днем вступления Климента IV на папский престол.

Климент IV, подобно своим предшественникам, вел ожесточенную борьбу с ненавистным папскому престолу родом Гогенштауфенов. В это время в Германии все еще продолжалось междоусобице начавшееся после смерти императора Конрада IV. Претендентами на императорский престол, кроме законного наследника, сына Конрада ИУ Конрадина, были брат английского короля Генриха III граф Ричард Корнваллийский и Альфонс Мудрый, король Аррогпии. Всячески стараясь отстранить от престола Конрадина, папа однако же не оказывал видимого предпочтения ни тому, ни другому из двух остальных конкурентов, ибо господствовавшая вследствие междоусобицы анархия в Германии согласовалась с видами папы, так как через ослабление империи возрастало могущество папского престола.

За малолетством Конрадина интересы последнего защищал его дядя и опекун Манфред (незаконный сын Фридриха II). Он завладел королевскою короной в Сицилии с тем, чтобы потом передать ее Конрадину. По приказанию Манфреда, все дороги на севере Италии тщательно охранялись с целью захватить особу нового папы при его проезде. Потому Климент IV мог пробраться в Перуджию к избравшей его священной коллегии только с величайшим трудом и, — как говорят, — переодевшись в платье нищего. Пана предложил корону Сицилии младшему брату Короля Людовика IX Карлу Анжуйскому на самых выгодных для папского престола условиях, поручив ему — кроме того — исполнение сенаторских обязанностей в Риме. Скоро однако для папы сделалось очевидным, что этот молодой князь — даровитый, но властный, жестокий, скупой и честолюбивый — является для папы более опасным соседом, чем Манфред. Недовольный Карлом. Климент IV тем не менее помогал ему в борьбе с Гогенштауфенами. В битве при Беневенте 27 января 1266 г. Манфред был убит.

Сделавшись полновластным хозяином в Италии, Карл не допустил в Рим папу и тот был вынужден поселиться в Витербо. Деспотическое управление Карла Анжуйского помогло молодому Конрадину восстановить свои права. В возрасте 16 л. он перешел из Германии в Италию, не испугавшись анафематствования со стороны папы (18 ноября 1267 г.), завладел городами Вероной и Павией и двинулся в Рим, восторженно встречаемый населением. Сгруппировавшиеся вокруг него силы были, однако, недостаточны, и в битве при Тальякоццо 23

августа 1268 г., Конрадин быть разбит, взят в плен и привезен в Неаполь, где и обезглавлен рукою палача. Католические писатели, конечно, пытаются доказать, что папа Климент IV был совершенно непричастен к трагической смерти последнего Гогенштауфена (*Potthcist, Regesta pontif. roman.* II, p. 1544).

Климент IV был чужд nepотизма, проявление которого так часто можно встретить в истории пап средних веков. Он написал письмо своему племяннику Петру Легро в С.-Жиль, запретив ему приезжать в Италию, а своей племяннице обещал скромное приданое в 300 турецких ливров (турский ливр — 20 су, а *livre parisi* — 25 су) в случае если она вступит в брак, соответственно ее положению, не стараясь искать в достоинстве своего дяди средства возвыситься.

Климент IV узаконил издавна практиковавшийся в Риме обычай, которым папе усваивается право назначать на все бенефиции, „сделавшиеся свободными при римском дворе“, т. е. на бенефицин, настоятели которых умирали на месте резиденции римского двора.

Климент IV скончался месяц спустя после казни несчастного Конрадина. 29 марта 1268 г. Преемником ему был папа Григорий X.

Свящ. Л. В. П-в

**Климент V** (5 июня 1305 г. — 20 апреля 1314 г.) — папа римский, преемник Бенедикта XI, до папства называвшийся Бертран де-Го, гасконец по происхождению, принадлежал к знаменитой фамилии Перигор и Арманьяк. Родившись в 1264 году, он получил образование в Тулузе, а затем — в Орлеане и Болонье. Он сравнительно быстро сделал карьеру, начав ее в должности каноника в Бордо; затем был генеральным викарием в Лионе, архиепископом в том же городе, папским капелланом и, наконец, архиепископом бордосским. На конклаве в Перуджио Бертран был избран в папы десятью голосами из 15-ти не без давления со стороны Филиппа Красивого, который считал его самым подходящим кандидатом на папский престол, надеясь удержать и даже усилить французское влияние на папство. И король не ошибся в своих расчетах; новый папа, принявший имя Климента V (23 июля 1305 г.), был человек по натуре добрый, благородный, но эти качества переходили у него в слабость. Если политика (то предшественника Бенедикта XI отличалась излишнею уступчивостью по отношению к Филиппу Красивому, то у Климента V она получила характер прямого попустительства и даже раболепства. Не надеясь утвердиться в Италии и восстановить там порядок и спокойствие, новый папа вел сначала странствующую жизнь, останавливаясь на более или менее продолжительное время в разных городах — Клуни, Невере, Бурже, Бордо, Пуатье и др., пока не утвердился в Авиньоне — городе, который принадлежал графу Прованса, но, вместе с тем, был включен в графство Венессен, собственность святого престола. Климент V прибыл в Авиньон весной 1309 г. и поселившись там, оказался вполне во власти французского короля. Этим начался один из самых печальных периодов в истории папства („вавилонское пленение») — период глубокого упадка папства и авторитета церкви, эпоха их унижительного положения как в нравственном, так и в политическом отношении, подготовившего путь к реформации. Пользуясь, тем, что Климент V в Авиньоне находился в полной политической зависимости от французского короля, Филипп Красивый принудил слабохарактерного папу отказаться от многих привилегий римского престола в отношении к Франции. Так, Климент V признал отмену буллы Clericis laicos во всем том, что она вводила нового в церковное право, и издал декларацию, что булла Cham sanctam не влечет нового подчинения французского короля и его королевства римской церкви. Папа согласился также на всякого рода денежные вычеты в пользу французской церкви под предлогом крестового похода. Под давлением короля состоялось также назначение девяти французских кардиналов в священную коллегию; много королевских креатур получили епископские кафедры. Но особенно поразительно бессилие папства и его раболепство пред королем проявились в отношении к тамплиерам (храмовникам), которыми папа, — вопреки правде, своим убеждениям и даже интересам, — пожертвовал политическим видам и алчности короля. Филипп Красивый имел основания враждебно и завистливо относиться к могуществу и богатству этого ордена, основанного после 1-го крестового похода для защиты Святой Земли. Судебный процесс против тамплиеров, начатый королем, был веден в высшей степени пристрастно и жестоко: заблуждения отдельных членов ордена были поставлены в вину всему ордену (который, между прочим, был обвинен в отрицании Христа, в постыдных нравах, в идолопоклонстве, в ереси), и посредством пытки рыцари были принуждаемы к самым нелепым признаниям. Папа не нашел в себе авторитета и сил, чтобы отстоять орден и, после разных колебаний и уверток, отнесся к ордену отрицательно и закрыл его во всех христианских странах (буллой Vox in excelso — 22 марта 1312 г. Затем на втором заседании вьеннского собора — с 16 октября 1311 г. по 6 мая 1312 г. и, наконец официально буллой от 12 мая 1312 г.). После вьеннского собора папа возвратился в Авиньон, где он короновал короля Роберта



неаполитанского, сына Карла II, и послал в Рим пять кардиналов, чтобы короновать императора Генриха VII. По смерти Генриха VII (24 августа 1313 г.) папа опубликовал две декреталии, тон которых противоречил унизительному положению папы по отношению к французскому королю. В этих документах папа отстаивал мысль о папском верховенстве над императорским престолом, так что папа, в случае вакантности императорского престола, должен управлять империей. По просьбе Филиппа Красивого Климент V канонизовал папу Целестина V. Папа Климент V собрал в одну книгу декреталии, которые он опубликовал на вьеннском соборе и ранее. Этот сборник — „Климентины“, который в *Corpus juris canonici* помещен вслед за *Liber sextus* Бонифация VIII, был уже приготовлен к опубликованию, когда папа скончался в Рокморе на Роне, 20 апреля 1314 года, — незадолго до смерти и Филиппа Красивого (29 ноября 1314 г.).

С. Зарин

# Климент VI

**Климент VI**, — папа римский (с 7-го мая 1342 г. по 6 декабря 1352 г.), преемник Бенедикта XII, до избрания на папский престол носивший имя Петра Рожера и принадлежавший к ордену бенедиктинцев, сначала был советником и хранителем печати Филиппа, короля французского, а затем архиепископом руанским; на папский престол он был избран 51 года от роду. П. Рожер считался человеком необыкновенно одаренным, блестящим оратором: он был всецело предан французской политике. Не смотря на то, что особая депутация римлян, в числе членов которой был, между прочим, и Петрарка, настойчиво просила его возвратить папский престол в Рим, Климент VI удержал свою резиденцию в Авиньоне. Стремление всеми мерами и способами поддерживать французские интересы составляло движущую пружину всей политики Климента VI. Уже в самый год своего избрания он поддерживал французского короля в борьбе с городами Фландрии, возмущившимися против короля, как своего сюзерена. Впоследствии папа всеми силами помогал тому же французскому королю Филиппу Валуа в его столкновении с английским королем Эдуардом. Климент VI усердно продолжал начатую его предшественниками борьбу с Людовиком Баварским. Она облегчилась для папы тем разделением, которое возникло в коллегии курфюрстов, и малодушием императора. Последний, уже двукратно подвергшись отлучению по приговору папы Бенедикта XII, был готов на все уступки, чтобы достигнуть примирения с папою. Но папа не хотел примирения; 10-го апреля 1343 года он возобновил процесс против Людовика, хотя последний шел на все уступки, не останавливаясь пред явным унижением. В начале 1346 г. Климент VI приказал объявить во всех церквах, что Людовик отлучается от церкви, лишается своих прав и владений; 13-го апреля папа провозгласил даже анафему на императора. Вместе с этим папа потребовал, чтобы курфюрсты произвели новое избрание императора. Выбор, по указанию папы, пал на Карла Люксембургского, который собранием в Ренсе и был провозглашен (20 июля 1346 г.) императором — Карлом IV. Счастье продолжало удивительно благоприятствовать папе и в дальнейших его предприятиях. Ему удалось достигнуть того, что сам народ в Риме низверг республику и народного трибуна Кола ди Риенцо (19 мая — 15 декабря 1347 г.). Королева Иоанна Сицилийская, подозреваемая в смерти своего мужа, явилась в Авиньон на суд папы, снискала его милость и получила корону. Взамен этого, нуждаясь в деньгах, она продала римскому престолу графство авиньонское вместе; с областью за 80.000 золотых гульденов (контракт от 9 июня 1348 г.). Чтобы удовлетворить римлян и пополнить папскую казну, Климент VI столетний юбилейный период понизил до 50-ти лет (буллою *Unigenitus Dei filius*) и отпраздновал юбилей в 1350 г. при большом стечении пилигримов. При этом учение о преизобилующей сокровищнице благодати Христа было распространено также и на Богородицу, Ап. Петра и всех святых, и разрешение от грехов было провозглашено привилегиею преемников Ап. Петра. Следует еще упомянуть, что папа Климент VI 30-го апреля 1344 г. отделил Прагу от майнцской церковной провинции и возвел ее в архиепископию.

Жизнь папского двора при Клименте VI отличалась чрезвычайною роскошью. Великолепные обеды, прекрасные лошади, пышные выезды, дамское общество придавали папской курии блеск королевского двора. Родственники и любимцы папы щедро одарялись церковными имениями и баронствами. Из 25 кардиналов, назначенных Климентом VI, двенадцать были родственниками папы. Также и финансовая политика папы становилась все соблазнительнее и обременительнее для христианских народов католического мира. Наследовав от Бенедикта XII громадные сокровища, Климент VI быстро растратил их. Роскошная жизнь двора требовала все новых и новых средств; чтобы добыть их, папа не останавливался ни перед

какими средствами. Следствием этого было падение нравственного авторитета папства.  
С. Зарин

# Климент VII

**Климент VII** — антипапа (1378—1394 г.), оспаривавший папский престол у пап Урбана VI и Бонифация IX, до избрания в папы (20 сентября 1378 г. в Фонди) отпавшими от Урбана VI французскими кардиналами носил имя Роберта, графа женевского. Сначала он был каноником в Париже, затем занимал епископские кафедры в Теруанне и Камбре и, наконец, был возведен в кардиналы. Вытесненный папою Урбаном VI из замка св. Ангела (в Риме), антипапа должен был возвратиться в Авиньон (22 мая 1379 г.). Борьба, которую вел антипапа Климент VII с папами Урбаном VI и Бонифацием IX, чтобы добиться признания за ним папского достоинства со стороны европейских государств, была неблагоприятна для названного антипапы. Напрасно он уступил большую часть церковной области (города Феррару, Болонью, Равенну и др.) герцогу Людовику анжуйскому, чтобы в лице его приобрести себе союзника в борьбе с Урбаном; напрасно император Карл VI обольщал его надеждою, что он сам лично введет антипапу в Рим: — Климент VII и скончался (16 сентября 1399 г.), не достигнув своей цели.

С. Зарин

# Климент VIII

**Климент VIII** — антипапа (1425 — 1429 г.), носивший имя Эгидия Мюноца, был каноником в Барселоне, когда, по смерти Бенедикта XIII, был избран тремя кардиналами покойного папы преемником после него. Он был признан в этом достоинстве только Альфонсом V Аррагонским.

С. Зарин

# Климент VII

**Климент VII** — папа (с 18 ноября 1523 г. по 25 сентября 1534 г.), преемник Адриана VI, до избрания на папский престол носивший имя Юлия де-Медичи, родился во Флоренции в 1478 г. Он был сын Юлиана Медичи, внука Козьмы, от неизвестной женщины, быть может, даже не состоявшей в законном браке с Юлианом. Воспитание и образование Юлий де-Медичи получил в доме своего дяди — Лаврентия Великолепного, вместе с его сыновьями. С одним из своих двоюродных братьев — Иоанном де-Медичи — Юлий был особенно дружен и сопровождал его во всех путешествиях. После того, как Иоанн получил папский престол с именем Льва X, Юлий сделал быструю карьеру, последовательно проходя должности — архиепископа во Флоренции (в 1513 г.), кардинала-диакона церкви св. Марии in Dominica вице-канцлера римской церкви с титулом кардинала церкви св. Лаврентия in Domaso, начальника посольств в Тоскане, Болонье и Равенне, ближайшего советника пап Льва X и Адриана VI, при чем ведение политических дел находилось главным образом в его руках. Блестящим исполнением обязанностей на всех этих должностях Юлий де-Медичи приобрел себе репутацию выдающегося администратора и дипломата, которую он скоро, впрочем, потерял, сделавшись папою. Избрание его на папский престол было делом императорской партии. Положение нового папы было крайне трудное, в виду чрезвычайно серьезного и даже критического положения римской церкви в период его управления ею: религиозное движение в Германии породило протестантизм, причем римская курия еще не понимала ни новых условий своего положения, ни средств борьбы с новым движением; Италия стремилась сохранить свою независимость, которой угрожала Испания; скоро религиозная революция коснулась и Франции и отторгла Англию из-под власти римского престола. Управление папским престолом Климента VII было в высшей степени несчастливо как в политическом, так и в церковном отношении. Он был злополучнейшим из всех пап, которые когда-либо занимали римский престол. Превосходству неприятельских сил, теснивших римскую церковь со всех сторон, папа противопоставлял нерешительную, изменяющуюся под влиянием минуты, политику. Для того, чтобы положить конец успехам протестантизма в Германии, у Климента VII было одно средство — поддерживать согласие и тесное единение с императором Карлом V. Но союз императора с Климентом VII, который неоднократно поддерживал испанцев против французского короля Франциска I, скоро был нарушен из-за Ломбардии, в которой испанцы утверждались с каждым днем все более и более, — что, конечно, вовсе не входило в политические виды папства. После битвы при Павии (24 февраля 1525 г.), которая сделала императора господином Италии, Климент VII явно порвал союз с Карлом V и сблизился с французами, а 22 мая 1526 г. он заключил „священный союз“ против императора с Франциском I, Венецией и Миланом. Этот союз имел в виду если не уничтожить совсем, то, по крайней мере, ослабить могущество императора в Италии и восстановить там политическое равновесие. Однако планы папы потерпели решительное крушение: 6 мая 1527 г. императорские войска вторглись в Рим и подвергли страшному разграблению и опустошению «вечный город», который после этого удара долго не мог оправиться. Папа, как пленный, был заключен в замке св. Антела, в течение семи месяцев. В начавшейся снова между Карлом V и Франциском I войне, которая окончилась поражением французов при Неаполе, папа сохранял нейтралитет, но затем заключил с победителем в Варцелоне (29 июня 1529 г.) союз, чтобы восстановить господство своей фамилии во Флоренции, — что и было достигнуто 4 августа 1530 г. Не смотря на этот союз с императором, папа впоследствии, уже незадолго до своей смерти, снова сблизился с французским двором и даже выдал свою племянницу Екатерину за второго сына короля — Генриха Орлеанского.

Церковные дела при Клименте VII сложились еще более неблагоприятно, чем политические отношения. Одной из главных причин этого обстоятельства были бесспорно, политические притязания пап и его светские владения.

Политические соображения и комбинации часто заставляли папу действовать к явному ущербу для церковных и религиозных интересов. Вот некоторые иллюстрации этого положения. Франциск I, когда Климент VII заключил с ним союз, был в наилучших отношениях с протестантами, и, соединяясь теперь так тесно с папою, он соединял протестантов и папу, некоторым образом, в одной политической системе. — С другой стороны, император пользовался новым религиозным движением, чтобы держать с своих руках папу. А папа, со своей стороны, также не желал, чтобы протестанты безусловно подчинены были императору. Это побуждало папу искать политического союза с протестантами: он надеялся воспользоваться их оппозициею против императора. — Из этого становится понятным выгода политического положения протестантов и затруднительность для папы борьбы с ними. Политические же виды в значительной степени препятствовали Клименту VII относиться благосклонно к мысли о соборе, хотя, по общему мнению, выраженному, напр., и на Нюрнбергском (1524 г.) и на шпейерском (1526 г.) и на аугсбургском (1530 г.) и на регенсбургском (1532 г.) сеймах, — лишь собор был в силах уладить великие религиозные споры. Выразителем этого мнения явился и император, который неоднократно и настойчиво указывал папе на необходимость собора. Климент VII прямо и не отвергал этого предложения (ибо для поддержания достоинства римского престола он не мог этого сделать), но нельзя сомневаться, что он относился к мысли о соборе с большим опасением. Папа не упускал случая при всяком поводе ставить на вид все препятствия, все трудности и опасности, с которыми, по его мнению, было сопряжено созвание собора, успех же его он выставлял более чем сомнительным. Между тем реформация делала громадные успехи. В течение немногих лет она распространилась по всей нижней Германии и навсегда утвердилось в верхней. Так при Клименте VII половина Германии была потеряна для Рима.

Отпадение от Рима Англии, относящееся уже к последним годам жизни Климента VII, также в значительной степени объясняется неустойчивостию папской политики и вообще политическими мотивами. Замечательно, что английский король Генрих VII, не смотря на свое враждебное отношение к Лютеру и на тесную связь с римским престолом, при первом же разногласии в чисто политических делах уже в начале 1525 г. грозил папе церковными нововведениями. Но тогда конфликт был улажен. Он снова начался по делу о разводе короля с женою — Екатериною Арраганской, теткою императора. Сначала, когда вопрос о разводе был только что возбужден королем, папа если и не обещал положительно королю благоприятного разрешения этого дела, то все же и не лишал Генриха VIII надежды „лишь только немцы и испанцы будут изгнаны из Италии“. Но, как известно, в действительности случилось совершенно противное. Император утвердился в Италии, и Климент VII должен был заключить с ним союз. Едва заключен был барселонский мир, папа потребовал в Рим дело о разводе, которое рассматривалось уже на месте особою комиссией. Теперь, когда дело было перенесено в Рим трудно было ожидать благоприятного для короля решения. В виду этого Генрих без дальнейших колебаний вступил на путь решительного отделения от Рима. Когда же, наконец, в 1534 г. курия произнесла свой окончательный, неблагоприятный для короля, приговор, то Генрих объявил совершенное отделение своего королевства от папы, провозгласил уничтожение папского авторитета и папской юрисдикции в Англии. Из церковных орденов при папе возникли ордена Театинцев, Барнабитов и Реколлетов. — Как и вся фамилия Медичи, папа имел живой вкус и интерес к наукам и искусствам. Особенным его покровительством пользовался Миккель Анджело Буонаротти, знаменитая картина которого „Страшный суд“, начатая при

Клименте VII, была закончена только при его преемнике.  
С. Зарин



# Климент VIII

**Климент VIII**, — папа римский (20 января 1592 г. — 5 марта 1605 г.), родился в 1536 г. в Фано, в церковной области, где отец его, Сильвестр Альдобрандини, происходивший из древней и знатной Флорентийской фамилии, проживал в изгнании за свою оппозицию Медичи. Младший сын его — Ипполит, после хорошего юридического образования, состоял юрисконсультom консистории при папском дворе, аудитором роты (папского судилища); датарием (начальником папской канцелярии). Возведенный в 1585 г. в кардинальское достоинство, Ипполит Альдобрандини проходил должности великого нунциария и легата в Польше. Избрание его на папский престол совершилось в коротком, но бурном конклаве (с 10 по 30 января 1592 г.) и было делом партии кардиналов, восставших против чрезмерного испанского влияния.

Климент VIII отличался высокими умственными и нравственными качествами, и его управление католическою церковью было одним из самых счастливых периодов в истории папства. В исполнении своих обязанностей папа отличался редким трудолюбием и добросовестностью: до обеда он обыкновенно присутствовал в заседаниях, после обеда принимал доклады. При этом он с равным и неослабным вниманием рассматривал как отдельные вопросы внутреннего управления, так и дела европейской политики и первостепенные вопросы церковной жизни: Религиозные обязанности папа исполнял безупречно: каждый вечер он приносил исповедь пред своим духовником; каждое утро служил сам обедню; по пятницам и субботам папа постился. Папа лично посещал церкви, монастыри, коллегии, госпитали, благотворительные учреждения в Риме, вводил здесь, так называемую, непрерывную сорокачасовую молитву и т. п. Образ жизни папы был в высшей степени умеренный и простой. В своих действиях папа обнаруживал обдуманность и осторожность. Все это создало папе вполне заслуженную славу доброго, благочестивого и мудрого человека и способствовало возвышению нравственного авторитета папства.

Политика римского престола при Клименте VIII направлялась к тому, чтобы, по возможности, не восстанавлять против себя ни Испании, ни Франции, — тех политических сил, на которых основывалось равновесие католического мира, не допускать их до открытой вражды, в нужных случаях противопоставлять одну другой и сохранять на них свое влияние. В общем эта задача разрешалась при Клименте VIII весьма успешно. В религиозно-политической борьбе, происходившей во Франции, Климент VIII, как и его предшественник, стал на сторону лиги против Генриха IV. Даже когда этот король подал надежду на возвращение в католическую церковь, папа позволил только тайно сблизиться с ним: папа боялся Филиппа II и фанатизма большинства своей курии; с другой стороны, Климент VIII опасался впасть в обман. Папа колебался даже и тогда, когда король действительно перешел в католичество (25 июля 1593 г.) и был принят в церковь французскими прелатами. Торжественное разрешение отлучения Генриха IV от церкви было совершено папою только 17 декабря 1595 г., — после того, как Париж и вся Франция присягнули королю и когда дальнейшее промедление могло повести к новому расколу. Это событие, несомненно, представляло великое торжество католицизма. В союзе с Франциею папство нашло новый источник могущественного влияния. Две великие державы — Испания и Франция, теперь взаимно ограничивали друг друга. Благодаря такому положению, папа приобрел такую независимость, какой не мог добиться прежде ни один его предшественник, — освободившись от тяготевшего над ним до сих пор испанского преобладания. Французское влияние на итальянские дела обнаружилось прежде всего в присоединении к папской области Феррары. Благодаря упрочившимся добрым отношениям папы к Генриху IV, папе удалось

достигнуть того, что иезуиты, изгнанные из Франции в 1594 г., снова были восстановлены там королевским эдиктом в сентябре 1603 г. Иезуитский орден доставил папе много забот и неприятностей тем, что дал повод волнениям в католическом мире своим учением об отношении благодати к свободной воле человека, уклонявшимся от учения Фомы Аквината и толкования Тридентского собора. Это учение, возникшее в среде иезуитов и развитое главным образом Людовиком Молиною, слишком расширяло область свободной воли человека. Это учение послужило яблоком раздора между иезуитами и доминиканцами, защищавшими авторитет Фомы Аквината. Климент VIII не хотел восстановить против себя ни того, ни другого из могущественных орденов, хотя склонялся на сторону доминиканцев. Климент VIII умер прежде, чем успел произнести определенное решение, которого, впрочем, не последовало и при его преемнике — Павле V, также уклонившемся от обсуждения возбужденного вопроса по существу. — В 1600 году папа праздновал юбилей, при довольно значительном (до 3 миллионов) стечении пилигримов. — Из других событий, имевших место при Клименте VIII, заслуживают упоминания следующие. В 1595 г. шведский и польский король Сигизмунд III побудил киевского митрополита и семь русских епископов к унии с Римом, от которых и прибыло папе посольство. Митрополит и епископы соглашались принять определения Флорентийского собора, а папа, с своей стороны, дал право митрополиту посвящать епископов на вакантные кафедры; но митрополит, избранный вновь, должен получать утверждение от папы. В том же году прибыло в Рим посольство от коптского александрийского патриарха, изъявлявшего папе свое повиновение и подчинение. В 1597 г. в Японии разразилось страшное гонение против католических миссионеров, которыми были исключительно иезуиты. По этому поводу папа дал позволение и другим орденам и учреждениям посылать в Японию своих миссионеров. В конце 1592 г. был закончен пересмотр того издания Вульгаты, который слишком поспешно был опубликован при Сиксте V. Большая часть этого последнего была изъята теперь из употребления, — и исправленный труд появился под следующим заглавием, составленным самим папою: *Biblia sacra Vulgatae editionis Sixti V pontificis maximi jussu recognita*. Предисловие, составленное кардиналом Беллярмином, содержало историю этого издания. Были также пересмотрены и переизданы главнейшие литургические книги римской церкви, — служебники и чиноположения, а также опубликовано новое дополненное издание *Index-librorum prohibitorum* (17 мая 1593 г.).

С. Зарин

# Климент IX

**Климент IX** — римский папа (20 июня 1667 г. — 30 ноября 1669 г.), преемник Александра VII, родившийся 28 января 1600 г. в городе Пистойе (в Тоскане), происходил из ломбардской древней и знатной фамилии Роспильози (Rospigliosi) и до избрания на папский престол носил имя Юлия. Образование Юлий Роспильози получил сначала в римской семинарии, а затем в пизанском университете, где он удостоен степени доктора философии, а также доктора церковного и гражданского права, а по окончании курса был избран профессором философии. Дружеские отношения с Барберини, племянником Урбана VIII, имевшим на папу неограниченное влияние, облегчили Юлию Роспильози доступ к папскому двору. Он был назначен прелатом и принят на службу в папскую канцелярию, где сделал быструю карьеру. Посвященный в сан архиепископа тарсийского, Роспильози был назначен нунцием к испанскому двору, приобрел там благосклонность Филиппа IV и прекрасное знание политических отношений. Вместе с тем, 10. Роспильози сумел приобрести симпатии и Людовика XIV, короля французского. Папа Александр VII назначил Юлия Р. государственным секретарем, а в 1657 г. сделал его кардиналом-пресвитером при церкви Сан Сифто. 20 июня 1667 г. Юлий Р. был избран преемником Александра VII и принял имя Климента IX. По общему мнению, это был лучший и добрейший человек, какого только можно было найти. Климент IX был одним из немногих пап, которые соблюдали действительную умеренность в покровительстве своей родне. Основную целью стремлений Климента IX было по возможности улучшить те неблагоприятные отношения, в которых находилась церковная область, вследствие, главным образом, вражды с Францией, а также восстановлением мира между Францией и Испанией положить границы могуществу ислама, уже вторгшегося на западе и угрожавшего даже самой Италии. При посредстве папы Франция и Испания 2 мая 1668 г. заключили аахенский мир. Климент IX стремился также достигнуть прекращения вражды между Испанией и Португалией. Много хлопот, беспокойства и неприятностей доставило папе отчаянное положение острова Кандии или Крита, теснимого Турками и, не смотря на храбрую защиту, находившегося на краю гибели. Помощь венецианской республики в союзе с папским войском, оказанная острову, была недостаточна, и главный город капитулировал 6 сентября 1669 г. Известие об этом событии поразило пана и привело его к смерти. — Также и в других делах результаты не соответствовали доброй воле и усилиям Климента IX. Он стремился ввести порядок в финансовые дела папства, приведенные расточительностью Александра VII к полному расстройству, почти к банкротству. С этою целью папа стремился поднять народное благосостояние в своей области путем оживления промышленности и т. под. Сам он вел жизнь весьма умеренную. — Чтобы восстановить, по крайней мере, внешним образом спокойствие в среде римской церкви, нарушенное янсенистским спором, Климента IX пошел на уступки янсенистам: папа ограничился осуждением пяти положений, как еретических, не настаивая на том, что они действительно составляли учение Янсения (Рах Clementia 1668 г.). Богатое благими намерениями и начинаниями, папство Климента IX не могло оставить прочного следа в истории уже вследствие своей кратковременности.

С Зарин

**Климент X** — римский папа (с 29 апреля 1670 г. по 22 июля 1676 г.), преемник Климента IX. По смерти папы Климента IX папский престол оставался незамещенным почти в течение пяти месяцев, вследствие соперничества партии французской и испанской, пока, наконец, различные партии кардиналов не объединились вокруг имени Эмилия Альтиери, восьмидесятилетнего старика, носившего кардинальское достоинство не более полугода. Э. Альтиери родился 13 июля 1590 г. в Риме и происходил из древней и знатной фамилии, которой он был последним представителем в мужском поколении. После тщательного изучения права гражданского и канонического Э. Альтиери начал свою карьеру службою по дипломатическому поприщу в звании аудитора апостольской нунциатуры в Польше, а затем был нунцием в Неаполе и Польше и епископом в Камерино. Александр VII назначил (то секретарем конгрегации епископов II монахов (Congregatio episcoporum et regularium), а Климент IX сделал его председателем папской палаты и за месяц до своей смерти предсказал, что он будет его преемником. Когда на Альтиери действительно пал выбор, то он принял его неохотно, ссылаясь на свою старость; из признательности к своему предшественнику он принял имя Климента X. Это был миролюбивый и благочестивый пана; но он, к сожалению, почти с самого начала своего управления папским престолом передал заведывание делами почти исключительно своему честолюбивому и гордому племяннику — Паулуччи, которого он и усыновил. Этот последний своими действиями возбудил со всех сторон неудовольствие. В Риме говорили, что теперь — два папы: один по праву, а другой — фактически. — Миролюбие Климента X проявилось в том, что ему удалось уладить спор между Савойей и Генуей из-за границ. Он стремился также, — хотя и без успеха, — отклонить от войны с Нидерландами курфюрста кельнского и епископа мюнстерского и незадолго до своей смерти делал предложения о примирении императору и королю французскому. Поляки были сильно теснимы турками, особенно после того, как с ними соединились венгры. Климент X прежде всего стремился примирить польскую знать с своим королем. Вместе с тем папа посылал полякам богатую денежную помощь. В конце 1674 г. папа открыл юбилей, но это торжество было омрачено большим землетрясением в Италии, и только щедрость папы несколько смягчила бедствие. Климент X в своей политике склонялся на сторону Испании. Французский король Людовик XIV за это мстил папе непрерывным и весьма чувствительным для папства ограничением папских привилегий во Франции. Он собственною властью отбирал духовные владения, закрывал монашеские ордена, некоторые из них реформировал: право короля пользоваться доходами епископов, — при вакантности кафедры, — и раздавать принадлежащие епископствам бенефиции, известные под именем *regale*, распространявшиеся прежде только на церкви, основанные королем, Людовик XIV стал применять вообще без всяких ограничений. Начавшиеся по этому поводу споры при Клименте X еще не были приведены к концу. При Клименте X обнаружилось, насколько неискренно янсенисты подчинились папе Клименту IX: Генрих Арнольдский, епископ анжерский, в мае 1676 г. снова выступил с различием „вопроса права и факта» (*Quaestio juris et facti*). Во время своего шестилетнего управления папским престолом Климент X частью непосредственно, частью через различные конгрегации издал много булл, постановлений и декретов: из них некоторые получили большую важность. Из таких документов особенного внимания заслуживает постановление *Superna magni*, которое расширяло привилегии черного духовенства, особенно в отношении принятия предпасхальной исповеди. С. Зарин

# Климент XI

**Климент XI** — римский папа (с 23 ноября 1700 г. по 19 марта 1721 г.), преемник Иннокения XII, называвшийся до избрания на папство Иоанном Францем и происходивший из дома Альбани, родился в Урбино 22 июля 1649 г. Получив после серьезного гуманитарного, богословского и юридического образования степень доктора обоих прав, Альбани последовательно проходил должности референдаря (докладчика) и консультора (советника) консисториальной конгрегации, губернатора Риети и Сполетът, вице-легата в Урбино, викария и судьи церкви св. Петра. Успешным исполнением своих обязанностей во всех этих должностях Альбани снискал доверие папы Иннокентия XI, который назначил его секретарем тайных бреве, когда ему было только около тридцати лет. Своею ученостию и красноречием Иоанн Франц Альбани заслужил себе расположение Христины, королевы шведской. Папа Александр VIII назначил его 13 февраля 1690 г. кардиналом и диаконом с оставлением его в прежней должности секретаря. При папе Иннокентии XII ему пришлось по этой должности входить в разнообразные отношения с различными дворами. В 1691 г. Альбани, между прочим, составил знаменитую буллу против nepотизма, которая возбудила сильнейшее раздражение в римской курии. В марте 1700 г. он был назначен кардиналом-пресвитером к церкви св. Сильвестра. Когда, по смерти Иннокентия XII, выбор конклава 23 ноября 1700 г. пал на Альбани, то он согласился принять его только после долгих отказов и взял имя Климента XI. 30 ноября Альбани был посвящен во епископа, а 8 декабря торжественно коронован. Сохраняя свой прежний простой и благочестивый образ жизни, всегда заботясь об оказании помощи бедным, новый папа с самого начала заявил себя решительным противником nepотизма. В политике счастье не благоприятствовало папе. В начале своего управления Климент XI противодействовал принятию прусской королевской короны Фридрихом I и этим доказал обычную для папской курии неспособность правильно понимать политические отношения протестантских стран. В войне за испанское наследство папа сначала официально объявил себя нейтральным, беспартийным сторонником примирения двух боровшихся великих держав — Австрии и Франции, однако последующие события показали, что в действительности папа стоял на стороне Бурбонов. Враждебные отношения, возникшие на этой почве между папою и императором зашли так далеко, что папа угрожал императору отлучением; но вступление императорских войск в церковную область и опасность, угрожавшая самому Риму, заставили папу заключить мир с Иосифом I (15 января 1709 г.): Климент XI должен был признать Карла III королем испанским и дать обещание уступить ему Неаполь в ленное владение. Этот мир восстановил против папы Филиппа Анжуйского и Людовика XIV. — Прибывшее в 1707 г. в Рим русское посольство от царя Петра I было принято папою весьма предупредительно. При этом Климент XI воспользовался случаем, чтобы просить Россию оказать содействие Фридриху Августу против Станислава Лещинского, занявшего польский престол по настоянию шведского короля Карла XII. После Полтавской победы, одержанной русскими над шведами (8 июля 1709 г.), желание папы относительно Фридриха Августа могло осуществиться, — и последний, занявши польский престол, отблагодарил папу многими уступками в его пользу. Предстательство польского короля пред царем Петром I обеспечило большую свободу католикам в России. Большую заботу доставил папе спор, возникший между иезуитами и другими миссионерами в Китае, во главе с доминиканцами, по поводу приспособительного миссионерского метода иезуитов, удерживавших при христианском богослужении в Китае некоторые китайские обычаи и слова. Климент XI издал декрет, направленный против иезуитов, но последние подчинились папской булле только внешним образом, — и спор, поддерживаемый соперничеством обоих важнейших

орденов, продолжался и впоследствии. Зато папа решительно стал на сторону „общества Иисуса“ в начавшемся снова при нем янсенистском споре. Свою близость к иезуитским воззрениям Климент XI доказал и тем, что 6 декабря 1708 г. он ввел праздник „непорочного зачатия“. — Из других распоряжений папы заслуживают упоминания его заботы об улучшении церковной дисциплины и жизни римского духовенства, Он отослал в свои диоцезы тех прелатов, пребывание которых в Риме не было необходимым, и побуждал их к более частому посещению — в целях наблюдения — церквей и монастырей. Бывший вообще покровителем наук и искусств, Климент XI обогатил Ватиканскую библиотеку значительным числом ценных восточных рукописей, которые, по поручению папы, собирал в Сирии и Египте Ассемани. Папа сам составлял воодушевленные проповеди на большие церковные праздники; ему принадлежит также много консисторских речей. Его проповеди, буллы, письма, бреве и консисторские речи появлялись в отдельных томах в Риме с 1712 по 1724 годы, а во Франкфурте в 1729 г. они были изданы в двух томах in folio.

С. Зарин

# Климент XII

**Климент XII** — папа римский (с 12 июля 1730 г. по 6 февраля 1740 г.), преемник Бенедикта XIII, носивший до избрания на папский престол имя Лаврентия Корсини, происходил из флорентийского дворянства; родился он во Флоренции 7 апреля 1652 г. Образование Л. Корсини получил сначала в римской коллегии, а затем в пизанском университете, где он был удостоен степени доктора права. Вернувшись в Рим, Л. Корсини проходил при папах Иннокентии XI и Александре VIII различные должности при папском дворе (управляющего канцелярией, нотариуса апостольской палаты и под.), пока был назначен папским нунцием в Вену с титулом архиепископа никоидийского. Но так как австрийский двор не принял его, ссылаясь на то, что о кандидатуре Л. Корсини австрийское правительство не было предварительно уведомлено, то он продолжал свою карьеру, оставаясь в Риме. В декабре 1695 г. папа Иннокентий XII назначил его главным казначеем папского двора и губернатором замка св. Ангела; 17 мая 1706 г. Л. Корсини был сделан кардиналом — пресвитером при церкви св. Сусанны, а позже — при церкви св. Петра (S. Petrus ad vincula). Папа Бенедикт XIII вскоре после своего вступления в управление назначил его кардиналом-епископом Фраскатийским, а в 1726 г. — префектом *Signaturae Justitiae*. Позже ему был вверен протекторат над различными орденами и братствами. — Сделавшись папою, Климент XII, как и его предшественники, вмешивался в политику почти всех европейских государств. Однако, различные переговоры приносили папе почти одни неприятности: европейские государства не хотели более допускать вмешательства папы в свою политику и в свои международные отношения. Напрасно старался папа осуществить старинные притязания апостольского престола — поставить в ленную зависимость Парму и Пьяченцу; не менее неудачно оказалась его попытка включить в церковную область маленькую республику С.-Марино. Политическое могущество папства явно клонилось к упадку. В Неаполе Карл III и его министр Танучин вводили реформы, которые со всех сторон ограничивали прежнее значение курии. Аналогичные правила вводил Филипп V испанский. Смотря, — по примеру своих предшественников, — на турок, как на коренных врагов христианства, Климент XII поддерживал императора в его борьбе против Порты значительными субсидиями. Однако война с турками была для императора неудачна: после нескольких поражений, нанесенных турками Карлу VII, был заключен белградский договор, по которому турки получали Белград, большую часть Сербии и Валахии (1739 г.). Особенно дурно отношения папства сложились ко дворам Парижа и Мадрида, — особенно после того, как испанский инфант Дон Карлос занял в 1734 г. Неаполь, а в 1735 г. — большую часть Сицилии; гордое поведение испанцев в Италии и Риме побудило папу к уничтожению нунциатуры в Мадриде. Война из-за обладания Польшею также доставила папе много неприятностей. Следуя политике своих предшественников, Климент XII старался соблюдать строгий нейтралитет. Сначала он признал польским королем Станислава Лещинского, а затем, после венского договора, — Августа III. — Иностранные миссии часто привлекали внимание папы. При нем на правах унии соединился с Римом александрийский патриарх с 10.000 коптов. В Тибет папа послал миссию капуцинов; основал в Калабрии коллегию для приготовления клириков униатов греческого обряда, а в Неаполе — для приготовления миссионеров в Индии. Чтобы склонить протестантов, — особенно в Саксонии, — к возвращению в католичество, папа буллою *Sedes apostolica* объявил, что, в случае возвращения протестантов в лоно католической церкви, духовные имения, секуляризованные со времени реформации, будут возвращены обратно. — В 1736 г. папою было издано бреве, направленное против секты киккиари (*la cuscigliara*), или итальянских масонов, а в 1738 г. Климент XII осудил вообще тайное общество масонов. Папе

пришлось также бороться с янсенистами, которые возбуждали, — особенно во Франции, — жестокую оппозицию против папства, пользуясь наукою и даже беллетристикой. В среде янсенистов проявилось (около 1734 г.) направление с патологическим характером и опиравшееся на мнимо чудесные явления (конвульсионеры). Климент XII издал против янсенистов несколько бреве (19 января и 11 октября 1734 г. и др.). Климент XII заявил себя большим покровителем наук и искусств. При нем построены некоторые великолепные общественные здания, учрежден музей римских древностей; Ватиканская библиотека обогатилась многими ценными рукописными сокровищами, для собирания которых Ассемани, по повелению папы, совершил второе путешествие на восток.

С. Зарин



# Климент XIII

**Климент XIII** — папа римский (с 6 июля 1758 г. по 3 февраля 1769 г.), преемник Бенедикта XIV, до избрания на папский престол носивший имя. Карла Реццонико (Karl della Torre di Rezzonico), родился в Венеции 7 марта 1693 г. в патрицианской семье. Получив первоначальное образование у иезуитов в Болонье, он завершил его в падуанском университете, откуда вышел доктором прав. В Риме он принял духовное звание, был сделан прелатом и последовательно проходил должности референдаря, а затем — губернатора Риети и Фано. Это было при папе Клименте XI. Бенедикт XIII назначил Карла Р. аудитором папского судилища для Венеции, а Климент XII, по рекомендации венецианской республики, сделал его кардиналом — диаконом. В 1743 г. Карл Р. получил от Бенедикта XIV падуанскую епископию, которою он управлял с большою пастырскою ревностью, при чем особенно заявил себя широкою благотворительностью, а в 1747 г. он был сделан кардиналом — пресвитером при церкви Saucta Maria in Ara caeli. Избранный на папский престол по смерти Бенедикта XIV и приняв имя Климента XIII, новый папа должен был управлять церковью и государством при самых неблагоприятных условиях. Что касается личных нравственных качеств Климента XIII, то даже его противники не могут отрицать их высоты. Это был человек чистой души, воодушевленный искренними и возвышенными, бескорыстными стремлениями. Он усердно предавался молитвенному подвигу и заслужил себе еще при жизни славу святого. Но, вместе с тем, он носил в себе убеждение в святости и неприкосновенности прав папства и решился, — в противоречие с политикою своего предшественника, — не допускать никаких уступок в отстаивании светских и церковных прав папства. Климент XIII был уверен, что непоколебимой стойкостью он может еще возратить утраченные при его предшественниках прерогативы папской власти и восстановить померкнувший блеск Рима. В иезуитах папа видел вернейших и преданнейших защитников папского престола и религии. Ближайшим советником папы, заведовавшим делами управления, был кардинал Торреджиани, не обладавший высокими нравственными качествами своего покровителя и всеми средствами отстаивавший иезуитов. — Между тем дух времени, отражавшийся в направлении философии и права, и политические обстоятельства европейских держав были таковы, что непримиримая политика папства — особенно в отстаивании ордена иезуитов — могла повести, как и действительно повела, к последствиям, сильнейшим образом колебавшим папский трон. Вопрос об ордене иезуитов был роковым для Климента XIII. Отношение к ордену европейских правительств и народов было столь неблагоприятно, что Бенедикт XVI уже склонялся к мысли о необходимости коренных реформ во внутренней организации ордена. Наоборот, Климент XIII в отношении иезуитов держался принципа: „пусть будут, как есть, или совсем пусть не будут“ [sint ut sunt, aut non sint]. В Португалии иезуиты были обвинены в покушении на жизнь короля (быть может, несправедливо) и без всякого снисхождения были изгнаны и высажены прямо на берег церковной области (24 октября 1759 г. в количестве 133 человек и в начале 1760 г. в количестве 122 человек), — „как дар св. Петру» по выражению маркиза Помбаля. В 1769 г. иезуиты, по постановлению парламента, были изгнаны из Франции, а также из Неаполя, Пармы и Пьяченцы, бурбонские дворы которых находились в зависимости от Франции. При этом Климент XIII не соглашался ни на какие уступки, которые могли бы хоть несколько ослабить враждебное отношение к гонимому Ордену. Так во Франции король хотел спасти орден, предложив генералу иезуитов назначить во Францию викария, который имел бы там свое пребывание и наблюдал бы за исполнением иезуитами законов страны. Но Климент XIII, когда к нему обратились за разрешением этого вопроса, отвечал, что учреждение ордена одобрено

Триденским собором и столь многими постановлениями его предместников, что он не может его преобразовывать, и так. обр., отклонил от себя всякое изменение уставов ордена. Напрасно папа издавал буллы, чтобы успокоить вооружившееся против иезуитов общественное мнение (в 1765 г. папа издал буллу *Apostolicura poscendi manu*, в которой он восхвалял орден, как полезный и священный, а затем появилась с подобным содержанием булла (*Animarum saluti*). Его буллы возбуждали повсюду полемику против римского престола, который со времени авиньонского пленения никогда не был так потрясен. Напрасно также папа обращался за помощью к австрийской императрице Марии Терезии. В 1769 г. послы имевших представительство в Риме дворов заключили между собою соглашение — потребовать от папы формального уничтожения ордена. 8-го февраля папа собрал консисторию, которой он, наконец, решил поручить, по крайней мере, обсудить этот вопрос. Но папа не вынес столь глубокого унижения. К вечеру с ним случился апоплексический удар, от которого он и скончался. В защиту своих прав папа издал также буллы *In coena Domini* и *Aliud ad Apostolatus*, также не имевшие успеха и вызвавшие полемику даже в Германии. Церковные и политические дела в Польше также не радовали папу. Польский сейм 1767 г. был вынужден сделать большие уступки диссидентам, которых поддерживала русская императрица Екатерина II: они были, напр., допущены к занятию всех государственных должностей. Протесты папы пред королем Станиславом Понятовским остались без всякого результата.

С. Зарин

# Климент XIV

**Климент XIV** — папа римский (с 19 мая 1769 г. по 22 сентября 1774 г.), преемник Климента XIII, до пострижения в монашество носивший имя Иоанна Викентия Антония Ганганелли, родился 31 октября 1705 г. в С.-Арканджело близ Гимини в Гоманье; отец его был врач. Получив первоначальное образование у иезуитов в Гимини и у пиаристов в Урбино и осиротев, Ганганелли 18 мая 1724 г. вступил в орден миноритов; при этом он получил имя Лаврентия. После усердных занятий философией и богословием в Пезаро, Геканати, Фано и Риме, Лаврентий Г. преподавал эти предметы в Асколи, Болонье и Милане. В 1740 г. он получил место регента в коллегии св. Бонавентуры. В 1741 г. Ганганелли был назначен помощником генерала ордена, а в 1746 г. — советником инквизиции. Климент XIII, по рекомендации генерала иезуитского ордена Гикки, возвел его в кардинальское достоинство, с титулом кардинала — пресвитера S. Laurentii in rane et perna. В последние годы Климента XIII Лаврентий Г. находился не у дел, так как его воззрения не согласовались с направлением непримиримой политики папы в отношении к правительствам католических держав. Когда, по смерти Климента XIII, собрался конклав (15 февраля 1769 г.) для избрания его преемника, то кардиналы разделились на две противоположные партии: одни непримиримые — стремились провести на папский престол такого кандидата, который бы действовал в духе почившего; другие, находя, что спасение церкви — в разумной уступчивости правительствам, — выдвигали кандидатов, от которых ожидали успокоительной политики на папском престоле. Первая партия не могла настоять на своем решении, главным образом вследствие протеста представителей правительств заинтересованных держав — короля неаполитанского, Людовика XV французского, императора Иосифа II и др. От имени Франции даже прямо было заявлено, что, в случае избрания в папы кандидата, не угодного королю, — он будет епископом римским, а не папою католического мира. При таких условиях конклав бесплодно заседал три месяца; было произведено 185 голосований, не давших положительного результата. Наконец, 19-го мая 1769 г., кардиналы объединились вокруг имени Л. Ганганелли, выдвигавшегося преимущественно французскою партией. Одни считали его человеком гибким, способным осуществить примирительную политику; другие согласились на его кандидатуру, так как считали его противником политики предшественника, но не врагом иезуитов. 28 мая новый папа, принявший имя Климента XIV, в церкви св. Петра был торжественно посвящен во епископа, а 4-го июня коронован. По своему личному характеру Климент XIV более, чем кто-либо другой, был способен управлять римским престолом при таких тяжелых обстоятельствах, которые остались ему в наследство от его предшественника. Климент XIV был человек кроткий, умеренный. Когда он был юношею, один из учителей так охарактеризовал его: неудивительно, если он любит музыку, потому что в нем самом все — гармония. Впоследствии он проникся тихим и чистым мистицизмом, который во всех делах видит Бога и бескорыстно отдает себя на служение ближнему. Его религия была чужда фанатизма, нетерпимости, властолюбия и полемического духа. Умеренность его не была слабостью и не была вынуждена необходимостью. С другой стороны, Клименту XIV не доставало дара выбирать способных людей для исполнения своих планов. Кардиналам папа не доверял: он хотел решать и упорядочивать все лично сам. Свое вступление в управление папским престолом Климент XIV ознаменовал несколькими целесообразными реформами в области управления и финансов своего государства; основал Ватиканский музей, который, расширенный его преемником, получил название Pio-Clementinum; заявил себя другом и покровителем ученых, наук и искусств. Однако его главною заботой было — восстановление мира и добрых отношений с

теми правительствами, которые враждовали против Рима при Клименте XIII. Известив о своем вступлении на папский престол все, наиболее значительные, европейские дворы собственноручными письмами, составленными в самых дружественных выражениях и получив от них, в свою очередь, любезные поздравления, — папа и впоследствии старался поддерживать переписку с правителями католических стран. В 1770 г. Климент XIV приказал прекратить чтение буллы *In coena Domini*; тотчас по вступлении на престол восстановил сношения с Португалиею; с мадридским двором папа сблизился, сделавшись восприемником новорожденного сына принцессы Астурийской. Но полному восстановлению мирных и дружественных отношений папы с католическими государями препятствовал нерешенный папою вопрос об иезуитском ордене. Заинтересованные правительства держались прежней — непримиримой по отношению к иезуитам — точки зрения. Отношение к этому вопросу самого папы не представляется достаточно определенным. Климент XIV, несомненно не сразу и только после долгих колебаний, уступая неизбежной необходимости, решился на уничтожение ордена. Сначала Климент XIV думал, что можно поправить дело путем такой реформы ордена, которая бы состояла в устранении всего того, в чем обвиняли иезуитов, и в подчинении их местным церковным властям. Вообще, дело иезуитов стоило папе большой борьбы. Однако он должен был сознать, что не было другого средства восстановить мир католической церкви, как упразднить орден. Особенно настойчиво требовал этого испанский двор, и папа, не исполнив этого требования, не мог надеяться на возвращение отнятых у него областей. Предвестником окончательного упразднения ордена было запрещение принимать в орден новичиев, удаление иезуитов из *Collegium Romanum*, из римской семинарии, из семинарии Фраскатской и из ирландской коллегии в Риме, 21 июля 1773 г. папа издал знаменитое бреве *Dominus ac redemptor poster*, которым орден окончательно упразднялся. Главные положения этого бреве следующие. Римский престол и прежде реформировал или уничтожал ордена, если они более не соответствовали своей первоначальной цели. Против „общества Иисуса“, которое учреждено для спасения религии, с течением времени выставлены некоторые обвинительные пункты, из которых важнейшие — взаимные споры между членами ордена, споры с другими орденами, мирским духовенством, богословскими школами, епископами и князьями; также — скопление в руках членов ордена больших богатств, вмешательство в мирские дела, удержание языческих обычаев в миссиях. Жалобы такого рода были настойчиво приносимы уже папам Сиксту V, Павлу V, Иннокентию XI и XIII и Бенедикту XIV, а при Клименте XIII волнения достигли сильнейшей степени, когда короли Франции, Испании, Португалии и Сицилии даже изгнали иезуитов из пределов своих государств и просили папу об уничтожении ордена. Он, Климент XIV, после зрелого размышления пришел к убеждению, что орден более не может приносить тех богатых плодов, ради которых он учрежден, и что при его существовании в церкви не может быть восстановлен мир. Поэтому он полнотою апостольской власти упраздняет орден.

Это бреве, по повелению папы, было опубликовано епископами во всех государствах Европы, кроме Пруссии и России, где Фридрих Великий и Екатерина II были склонны оставить иезуитов по-прежнему. — После опубликования названного бреве здоровье папы, и без того, некрепкое, окончательно пошатнулось, и он скончался 22 сентября 1774 г., 69 лет от роду. Предположение об отравлении его иезуитами доселе не опровергнуто и не подтверждено решительными данными.

С. Зарин

# Климент, епископ кельтский

**Климент**, епископ кельтский, известен (в 1-й половине VIII века), как противник Винфрида Бонифация (см. „Энци. II. 942 — 943). отстаивавший британский церковный строй в восточной Франконии против нововведений римской церковности. Все сведения о Клименте кельтском мы получаем от враждебной ему партии, и поэтому истинное понятие о нем составить невозможно. Вилибальд, первый биограф Бонифация, причисляет Климента к тем ложным братьям, которые соблазняют народ, вводя под видом богослужения опасную ересь. Сам Бонифаций называет его „служителем и предтечею антихриста“. Климент был британским епископом-миссионером без постоянной кафедры и определенного округа. Он был женат и имел двух сыновей. Источники называют его жену concubina. Стоя на почве Моисеева закона, он считал дозволенным брак на вдове брата. Он не признавал авторитета ни блаж. Августина, ни блаж. Иеронима, ни римской кафедры. Климент распространял, якобы, „ужасные“ заблуждения о предопределении (вероятно, на самом деле он лишь не соглашался с Августином) и учил, что Христос во время сошествия во ад освободил всех — и верующих и неверующих. Таким образом Климент кельтский принадлежал к числу тех „ересеучителей и рабов дьявола“, которые не хотели войти в рамки римского церковного строя и которых поэтому нужно было устранить. Судьба, его походит на судьбу другого противника Бонифация — франкского епископа Альдеберта (см. „Энци.“ I, 337—338). Бонифаций заключил Климента кельтского в 743 году в тюрьму, в 745 г. отдал на суд общего франкского собора, где он, как не принесший покаяния, был присужден к заключению. По-видимому, приговор этот не был приведен в исполнение, так как Бонифаций, видя, что его противник по-прежнему беспрепятственно соблазняет народ, вынужден был просить помощи у папы. Римский латеранский собор одобрил мероприятия Бонифация, подтвердил осуждения Климента и отлучил его. Естественно, что неподчиненный Риму епископ не признал этого осуждения и просил, чтобы франкский собор пересмотрел его дело. Ни результат этой просьбы, ни дальнейшая судьба Климента неизвестны. Известно лишь, что к нему присоединился новый последователь, какой-то Годальзаций.

С. Троицкий

# Климент, митрополит терновский

**Климент**, митрополит терновский, известный болгарский писатель и деятель-патриот, горячий сторонник единения с Россией, в мире Василий Друмев. Родился в 1841 году, в г. Шумле. Первоначальное образование получил в своем родном городе, под руководством знаменитого в то время народного учителя Саввы Доброплодного. В 1858 г. он отправился в Константинополь и при помощи известного народного деятеля Драгана Цанкова поступил для продолжения образования в одесскую Духовную Семинарию. Еще не кончив курса, молодой Друмев в 1862 г. оставил Семинарию, чтобы принять участие в болгарском освободительном легионе, организованном в Белграде известным болгарским патриотом Раковским. Предприятие Раковского успеха не имело, — и молодой Друмев после целого ряда лишений и испытаний, вернулся в Одессу для продолжения своего образования. Семинарию он окончил блестяще, а потом поступил в киевскую Духовную Академию, которую и окончил со степенью кандидата богословия в 1869 г. В том же году он был приглашен на должность директора болгарских училищ в г. Враиле, а потом сделался секретарем „болгарского Книжовного Дружества“. Он был душою этого „Дружества“ и принимал самое непосредственное участие в издаваемом последним журнале („Периодическо списание на Българското Книжовно Дружество“). Но особенно известен, как писатель, Друмев сделался своею драмой „Иванко, убийца Асеня“. Еще будучи учеником одесской Семинарии, он обнаружил беллетристический талант, написавши повесть „Несчастное семейство“. Пьеса „Иванко“ и до настоящего времени считается лучшим произведением болгарской драматической литературы.

С детства отличаясь религиозною настроенностию, В. Друмев в 1873 г. принял пострижение в монашество. 16 июня 1873 г. доростольским и червенским (руицукским) митрополитом Григорием он был посвящен в сан иеродиакона, 24 июня — в иеромонаха, а 18 июня того же года был произведен в архимандриты и вместе с тем сделан протосингелом доростольской и червенской митрополии. 21 апреля 1874 г. архимандрит Климент был рукоположен в епископа браницкого, викария доростольской и червенской епархии. Деятельность его в сане епископа падает преимущественно на время после освобождения. В 1878 г. он был приглашен Министерством Народного Просвещения на должность ректора Петро-Павловской Семинарий, а церковным начальством назначен управляющим терновскою епархией. На этой должности его застало первое болгарское учредительное собрание в Терново, на котором он был видным членом. Тут ему выпала высокая честь охарактеризовать качества предложенных для болгарского княжеского престола трех кандидатов, что он блестяще и исполнил. После прибытия первого болгарского князя (Александра баттенбергского) в Терново, преосвящ. Климент вместе с первым болгарским экзархом Анфимом I был избран собранием для поднесения Царю-Освободителю благодарственного адреса. Для этой цели названные иерархи ездили в Россию и были щедро награждены Царем-Освободителем. Во время первого и второго обыкновенного Народного Собрания преосвящ. Климент был избран народным представителем. Когда пало первое министерство (Бурмова), — ему было поручено князем Александром составить новый кабинет. В 1884 г. преосвящ. Климент был избран на свободную терновскую митрополию, а осенью того же года был назначен болгарским экзархом Иосифом I в качестве его делегата в Софии и управляющего софийскою епархией. Вскоре в Болгарии наступил период крупных переворотов, особенно выдвинувших высокопреосвящ. Климеита, как деятеля-патриота и как друга России. 6 сентября 1885 г. произошло соединение Восточной Румелии с Княжеством. Произошло это вопреки постановлению Берлинского конгресса, без предварительного одобрения России. Нужно было испросить согласие русского Императора на

совершившийся факт. Тогдашнее болгарское правительство не могло найти другого более подходящего человека для этой цели, кроме высокопреосв. Климента, не смотря на то, что незадолго перед тем отвергло его ходатайство — в качестве экзархийского делегата — о добавочном вознаграждении священникам. Оно принуждено было теперь обратиться к нему с просьбою — стать во главе румелийской депутации и отправиться в Копенгаген, где находился тогда император Александр III. И высокопреосвящ. Климент, как и всегда интересы отечества поставил выше личных отношений и согласился на предложение. Все с трепетом в душе ожидали результатов этой миссии. „Живы члены этой депутации, — говорит официальный орган болгарского Св. Синода „Црковен Вестник», — и свежа в памяти их трогательная речь высокопреосвящ. Климента к Царю-Миротворцу: Царь прослезился пред теплою мольбой митрополита — вспомнить великую любовь к Болгарии своего августейшего родителя и не оставить погибнуть его завету...» Депутация увенчалась полным успехом и принесла в Болгарию радостную весть о словах российского Самодержца: „...о разъединении и речи не может быть.“

После низложения князя Александра (9 августа 1886 года) высокопреосвящ. Климент, чтобы спасти Болгарию от грозившей ей анархии, принял приглашение стать во главе временного правительства. Но это было очень ненадолго. Вскоре у власти оказалось руссофобское стамбуловское правительство. Начались гонения на все русское в Болгарии; с Россией были порваны всякие связи. Плохо тогда пришлось всему вообще болгарскому духовенству, в котором Стамбулов видел главное противодействие своей антинародной политике, а для высокопреосвящ. Климента наступили тяжкие времена. Высокопреосвящ. Климент не признавал законным водворение в Болгарии князя Фердинанда, всем обязанного Стамбулову, непризнанного Россией и отказывался почитать его за богослужением. За это он не раз подвергался преследованию со стороны Стамбулова — и лично, и вместе с другими архиереями (первый раз самым позорным образом, под конвоем, из софийской митрополии был выпровожен в Буховский монастырь, второй раз — из Терново в Систов, третий — вместе с другими синодальными архиереями из Софии в Терново). Наконец, Стамбулов решился совсем отделаться от пламенного ревнителя народно-церковных интересов. 14 февраля 1893 г., в неделю православия, по приказу Стамбулова должно было совершаться торжественное богослужение по случаю дня рождения князя. В своей проповеди, произнесенной в терновской митрополичьей церкви в этот день, высокопреосвящ. Климент, ни слова не упомянув о князе, говорил о неблагодарности болгар по отношению в России и по случаю дня Православия в виду готовившегося покушения на православную веру народа при пересмотре конституции — призывал народ искать опоры в церкви и не отдавать себя в жертву врагам. Вскоре в след за сим, по подстрекательству префекта, митрополит подвергся в своем доме нападению пьяной толпы и, — после всевозможных оскорблений и побоев, — связанный, с ругательствами был отправлен на простой телеге в находящийся неподалеку от Тернова Петропавловский монастырь. Экзархи митрополиты протестовали против столь возмутительного насилия, но, не смотря на это, митр. Климент был подвергнут суду, осужден и заключен в Петропавловском монастыре. Здесь он терпел всевозможные истязания. В жаркие летние дни келью заключенного натапливали до того, что не было сил дышать. Несчастному мученику стража не давала спокойно заснуть. Из Петропавловского монастыря, заточник этапным порядком был переправлен в глухой, неведомый до тех пор для публики Гложенский монастырь, где в продолжении 15 месяцев, находясь под постоянным наблюдением жандармов, не имел возможности видеть какое-бы то ни было постороннее по отношению к монастырю лицо. Наконец, диктаторство Стамбулова кончилось. 18 мая 1894 г. он получил отставку. Тотчас же бы освобожден и митр. Климент. Хотя и жестоко обиженный — высокопреосвящ. Климент не отказался сделать последнюю услугу

своему народу. Он согласился стать во главе делегации к Государю Николаю II для ходатайствования о восстановлении прежних отношений между Россией и Болгарией. Эта услуга была последнею в жизни высокопреосвящ. Климента. Долговременные гонения, истязания и душевные волнения надломили его здоровье, и он вскоре же слег в постель. После двухгодичной тяжелой болезни, 10 июня 1910 года, он предал Богу свой дух. Высокопреосвящ. Климент был замечателен еще как блестящий оратор и духовный писатель.

Свящ. В. Верюжский



Климент св. алфанов — см. „Кирилл Алфанов“ „Энц.“ X, 377—378.

# Климент или Клим Смолятич

**Климент** или **Клим** Смолятич — митрополит киевский и всея Руси; на митрополичью кафедру поставлен был после Михаила в 1147-м году преемником Всеволода Олеговича († 1146 г.) великим князем Изяславом Мстиславичем, родоначальником князей волынских, внуком Владимира Мономаха. В домонгольский период это был второй митрополит, поставленный из природных русских и в самой России без сношений с константинопольским патриархом. Прозвание Климента „Смолятичем“, может быть, и не значит того, что он был родом Смолянин, из Смоленской области, как обыкновенно принимается, а что оно, может быть, было родовым его прозванием. В 1147 году в России было 10 или 11 архиерейских кафедр, из них одна была праздною; следовательно, всех епископов было 9 или 10. Из этих 9-ти или 10-ти епископов явились к Изяславу Мстиславичу на собор в Киев для избрания и поставления митрополита в самой России, — по свидетельству Лаврентьевской летописи, — шестеро, а по свидетельству Ипатской летописи, — как кажется, в данном случае более верному, — пятеро, Из остальных епископов двое не явились на собор потому, что были против поставления митрополита в России, а о мыслях прочих ничего неизвестно: очень может быть, что они уклонились от собора не по собственным воле и намерению, а по причинам независящим, т.-е. потому, что не желали их участия в соборе их удельные князья. Из двоих епископов, прямо заявивших свое несогласие на поставление Климента и протестовавших против него, один был грек; следовательно, из всех русских епископов, которые были родом русские, протестовал только один. Передавая часть или же вообще сущность соборных рассуждений, Ипатский летописец пишет, что епископ черниговский, — или старший по столу между присутствовавшими на соборе, или более других авторитетный, лично говорил: „я знаю, что епископы, составив из себя собор, имеют право поставить митрополита...., я знаю, что мы имеем право поставить; к тому же у нас есть глава святого Климента: как греки ставят (патриархов) рукою святого Иоанна (так и мы поставим митрополита“). „Так порешили“, говорит летописец, и 27 июля 1147 г. был поставлен в митрополиты главою св. Климента избранный вел. князем кандидат Клим или Климент, монах П схимник, т.-е. монах великого образа. На третий год после поставления Климента, в августе месяце 1149 года, Изяслав Мстиславич был „согнан“ с великокняжеского престола своим дядей Юрием Владимировичем Долгоруким. Вместе с князем должен был удалиться из Киева и митрополит, что значит, во-первых, то, что, будучи личным творением Изяслава, он, хотел или не хотел, имел быть врагом его врагов, во-вторых и главное, что Юрий не признавал законности его поставления. В продолжение следующего 1150 года Изяслав дважды „сгонял“ с престола Юрия и столько же раз возвращался с ним в Киев митрополит. Возвратившись во второй раз, он оставался на кафедре в течение пяти лет до 1155 года, когда Юрий после смерти Изяслава († 13 ноября 1154 г.) окончательно занял великое княжение. Его удаление с кафедры в 1155 г., при этом окончательном занятии Юрием великокняжеского престола, было вместе и последним его с нее удалением.

Климент занимал кафедру митрополичью с небольшими перерывами в продолжение девяти лет (1147 — 1155 гг.). Так как он не признавал власти константинопольского патриарха, а патриарх не признавал его законности, то, значит, в его правление русская церковь находилась в схизме и расколе с церковью греческою. Следовательно, за период домонгольский был случай девятилетнего раскола между русскою и греческою церквами.

В 1892 году Х. М. Лопарев и проф. Н. К. Никольский одновременно нашли и напечатали послание митр. Климента к смоленскому священнику Фоме (Послание митр. Климента к Смоленскому пресвитеру Фоме. Неизданный памятник литературы XII века. Сообщение

*Хрисанфа Лопарева*, Спб. 1892 г., в „Памятниках Древней Письменности“ № ХС; *Николай Никольский*: О литературных трудах митроп. Климента Смолятича, писателя XII века, Спб. 1892). Согласно между собою по вопросу о состоянии у нас просвещения в период до-монгольской, а именно — что в период этот в России не была только грамотность, как утверждают иные, но было настоящее просвещение, гг. Лопарев и Никольский видят в найденном ими послании митр. Климента важный литературный памятник, свидетельствующий в пользу принимаемого ими мнения. На самом деле послание Климента не только не свидетельствует в пользу такого мнения, но именно против него.

Как можно догадываться, послание Климента к смоленскому священнику Фоме (имеющее надписание: „Послание написано Климентом митрополитом русским к Фоме прозвитеру смоленскому, истолковано Афонасием мнихом“) представляет из себя ответ на послание Фомы к митрополиту, каковой ответ в свою очередь был вызван еще более ранним по времени посланием митрополита Климента к смоленскому князю Ростиславу Мстиславичу, родному брату киевского великого князя Изяслава.

Священник Фома укорял Климента в своем послании к нему, что он — митрополит — в своем послании к князю Ростиславу явил себя человеком тщеславным, — что, славя себя и творясь философом, он написал послание (высокою) философией, а именно — что, оставив почитаемые (отеческие) писания, писал от Омира, Аристотеля и Платона. Отвечая Фоме, Климент говорит, что совершенная неправда, будто он писал от Омира, Платона и Аристотеля, что он не ищет людской славы, но что он, будучи несправедливо обвиняем в искании таковой славы, есть горячий почитатель аллегорического или духовного толкования Свящ. Писания, а равным образом усмотрения духовного смысла в природе вещественной, нравочениями какого характера, вероятно, наполнено было его послание к князю Ростиславу и что было принято Фомою за, философию, заимствованную у Омира, Аристотеля и Платона. Затем, оправдывая свою приверженность к духовному толкованию Свящ. Писания и к созерцанию духовного в природе вещественной, Климент приводит образцы этого толкования и этого созерцания, показывающие, что они, будучи много выше толкования и созерцания чувственного, представляют собою толкования и созерцания необходимые. Эти образцы духовного толкования и созерцания (причем остается неизвестным, что принадлежит из них самому Клименту, быв выписано им из одной книги, что вставлено после каким-то истолкователем послания монахом Афонасием) и составляют дальнейшее, довольно обширное, содержание послания, превращая его в настоящее компилятивного характера сочинение.

Какие же свидетельства в пользу того мнения, что до нашествия монголов в России не была только грамотность с книжною начитанностью, а было настоящее просвещение, находят гг. Лопарев и Никольский в послании митр. Климента к священнику Фоме?

Первый указывает на то, что, как видно из послания Климента, учитель Фомы, некий Григорий, хорошо знал греческий язык и что в сочинениях его Фома не раз изучал вопрос о душевном спасении. Затем мы у него читаем: не соглашаясь с Фомою, что писал свое послание к князю философски, Климент говорит, что, описав совершенно просто, он действительно пользовался Гомером, Аристотелем и Платоном; это замечание Климента важно в двух отношениях: слова его лишние, но весьма желанный раз убеждают нас, что классическая литература не была чужда и высшим представителям православной церкви (как греческой, так и русской); слова его (Климента) являются новым доказательством и факта процветания у нас в XII столетии греческих студий; русский митрополит мог читать в подлиннике или в греческих же компиляциях Гомера, Платона и Аристотеля и, как видно, усваивал себе отчасти их воззрения, за что и подвергался нападениям со стороны консервативно-православной партии Смоленска в лице пресвитера Фомы: этот последний также получил греческое образование, но,

по-видимому, считал ненужным знание языческой литературы; во времена Климента и среди его Киевской паствы находились изумительные начетчики в греческой письменности (Хр. Лопарев, стр. 5—6).

Сделанный Хр. М. Лопаревым эскиз или набросок великолепной картины состояния на Руси просвещения в XII веке есть плод недоразумения и перетолкования. Климент и не думает признаваться, что он читал Гомера, Аристотеля и Платона, а напротив, самым решительным образом отрицает это. Он написал свое послание к Ростиславу Мстиславичу более или менее хитрословесно и затейливо, при чем под хитрословесием и затейливостью должно разуметь то, что он более или менее наполнил его выдержками из аллегорических толкований Священного Писания и образцами духовного понимания вещественной природы. Священник Фома намеренно или ненамеренно заподозрил, что эти хитрословесие и затейливость представляют нечто весьма предосудительное, что они заимствованы у эллинских или греческих языческих мудрецов, между последними из которых он знал по именам Омира, Аристотеля и Платона. На укоризну Фомы Климент отвечает не признанием ее справедливости, а решительным ее отрицанием. Он пишет: „ты говоришь, что я пишу философией (с философской хиромантией), но то весьма несправедливо пишешь ты, будто я оставив почитаемые (отеческие) писания, да писал от Омира, Аристотеля и Платона, которые были славны между еллинскими (язычниками) хитрецами? Что касается до свидетельств послания Климентова о необыкновенном, будто бы, процветании у нас в XII столетии знания греческого языка и греческой письменности, то дело тут вот в чем. Отражая какие-то укоризны себе митрополита, именно, как следует думать, — укоризну не в особенно большой книжности, Фома ссылался в послании к Клименту на авторитет своего учителя — помянутого выше Григория, которого за добродетельную жизнь весьма почитал и сам он — митрополит. По поводу этих ссылок Фомы на своего учителя Климент в одном месте пишет; „поминаю же паки (и) реченого тобою учителя (твоего) Григория, его же и свята рек (реци) не стыжуся, но не судя его хошу реци, но истиньствуа: Григорий знал алфу, якоже и ты, и виту, подобно и всю к̄ и д̄ (24) словес грамоту, а слышиши ты, у мене мужи (есть, находятся), имже есть самовидецъ, иже может един реци алфу не реку — на сто или двесте или триста или д̄ ста, а виту такоже». Эти слова Климента г. Лопарев и понимает, как свидетельство, что учитель Фомы, Григорий, и он сам знали греческий язык и что во времена Климента и среди его киевской паствы находились „изумительные“ начетчики в греческой письменности. Но г. Лопарев понимает слова Климента неправильно: митрополит говорит не о знании Григорием и Фомою греческого языка, а о знании ими алфы и виты и всех 24-х букв грамоты, и не об изумительной начитанности в греческой письменности того или другою количества лиц из его паствы, а о том, что есть у него такие люди, которые могут сказать алфу, а также и виту, не только на сто чего-то, а на двести, на триста и на четыреста. Под знанием Григорием и Фомою 24-х букв грамоты Климент, несомненно, понимает знания ими грамоты или искусства чтения (ибо под знанием букв азбуки что же бы еще могло быть разумеемо кроме знания искусства читать?); под способностью некоторых из своих людей сказать альфу и виту не только на сто, но на двести, на триста и на четыреста чего-то митрополит понимает возможно полное усвоение некоторыми, так сказать, курса эксерцизов, — упражнений, или одних азбучных или же азбучных и грамматических, при чем в первом случае понимает склады, а во втором случае — знание слов сомнительных в отношении к произношению или правописанию (орфоэпия и орфография)<sup>13</sup>. Остается недоуменным, что Климент говорит о знании Григорием и Фомою греческого числа 24-х букв азбуки, тогда как в славянской азбуке их гораздо более. Это с вероятностию нужно объяснить тем, что славянские азбуки (как учебники по науке чтения) были переводом с азбук греческих (как тех же учебников) и что по сей причине буквы греческой азбуки были в них как бы господствующими.

Не невозможно и то, что Климент вместо аза и бук называет алфу и виту и вместо числа славянских букв указывает число букв греческих, желая похвалиться своею ученостию в греческой азбуке. Равным образом и выражение: „Григорий знал алфу и виту и все 24 буквы азбуки“ вместо: „Григорий умел читать, Григорий был человек грамотный“, вероятно понимать, как образчик склонности Климента к затейности и хитрословесию.

Итак несомненно, что послание Климента к смоленскому священнику Фоме не свидетельствует в пользу мнения о процветании на Руси в период до-монгольский настоящей образованности. Если говорится о науке чтения, как о великой науке, и если хорошая грамотность представляется, как великая ученость, то не ясно ли этим свидетельствуется об отсутствии настоящих наук и настоящей учености?

Н. К. Никольский говорит почти то же самое, что и г. Лопарев, только изумительных натетчиков в греческой письменности второго превращает в кружок книжников, который группировался подле двора князя Изяслава Мстиславича и который занимался научно-литературными (философскими) вопросами (стр. 84). Проф. В. Владимиров находит эти „любопытные выводы“ „не имеющими под собою прочной почвы“ (см. Киевские Университетские Известия“ 1893 г. № 1, стр. 16, 18 и ср. 22), и справедливо. Можно только подивиться на эту своего рода академию наук и нельзя не указать на смелость, с которою, ради увеличения объема своей картины, г. Никольский позволяет себе „нет“ превращать в „да“. Он говорит: „с пресвитером Фомою митрополит вел переписку; послание первого Климент читал пред князем Изяславом и пред многими послухами, которые, таким образом, следили за их литературными сношениями. А между тем Климент, отвечая на укор Фомы, что ради тщеславия написал послание к князю философски, говорит, что если и философски писал, то к князю, а не к нему — Фоме, что же касается до него — Фомы, то к нему не писал и писать (за исключением, подразумевается, настоящего послания) не намерен.

О митрополите Клименте Смолятиче, как писателе, к сказанному нужно добавить еще следующее. Ипатская летопись отзывается о нем: „бысть книжник и философ так, яко(ва) же в русской земли не бяшет» (под 1147 годом, 2 изд., стр. 241). А Никоновская летопись прибавляет к этому: „и много писания написав предаде“ (II, 95 кон.). Чтобы Климент действительно написал много писаний или сочинений, — это представляется очень сомнительным, и на слова Никоновской летописи с вероятностию нужно смотреть, как на собственную прибавку ее составителя, сделанную по тому заключению, что если был такой книжник и философ, какого не бывало, то должен был оставить и многие писания. Что касается до писаний немногих, которые могут быть со временем открыты или которые могли и совершенно погибнуть, то возможность их совершенно допустима. Отзыв Ипатской летописи о Клименте, что он был такой книжник и философ, какого в русской земле не бывало, вовсе не требует предполагать многие сочинения Климента; летописец мог сделать о нем такой отзыв на основании и немногих сочинений, на основании даже одного послания Климента к Фоме. Климент был горячим почитателем аллегорического толкования Свящ. Писания и усмотрения духовного смысла в предметах вещественной природы. Толкование и усмотрение эти представляют собою проявление большого или меньшего остроумия и остроумия, и вот за эти-то остроумие и остроумие, которые летописец находил у Климента (хотя они и не принадлежали Клименту, быв им просто заимствованы из книг, но чего летописец мог вовсе не знать) и мог он назвать его таким философом и книжником, какого не бывало в Русской земле.

Митрополит Климент Смолятич скончался после 1164 года.

См. нашу Историю Русской Церкви, 1-ю половину т. II-го, изд. 2-е Москва 1901, стр. 287, 300 — 315 и 846 — 853 [а к сему ср. у киевского профессора протоиерея Ф. И. Титова, Критикобиблиографический обзор новейших трудов по истории русской церкви, вып. III, Киев

1904, стр. 25—26].  
Е. Голубинский

# Климент, архиепископ новгородский

**Климент**, архиепископ новгородский и псковский (в 1274—1299 гг.). До святительства Климент был иеромонахом Юрьева монастыря и духовником своего предшественника по кафедре — архиепископа Далмата, который и благословил избрать его в архиепископы. Избрание Климента последовало в 1274 г., а хиротония в Киеве только чрез два года, — вероятно, вследствие внутренних неурядиц. После хиротонии, Климент много времени провел в разъездах: поссорились новгородцы с великим князем Владимирским Дмитрием Александровичем, — и владыка ездил в 1280 г. во Владимир мириться, но князь начал войну и только на реке Шелони склонился к миру по новой просьбе архиепископа. В дальнейшие годы своего правления Климент был свидетелем и княжеских, и внутренних народных, и внешних неурядиц, неурядиц и несогласий, каковы: нелады великих князей Димитрия и Андрея Александровичей в 1282 г., смуты, грабежи и убийства в самом Новгороде в 1287 — 1291 гг., изгнание в 1293 г. немцев из новгородской области и др. В память последнего события архиепископ Климент воздвиг каменную церковь во имя Воскресения на одной из башен детинца (1295 г.); он же в 1292 г. заложил каменную церковь св. Николая в Липецком монастыре в 7 верстах от Новгорода, а также возобновил церковь св. Феодора. При нем же были и пожары в Новгороде в 1275 г. ( — сгорело 7 церквей деревянных и сгорело 4 каменных — ) и в 1299 году; в 1276 г. разрушилась до основания стена у св. Софии со стороны Неревского конца. В 1280 г. архиепископ ездил на погребение митрополита Кирилла, а в 1285 г. с великою честью встречал в Новгороде нового митрополита Максима. Скончался архиепископ 22 мая 1299 г. и погребен в притворе св. Софии.

К. Я. Здравомыслов

# Климент Тризна

**Климент** Тризна, старший Виленского Св.-Духовского монастыря (1677 — 1685 г.г.) и нареченный епископ белорусский (1680 — 1685 г.г.), происходил из благородной западно-русской фамилии, отличавшейся особенно своею преданностью православно́й вере и оказавшей важные заслуги русскому народу в Западной Руси в XVII в. О воспитании и первоначальном служении Климента Тризны мы не имеем сведений. Впервые он делается известным, „как» старший» виленский, т. р. игумен виленского Св.-Духовского монастыря и руководитель знаменитого виленского крестоносного братства. Особенно важна была и достойна памяти деятельность Климента Тризны в качестве представителя виленского братства. Это последнее при нем сделалось истинно верным братством в Западной Руси. Оно не только само доблестно защищало интересы православия и русской народности в Западной Руси всеми возможными средствами, но и другим давало необходимые средства и руководственные указания к тому. Особенно замечательны два момента в деятельности Климента Тризны. Он принимал живое участие в расстройстве планов, какие латино-униатская партия соединяла с известным люблинским съездом. Съезд этот, устроенный было королем Яном III Собесским в январе 1680 г., окончился, благодаря принятым со стороны православных мерам, ничем. На нем, между прочим, определились опасности, угрожавшие православным со стороны латино-униатов. Тогда, по инициативе именно Климента Тризны в Новом Дворе было устроено собрание делегатов западно-русских братств и монастырей во главе с уполномоченным депутатом от единственного тогда православного архипастыря в Польше Гедеона Святополк-Четвертинского, епископа луцкого. Хотя сам Климент Тризна и отсутствовал почему-то на новодворском собрании, но этим последним были приняты составленные именно им (см. „Арх. Ю.-З. Р.» ч. I, т. IV, докум. XXVIII, стр. 53 прим. 1) правила для общей деятельности православных западно-руссов в борьбе за веру и народность. Еще раньше того, в 1680 г. Климент Тризна был избран православными во епископа Белорусского; но король Ян III Собесский, под разными предлогами, не утвердил этого собрания. Климент Тризна до смерти оставался старшим виленским и „номинатом» белорусской епархии.

Прот. Ф. Титов



# Климент (Петр Можаров)

**Климент** (Петр *Можаров*) архимандрит — магистр IX-го курса Спб. Дух. Академии, по окончании курса пострижен в монашество и оставлен при академии бакалавром богос. наук; здесь служил он до 1839 г., последние два года исправляя должность инспектора; затем он был ректором семинарий: орловской, казанской, черниговской и тверской; в 1853 г. назначен настоятелем в Новый (близ Москвы) Иерусалим и затем переведен в казанский Спасский монастырь, где и скончался в 1863 году. О. архим. Климент отличался большими способностями, не малою ученостию и особенною любовью к проповедничеству, но был характера упрямого и резкого... Свои проповеди он печатал не раз; так в 1838 году он издал: „Собрание нескольких слов», говоренных — в бытность э. орд. профессором с Спб. Духовной Академии (книжка в 156 стр.), — а в 1856 г. он напечатал другие свои проповеди в 3-х частях, под заглавием: „Год в Новом Иерусалиме или собрание поучений»...; здесь напечатано 129 поучений, сказанных им в течение одного 1855 года. Кроме того о. Климент перевел „Беседы Григория Богослова на Евангелие», напеч. в 1860 г. в Спб. [См. у † А. С. Родосского, Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов С.-Петербургской Духовной Академии, Спб. 1907, стр. 202—203.)

А. Родосский

# Климент Зедергольм

**Климент Зедергольм** — иеромонах Оптинского скита, магистр греческой словесности, духовный писатель. Сын реформатского супер-интендента (в Москве) Карла Зедергольма, он назывался в мире Константином Карловичем; высшее образование получил на историко-филологическом факультете московского университета, где как лучший студент считался кандидатом на профессорскую должность. По собственному убеждению в истинности православия Константин Зедергольм присоединился к православной церкви в августе 1853 г. в Оптиной пустыни; несколько времени был домашним учителем у известного славянофила Ивана Васильевича Киреевского, а в 1858 г., из желания быть „ближе к церкви“, поступил на службу в Св. Синод и вскоре был назначен чиновником особых поручений при Обер-прокуроре Св. Синода; тогда же получил степень магистра греческой словесности за диссертацию: „О жизни и сочинениях Катона Старшего“, которая была напечатана в „Русском Вестнике“. За время служения при Синоде (с 1858 до 1862 г.) Зедергольм посылался в разные командировки и, между прочим, в 1860 г. ездил, по поручению Синода, на Восток для собрания точных сведений о халкинских и афинских богословских курсах и о состоянии православных церквей и монастырей на Востоке. Через два года по возвращении из этой командировки он вышел в отставку и поступил в послушники Оптинского скита, где Обер-прокурор А. П. Толстой на свой счет построил ему для житья просторный в русском стиле бревенчатый домик. Здесь о. Климент Зедергольм прожил около 15 лет; был иеродиаконом, потом иеромонахом, но никакой начальственной должности не занимал, ни духовником, ни старцем не был. Тем не менее он не мало влиял на управление скитом, а своим учено-литературным трудом оказал скиту значительные услуги. Вскоре же по водворении в ските Климент стал помогать болезненному старцу о. Амвросию в обширной переписке его с духовными детьми и принял самое деятельное участие в духовных изданиях Оптиной пустыни. Его превосходное знание древних и новых языков (он прекрасно говорил даже по-новогречески), его образцовая литературная подготовка, его привычка к кабинетному труду делали его незаменимым для подобной цели. Переводами, переделками, исправлениями, указаниями и т. п. Климент участвовал в следующих оптинских изданиях: 1) Авва Дорофей (перев. с греческого); 2) Симеон Новый Богослов; 3) Феодор Студит (переведены с греческого в сотрудничестве с другими оптинскими монахами); 4) Иоанн Лествичник (вновь переведено и проверено с греческим) и 5) Царский путь Креста Господня (Ставрофил). Кроме этих обще-оптинских изданий и помянутой магистерской диссертации, Климент Зедергольм в течение своей монашеской жизни (и до монашества) написал и напечатал: 1) отдельные брошюры а) О жизни и трудах Никодима Святогорца; б) Из воспоминаний о поездке на Восток в 1860 году и 2) в духовных журналах — в „Чтениях в Общ. Любит. Дух. Просвещения“ (в Москве) статью: Заметка о книге Пихлера: „История разделения церквей“ и в „Душеполезн. Чтении“ (за 1865, 1868, 1871, 1875, 1877 годы) статьи: Иеродиакон Палладий; О Лютеровом переводе Библии, Описание богословских училищ на Востоке; Поездка за границу; переводы: Увещательное послание к Сербам; Слово Иоанна Дамаскина о восьми греховных помыслах.

О. Климентом были составлены также жизнеописания оптинских старцев о. Леонида (в схиме Льва), первого учредителя старчества в обители, и о. Антония, младшего брата знаменитого архимандрита Моисея, восстановившего Оптину пустынь из того запущения, в котором она была в первых годах XIX столетия. Незадолго до кончины своей, Климент начал собирать материалы и для биографии самого архим. Моисея, но не успел кончить этот последний труд (Он был доведен до конца и издан архимандритом, впоследствии †

архиепископом виленским Ювеналием (Половцевым), под заглавием: Жизнеописание настоятеля Козельской Введенской Оптиной пустыни архимандрита Моисея, Москва, 1882).

О. Климент Зедергольм обратил в православие свою мать-старушку, перед самой ее кончиной, и одного из своих братьев, Максима Карловича; содействовал обращению в православие и других лиц. Со своим отцом — реформатом он долгое время вел крайне поучительную переписку по вопросам веры. Последствием ее было то, что родитель Климента, если и не присоединился к православию, то по крайней мере сознался, что „только один непобедимый стыд удерживает его от присоединения к Восточной церкви, потому что он сам — пастор“. Глубоко интересные письма инока Климента Зедергольма к родителю своему лютеранскому пастору напечатаны в „Душеполезном чтении“ (1902 г., ч. III, стр. 226—252; 386—392; 1903 г., ч. I, стр. 68—70; 589—593; ч. II, стр. 33—38).

Иером. Климент Зедергольм скончался в апреле 1878 г. от воспаления легких, на 50-ом году своей жизни.

# Клим Смолятич

Клим Смолятич, митрополит киевский и всея Руси (1147—1155 г.г.), см. „Климент“ выше.

# Клим — константинопольский патриарх

**Клим** — константинопольский патриарх, занимавший вселенский престол лишь несколько дней в сентябре 1667 года. До патриаршества он был митрополитом Иконии. Когда константинопольский патриарх Парфений IV был сослан (в начале сентября 1667 г.), по распоряжению турецкого правительства, на остров Тенедос, 9 сентября на вселенский патриарший престол, по воле великого визиря, был назначен Клим. Но архиереи члены патриаршего синода опротестовали это назначение, как состоявшееся без соборного избрания Клина, и не хотели вступать с ним в каноническое общение. По постановлению синода, на действия: визиря была принесена жалоба султану Мехмеду IV, находившемуся в Андрианополе. Султан признал жалобу законною, и Клим 13 сентября 1667 года должен был оставить патриархию. Разумеется, в течение пяти дней незаконного пребывания на патриаршем престоле, Клим не сделал ничего примечательного; от него не сохранилось и ни одного письменного распоряжения по делам константинопольской церкви. Факт его возведения па патриарший престол, помимо избрания на соборе, характерен в смысле свидетельства о том произволе и насилии, которым константинопольская церковь подвергалась со стороны порты в XVII веке. Но необходимо отметить и противодействие синода этому произволу. Тем не менее умиротворение в церкви наступило не скоро: преемник Клина, патриарх Мефодий III, был избран лишь 5 января 1668 года, через три месяца и 20 дней вдовства патриаршего престола. Оставив патриархию Клим снова занял иконийскую митрополичью кафедру.

Н. И. Соколов

**Клиники** — (clīnicī от κλίνη, постель ложе) — крещенные в постели и во время болезни. В первые века христианства, некоторые желающие вступить в церковь откладывали крещение до последних дней своей жизни. Одни делали это из смирения, считая себя недостаточно подготовленными к великой чести быть членами церкви Христовой, другие — с целью иметь возможность в течение своей жизни не быть под страхом нарушения обетов крещения и в то же время перейти непорочными в загробную жизнь, очистившись от грехов в таинстве крещения пред самую смерть. Крещение, совершаемое над умирающими и больными, лежащими в постели, называлось *baptismus clinicorum* и в силу необходимости было обливательным. Св. Киприан, еп. карфагенский (см. его письмо 76 к Магну), блаж. Августин, еп. иппонский (в сочинении: *De adult. conjug.* 1), и некоторые другие учителя церкви разрешали подобное крещение; однако неокесарийский собор 315 г. (в правиле 12) объявил клиников непригодными для похождения священных должностей [„не может произведен быть во пресвитера“], потому что вера их вытекает не „от произволения, но от нужды“; исключение возможно только „ради скудости в людях достойных“ [см. „Правила св. поместных соборов с толкованиями“, вып. 1-й, Москва 1880, стр. 95 сл., где и толкования Зонары, Аристина, Вальсамона и Славянской кормчен].

Свящ. Н. В. П-в

# Клинопись или клинообразное письмо

**Клинопись** или **клинообразное письмо** — письмо, бывшее в употреблении у древних обитателей долины Тигра и Евфрата, распространившееся, с течением времени, по всей передней Азии и отчасти в Африке. Изобретение клинописи, но господствующему в науке мнению, принадлежит первоначальным обитателям Турана и Халдеи — аккадийцам или сумерийцам. (От них клинописное письмо перешло к вавилонянам, ассирийцам, персам, эламтянам, кападокийцам, армянам и проникло даже в Египет. Свое название письмо получило от формы знаков его, представляющих подобие клина или наконечника стрелы. Но клинообразная форма письма не есть первичная. В своем первоначальном виде, как показывают некоторые архаические надписи, клинописное письмо было подобно древнеегипетскому и имело характер идеографический, состояло в воспроизведении (посредством прямых черточек) самого предмета, который нужно было изобразить, если вещи, которые представляют наибольшее сходство с отвлеченным понятием, нуждались в передаче. С течением времени из письма идеографического образовалось клинописное; сохранившиеся от разных времен надписи наглядно показывают этот постепенный переход от древней формы к новой. Но следы первоначального идеографизма сохранилась и в позднейшей клинописи: именно, некоторый слова (напр.) солнце, звезда, рыба, рука и в позднейшее время продолжали изображаться знаками соответствующими обозначаемым ими предметам. И вообще в позднейшее время, когда письмо стало силлабическим, многие знаки читали то идеографически, то силлабически. Напр., известные группы знаков читались как *ilu* (бог), *abu* (отец), но эти же группы знаков имели и значение слогов и тогда читались, как *an*, *at*.

Пришедшие в Месопотамию семиты, заимствовав у сумер-аккадийцев клинописное письмо, хотя силлабическое произношение знаков оставили прежнее, но идеографическое значение перевели на свой семитский язык. Так, известная группа знаков у аккадийцев, говоривших покушитски, читалась *anna*, а как слог — произносилась *an*: семиты, усвоив клинопись, удержали силлабическое значение этой группы знаков — *an*, но идеографически стали читать ту же группу знаков *shamu* (небо), переводя кушитское *anna* на свой язык. Подобным образом, напр., группа знаков, произносившаяся у суммерийцев *i* (дом), стала у семитов произноситься *bitu* (дом), но, как слог, удержало свое древнее значение *i*. Число клинописных знаков, употребляемых в вавилоно-ассирийском письме, простирается до 300, при чем в зависимости от времени и места происхождения они имеют различное начертание. Главную особенность вавилоно-ассирийского клинообразного письма, являющуюся причиной трудности его чтения, составляет полифонический его характер. Один и тот же знак обозначал, напр., понятия „страна», „гора», „восток», „завоевывать», „восходить», или читался идеографически: *ud* (день), *bar* (рассветать), *lach* (светит). Соответственно этому, один и тот же знак не редко имеет и различное значение силлабическое, — произносится: *ud*, *par*, *bar*, сохраняя, при этом, и значения идеограмматические (*shamshu umu*).

В VI в. до р. Хр. вавилоно-ассирийское клинописное письмо было усовершенствовано персами. Усвоив из четырех основных знаков ассиро-вавилонского письма только два — клин и уголь, персы составили из них 56 комбинаций, которые получили звуковое значение. Таким образом, силлабическое письмо ассиро-вавилонян было превращено в буквенное.

Дешифрирование клинописи началось с персидских трехязычных надписей, найденных в развалинах Персеполя. Первые сведения об этих надписях сообщил в Европу в 1621 г. известный ученый путешественник П. Делла-Валле; он же высказал и несколько остроумных, впоследствии оправдавшихся предположений о чтении этих надписей. После Делла-Валле переспольския

надписи копировали *И. Шарден* (в 1674 г.), *Э. Кэмпфер* (в 1694 г.), первый назвавший письмо клинописью („characteribus, formam habentibus cuneolorum“), *Де-Брюин* (в 1701 г.) и нек. др. Но собственно первое точное и ученое издание персепольских надписей принадлежит *К. Нибуру*, отцу известного историка, и появилось в 1778 г. (*Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern*, 1778, 4°); при этом Нибур не только издал персепольские надписи; но и различил в некоторых из них, названных трехязычными, три рода писмен и заметил 42 различные знака, которые назвал буквами. Пользуясь изданием Нибура, ориенталисты *Тихсен* и *Мюнтер* сделали попытку дешифровать персидские клинописные тексты и в 1798 г. опубликовали результаты своих исследований. Более богаты были результаты исследования Мюнтера. Названный ученый твердо установил, что в персепольских надписях употребляются три системы письма, что надписи принадлежат царям династии Ахеменидов; ему же удалось определить большее количество клинописных знаков, указать группу знаков, употребляющихся для имени царя и — главное — установил, что в надписях употребляются системы письма буквенная, силлабическая и идеографическая. Хотя трудами Нибура, Тихсена и Мюнтера была подготовлена почва для дешифрирования персидской клинописи, однако честь этого дешифрирования принадлежит гэттингенскому учителю гимназии *Гротефенду*, представившему 4 сент. 1862 г. гэттинг. ученому обществу свой опыт чтения надписей. Обратив внимание на то обстоятельство, что надписи царей Ахеменидской династии начинались одинаковою группой слов, с изменением в этой группе только одного слова, Гротефенд предположил, что неизменяемая группа слов обозначает титул царя, а изменяемое слово является именем царя. На основании такого предположения он, сообразуясь с количеством знаков, прочитал имена Дария, затем Ксеркса и Артаксеркса и, таким образом, составил небольшой алфавит (из 8 букв), при помощи которого разобрал и другие слова. В 1862 г. норвежец *Раск* определил еще две буквы клинописного алфавита. Затем количество известных знаков было увеличено *Бюрнуфом*, *Лассеном*, *Беером* и *Жане*. Но чтение персидской клинописи было поставлено на твердую почву только после того, как в 30-тых годах (XIX в.) была открыта *Роллинсоном* (Rawlinson) на границе древней Мидии (близ города Кармянша) на скале так наз. Бегистунская надпись, состоящая из 400 строк и написанная на трех языках. Трудями *Роллинсона*, *Хитса*, *Бенфея*, *Опперта* и *Шпигеля* было достигнуто то, что персепольские надписи, — по словам Гоммеля, — стали читаться с такою же легкостью, как и греческие. Вместе с этим найден был ключ и к чтению клинописи вавилоно-ассирийской. Заслуга дешифрирования последней принадлежит ученым *Левенштерну*, *Лонгперье*, *Хинксу*, *Де-Сольси* (1849 г.) и в особенности *Роллинсону*, которому по справедливости усвоится имя „отца ассириологии“. Важнейшим пособием для дешифрирования вавилоно-ассирийской клинописи послужила упомянутая выше Бегистунская надпись (изданная Роллинсоном в 1851 г.) и главным образом встречающиеся в ней собственные имена. После того, как найден был ключ к чтению вавилоно-ассирийской клинописи, началось (с 1851 г.) построение вавилоно-ассирийской грамматики и лексикона на основании новых, увеличивавшихся с каждым годом, материалов. Важнейшие труды в этом направлении принадлежат *Хинксу* (*Specimen Chapters of an Assyrian Grammar* by *E. Hincks*, London 1866), *Оннепты* (*Oppert, Elements de la grammaire assyrienne*, Paris 1860, и *Grand inscription de Khorsabad.: conimentaire philologique*, Paris 1864), *Норпусу* (*Assyrian Dictionary I-III*, London 1868), *Сэйсу* (*Sayse, Lectures upon the Assyr. Language and Syllabary*, Lond. 1877; *Element, grammar of the assyr. Langunge*, 3 ed. ibid. 1904), *Шрадепу* (*Die assyr. babyl. Keilinschriften: krit. Untersuch. Grundlagen ihrer Entzifferung*, 1872), *Ленорману* (*Etudes cuneiformes*, part. 5, 1878—1880; *Etudes sur quelques parties des syllabaires Cuneiformes: essai de philologie accadienne et assyrienne*, 1876) и *Фридриху Деличу* (*Assyrische Studien*, 1874; *Assyr. Worterbuch zun Keitschriftliteratur*, 1880—1890; *Assyrisches Handoorterbuch*, 1896; *Assyrische*



Grammatik, 1889). Методы ассириологии и ее выводы были встречены не без возражений. Сильные возражения были сделаны — *Гутшиммом* (*Gutschmid*, Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients: die Assyriologie im Deutschland, Leipzig 1876), к которому присоединился известный Нельдске (см. „Литерат. Centralblatt“ 1876, № 33). С некоторым скептицизмом также относились к выводам ассириологии *Тиле* (*Thiele*, Assyriologie und ihre Ergebnisse für die vergl. Religionsgeschichte) и *Сэйса* (*Sayce*, Lectures on the Origin and Growth of Religion anc. Babyl., 1888). В настоящее время ассириология достигла значительной степени совершенства, и многие недостатки ее, служившие основанием для скептицизма названных авторов, устранены. Увеличилось также число ассириологов, благодаря чему возросло значение критики в ассириологии. Вследствие этого в настоящее время выводы ассириологии пользуются вообще доверием. Но нельзя не отметить того, что даже в настоящее время такой крупный авторитет, как *Бецольд*, считает нужным напомнить ассириологам о необходимости большей осторожности и методичности в разработке клинописных текстов (*Bezold*, Die Babil.-assyrl. Keilinschriften, 1904, S. 48).

К сказанному должно добавить, что с развитием ассириологии из нее выделилась, как особая ветвь, *сумерология*, имеющая своей специальной задачей изучение древнейших клинописных материалов, оставшихся от первоначальных обитателей Месопотамии — суммерийцев или аккадийцев. Отличие суммерийского языка от вавилонского было замечено еще Ролинсоном, Хинксом и Оппертом. Но собственно прочные основы суммеро-аккадской филологии были положены трудами *Сэйса* (*Sayce*, On an Accadian Seal в „Journal of Philology“, vol. III, Lond. 1871) и *Ленормана* (*Etudes accadiennes*, Paris 1873). В настоящее время сумерология, как особая ветвь ассириологии, признается большинством исследователей (*Hommel*: Die Sumero — accad. Sprache, 1884; *Snmer. Lesestücke*, 1894; *P. Haupt*, Die accad. Sprache, 1883; *Lehmann*, Die Existenz d. Sumer. Sprache, 1892).

Но есть незначительная группа ученых, во главе которой стоит известный европейский ученый *Галеви* (*Halevy*, Recherches critiques sur l'origine de la civilisation babyl., 1876) и которая отрицает сумерологию, полагая, что суммеро-аккадийцы с их особой культурой являются плодом фантазии некоторых ориенталистов и что вся месопотамская культура, включая сюда и клинопись, есть создание семитов — вавилонян и ассириан (*Weissbach*, Die Sumerische Frage, Lpg 1898; ср. трактаты *M. Price*, *M. Curdy* и *Jastroo* у *Hastings'a*, Dictionary of the Bible иол. II, 21; Extra-Vol. 85 и 535).

# Клинописный материал

**Клинописный материал** До начала XIX в. клинописный материал, находившийся в распоряжении исследователей, был очень скуден и состоял почти исключительно из упомянутых выше надписей, открытых в Персеполе. К этим надписям потом был добавлен материал, найденный в Месопотамии. На существование в Месопотамии памятников, важных для науки, обратил внимание апостолический викарий в Багдаде Э. Альберт и монсин. Д.-Анвилль (1761 г.). Позже (1785) монс. Бошам кратко описал развалины Хилла, Мукайара и Так-Кесре, при чем прислал в Париж несколько камней с клинописными письменами. В 1797 г. Ост-Индская кампания также поручила своему агенту в Бассоре послать собрате камней с надписями в Англию, куда они и прибыли в 1801 г., образовав основное ядро вавило-ассирийских древностей в East India House'e. В 1801 г. уже полнилась в Лондоне диссертация J. Hager'a (A Dissertation on the Neoly Discovered Babyl. Inscriptiions), посвященная изучению клинописных вавилонских текстов и имевшая в виду привлечь внимание к ним ученого Мира. В XIX в. скудный клинописный материал, которым доселе владела наука, стал быстро пополняться, причем местом добывания его служила главным образом Месопотамия. В 1802 была найдена первая большая вавилонская надпись из времени Меродаха — Баладана 1-го (1100 до р. Хр.), названная по имени открывшего ее Caillon de Michaux (*Millin, Monuments anticjues inedits, Paris 1802*). С 1811 г. начались в Месопотамии раскопки. Начало им положил политический агент Ост-Индской компании в Багдаде Рич, описавший несколько курганов вдоль Евфрата и поверхностно исследовавший один из них, находившийся против Мосула. После Рича в период от 1842 до 1845 г. производили подобные же раскопки французский консул в Мосуле *Ботта* и англичанин *Лэйард*. Первому из названных исследователей удалось открыть в Хорсабаде развалины дворца Саргона, а второму, производившему раскопки на месте древнего Калаха, близ деревни Нимруд, в Куюнджике и на месте Вавилона, принадлежит честь открытия нескольких дворцов, большой надписи царя Феглафелассара I-го и знаменитой библиотеки Ассурбанипала IV-го. Блестящие результаты названных раскопок возбудили интерес к ним и сочувствие сначала в Англии, где было вскоре основано специальное Общество ассирийских раскопок, а потом и в других странах. Дело раскопок в Месопотамии стало вестись в широких размерах и методически. Этим делом вскоре стали заниматься не отдельные лица, а целые экспедиции, состоящие из выдающихся ученых, располагающие большими материальными средствами и пользующиеся поддержкой правительств. Именно, в 1852—1853 г. французская экспедиция *Фреселя, Опперта* и *Тома* исследовала развалины Вавилона. В 1853—1854 г. английский консул в Мосуле *Рассам* продолжал начатые Лэйардом раскопки в Куюнджике. В 1851—1855 г., по поручению французского правительства, *В. Пляс* исследовал развалины дворца Саргона в Хорсабаде и открыл надворные постройки дворца, магазины, храм, башню. Но ценный материал, собранный Плясом, погиб на пути во Францию, вследствие крушения судна на Тигре. В 1853—1854 г. *Лофт* и *Тэйлор* исследовали развалины Варки (древн. Эреха) Сенкере (библ. Элласар), Телль-Эде, Мукайара (Ур). В 1873 — 1875 гг. предпринимал три экспедиции в Месопотамию английск. ассириолог *Дж. Смит*, нашедший лично, а отчасти приобретший от других множество клинописных таблиц и между ними около 2.500 интересных контрактов. С 1881 г. в течение девяти лет с перерывами производил раскопки холмов Телло (на юге Вавилонии) французский консул в Бассоре Э. Де-Сарзек; ему удалось открыть развалины большего храма, несколько замечательных древних статуй из диорита и множество мелких статуэток и плиток. С 1888 г. принимает участие в месопотамских раскопках и Америка. Снаряженная пенсильванским Университетом экспедиция, во главе которой стояли *Гильбрехт* и

*Путерс*, исследует древний Ниппур с его храмом Бэла. С 1899 г. в Вавилонии работает немецкая экспедиция, отправленная „Немецким Восточным Обществом“. Кроме берегов Тигра и Евфрата, клинописный материал в значительном количестве был найден и в других местах, — именно в Египте в развалинах Телль-Амарны (в 1887 и 1891 г. *Oinckle, Der Thontafeltund von El-Amarna* 1890; *Budge, The Tel-el-Amarna Tablets in -Brit. Mus.* 1890, в Палестине (*Sellin, Tell. Ta'annek, Wien* 1904), в Капподокии и в области древнего Элама, особенно в Сузах, где с 1897 г. занимается исследованиями французская экспедиция *Моргана и Шейля* (*Die lafoy, La Perse La Chaldée et la Susiane*).

Результаты раскопок, производившихся в Месопотамии и других местах древнего Востока в течение последнего столетия XIX в., оказались чрезвычайно значительными.

В раскопанных холмах были открыты развалины дворцов, храмов и разного рода зданий, найдены в бесчисленном количестве сосуды, вазы, статуи, барельефные изображения, печати и другие вещественные памятники древней жизни Месопотамии. Но, без сомнения, самую ценную часть доставленной раскопками добычи явились глиняные плитки, с клинообразными письменами. Раскопки доставили весьма большое количество этих плиток, так что в одном Британском Музее их имеется около ста тысяч. В этих плитках наука получила целую вавилоно-ассирийскую литературу, доселе бывшую совершенно неизвестною. Эта литература не вся еще приведена в известность. Напр., составленный *Бецольдом* пятитомный каталог клинописных плиток Британского Музея описывает не более пятой части всего количества этих плиток (*Bezold, Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum, 5» voll., London* 1889—99). Но тем не менее в настоящее время уже очень значительное количество клинописной литературы дешифровано и опубликовано в переводах на разные европейские языки.

Известная в настоящее время клинописная литература разнообразна по своему содержанию. Значительную часть ее составляет историография. К этому отделу могут быть отнесены анналы царей, описания войн, торжественные надписи, списки царей и эпонимов, исторические рассказы. Следующий отдел клинописной литературы составляют словари суммерийского языка, руководства к изучению его, словари вавилонских синонимов, комментарии к поэтической литературе. Весьма обширную отрасль новооткрытой литературы составляют, далее, документы характера юридического.

К этому отделу вавилонских памятников относятся найденные в большом количестве контракты (из которых особенно ценны контракты торгового дома Эгиби), сборник законов Царя Хаммураби, открытый в Сузах, и комментарии к древним юридическим терминам с буквальными выписками из древних законов. В большом количестве сохранились также документы характера дипломатического, разного рода труды по математике и астрономии, а также письма и статистические таблицы. Но для богословия особенную важность из области клинописи имеют тексты содержания религиозного. К отделу религиозных текстов принадлежат заклинательные формулы, гимны в честь богов, покаянные молитвы, мифы и сказания. Из последних в науке особенно важны: 1) миф *enuta elis*, содержащий повествование о происхождении мира; 2) поэма о Гилгамеше, в 11-й песне которой излагается рассказ о потопе; 3) миф о сходе в ад богини Истар; 4) легенда об Адаме и 5) легенда об Этапе и некр. друг.

К сказанному должно добавить, что большая часть указанной литературы сохранилась на семитическом вавилонском языке и в редакции сравнительно позднего времени (VII в.). Но некоторые памятники, напр., заклинательные формулы, дошли до нас на языке древнейших обитателей Месопотамии суммерийцев и писаны первоначальным письмом, т. е. идеографически. Другие имеют характер смешанный, указывающий на эпоху слияния

суммерийских и семитических элементов. Во всяком случае по своему существенному содержанию вавилоно-ассирийская литература, — не исключая и памятников, сохранившихся в позднейшей редакции, — восходит к глубочайшей древности, а некоторые части ее относятся к 4-му тысячелетию до р. Хр.

На русском языке в настоящее время известны только небольшие отрывки клинописных текстов (см. проф. Ф. Г. Елеонский, Отрывки из вавилоно-ассир. сказаний о первобытных временах, в „Христ. Чтен.“ 1877, т. III: о проф. Ф. Я. Покровский, Рассказ ассир. клин. надписей о потопе в „Тр. Киев. Дух. Акад.“ 1879 г., т. II, проф. П. А. Юнгеров, Внебиблейские свидетельства о событиях, описыв. в кн. пр. Даниила и Есфирь, Казань 1844; † проф. В. В. Болотов, Валтасар и Дарий Мидянин“ в „Хр. Чт.“ 1896 г., ч. 2; проф. С. А. Лесоцкий, Повествование ассир.-вав. надписей о творении мира в „Тр. Киев. Дух. Акад.“. 1901 г., кн. 10; Рогозина, История Халдеи, Спб. 1902; и др.) и желающему ближе ознакомиться с этими текстами необходимо пользоваться литературой западной. На западе существуют многочисленные и разнообразные издания памятников вавилоно-ассирийской клинописи. Не задаваясь целью подробного перечисления их, отметим важнейшие и наиболее ценные: 1) *Schrader*, Keilinschriftliche Bibliothek: Sammlung von assirischen und babilon. Texten in Umschrift und Uebersetzung, B. I-III: Historische Texte, B. IV: Texte juristischen und geschäftlicheu Inhalts; B. V: Die Thontafeln von Tell-el-Amarna; B. VI: Assyr.-babil. Mythen und Epen. 2) *Friedrich Delitzsch* und *Paul Haupt*, Assyriologische Bibliothek, Bd. I-XVIII, Lpzg. 1881—1904. 3) *Records of the Past: being English Translations of the Assyrian and Egypt. Monuments*, I — XII, London. 1874 — 1882: Neo Series, voll. I-VII, 1889—1892. 4) *Strossmaier*, Babylonische Ionische Texte, H. I-XII, 1887—1897. 5) *Raolinson*, Cuneiform Inscriptions of Oestern Asia, I-V, 1861 ел. Из монографических изданий важны: *Smith*. History of Assurbanipal Translat. from Cuniief. Inscriptions; 1871; *Oinckler*, Die Keilinschrift. Sargons, Bd. I-II, Lpzg. 1889; *Harper*. Assyrian and Babylon. Letters VIII, London 1892—1902; *King*, The Letters and Inscriptions of Hammurabi, vol. I-III, 1898—1900; *Scheil*, Textes elamites-semitiques, 1900; *Winckler*, Die Gesetze Hammurabis, Lpzg. 1903. Из изданий собственно текстов религиозного, — кроме названного выше тома Keilinschr. Bibl. Шрадера, — ценны: *Smuth*, The Chaldean Account of Genesis, 1875 (чаще цитует. в нем. пер. *Делуча*, Chald. Genesis, 1876); *Fr. Martin*, Textes religieux assyriens et babiloniens, premiere sdrie, Paris 1903; *Knudtzon*, Assyrische Gebete an den Sonnengott, 2 Bände, 1893; *Tallquist*, Die assyrische Beschoörungsserie Maqlu, 2 Theile, Lpzg. 1895; *Zimmern*, Babylonische Busspsalmen umschreiben, ubersetz und erklart, Lpzg. 1885; *Friedrich Delitzsch*, Babyl. Welt-schopf. Epos, 1896. *Zimmern*, Beitrage zur Kenntniss babil. Religion (Die Beschoörungstafel „Surpu“), 1896.

Кроме названных изданий, в западной литературе существуют еще своды: клинописных текстов, параллельных библейским повествованиям. Капитальным трудом этого типа, долженствующим служить настольною книгой для всех, занимающихся Библиею, является труд *E. Schrader* a Keilinschriften und das Alte Testament (вышедший в трех изданиях (1872, 1883, 1903; особенно ценно для библиологов второе издание). Менее важны, но также очень ценны труды: *Scholz*, Keilschrifturkunden und Die Genesis, 1877; *Sayce*, Fresh Light from Ancient Monuments, 1883; *Geiky*, The Bible by Modern Lights, 4-voll.; *Vigouroux*, La bible et decouvertes modernes, 4 ioll. *Boscoen*, The Bible and the Monuments, 1905; *Urquhart*, Die neueren Entdeckungen und Die Bibel., aus dem angl. ubers. Stuttg. 1902; *Loisy*, Les mythes babiloniens et les premiers chapitres de la Genese, Paris 1901.

*Значение клинописной литературы.* Открытие вавилоно-ассирийской клинописной литературы имело чрезвычайно важное значение в науке. Конечно, клинописной литературой воспользовались прежде всего для истории той страны, в которой она появилась, т. е. для истории Вавилонии и Ассирии. До начала месопотамских раскопок эта история была известна

чрезвычайно мало; все сведения о ней ограничивались теми краткими, отрывочными, а также и противоречивыми известиями, которые сохранились у классических писателей и в ветхозаветных библейских книгах. Клинописная литература доставила в изобилии главный и ценный материал, благодаря которому уяснено много спорных вопросов. История Месопотамии обогатилась рядом крупных фактов, освещена и оживлена множеством доселе неизвестных подробностей, при чем сделался яснее и весь исторический процесс в его древнейшей стадии.

Но клинописная литература оказалась имеющею чрезвычайно важное значение не только для истории страны, в которой она произошла, а и для истории всей передней Азии, — в частности, для истории еврейского народа, — тех верований и сказаний, какие содержатся в Библии. В клинописных текстах были найдены многочисленные параллели к Библии, в особенности — к книгам ветхозаветным. Отсюда, наряду с общим историческим исследованием клинописных текстов, давно уже началось изучение их в отношении к Библии. Первым систематическим опытом такого изучения было сочинение *Шпрадера* „Клинообразные надписи и Ветхий Завет“ (*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen), вышедшее в 1872 г. Когда затем в том же 1872 г. англичанину *Дж. Смит* удалось найти отрывок клинописного сказания о потопе, а в скором времени и другие отрывки вавилонских сказаний о первобытных временах, изданные под заглавием „Халдейское изложение Бытия“ (*Smith, The Chaldean Account of Genesis*, London 1875), то интерес к клинописи среди библиологов возрос до чрезвычайности. При этом большинство библиологов увидело в ассириологии могучую союзницу в борьбе против рационалистической критики и уверилось в том, что пред свидетельствами клинописной литературы должно умолкнуть всякое сомнение в достоверности библейских повествований. Целый ряд выдающихся ученых выступил теперь на защиту Библии путем сопоставления ее свидетельств с данными клинописи. С особенным успехом в этом направлении работали на Западе Шольц, Сэйс, Вигуру, Воскауен, Гейки, Уркхарон, а у нас в России Якимов, Лопухин и некоторые другие (Заглавия трудов см. выше).

Тогда как названные ученые увидели в клинописных текстах неопровержимую апологию Библии, — другие, наоборот, признали в них сильнейшее оружие против Библии, — именно против достоверности ее сказаний и против богооткровенности ее учения. Такое направление в изучении клинописи замечается уже у *Дж. Смита*, открывшего и издавшего вавилонские сказания о первобытных временах. Яснее выступает оно у *Фридриха Делича* в изданном им капитальном сочинении о месте рая (*Delitzsch, Wo lag das Paradies? Eine bibl. — assyr. Studie*, 1881). По следам Делича, затем, пошли *Стукен*, *Винклер*, *Циммерн* (*Stucklen, Die astralmythen der Hebräer*, 3 Theile, 1896 — 1899; *Winckler, Geschichte Israels*, I-II, 1895—1900; *Zimmermann, Bibl. und babyl. Srgeschichte*, 1901) и особенно *Гункель* в его капитальных трудах: „Творение и хаос“ и „Комментарий на кн. Бытия“ (*Gunkel, Schopfung und Chaos*, 1895; *Genesis*, 1909). Но с наибольшею силой стремление противопоставить Библии „Вавилон“ и сделать клинописную литературу неопровержимым возражением против традиционных воззрений на Библию обнаружилось в последние годы. Наиболее ярким выразителем этого стремления явился берлинский проф. *Фридрих Делич*, произнесший в 1902 г. речь на тему „Вавилон и Библия“ (*Delitsch, Babel und Bibel*; есть и русский перевод). Эта речь, наделавшая много шума, распространившаяся в тысячах экземплярах, вызвала сочувствие в большом обществе и среди ученых и породила обширную литературу, варшующую на разные лады тему об отношении Библии к Вавилону (проф. *Вл. П. Рыбинский*, Вавилон и Библия, Шев 1903). Одно временно с речами Делича и брошюрами его единомышленников появилось и ученое сочинение, трактующее в духе Делича вопрос об отношении Библии к Вавилону. Разумею труд *Винклера* и *Циммерна* „Клинописные надписи и Ветхий Завет“ (*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 1903). Новое направление ассириологии, выступающее в трудах Делича, Винклера и Циммерна,

может быть названо *панбабилономизмом*. Поименованные авторы представляют Вавилон родоначальником всей вообще культуры человечества. В частности, все древние народы передней Азии, а в числе их евреи, — по мнению Делича, Винклера и Циммерна, — стояли под непосредственным и самым сильным влиянием ассиро-вавилонян. Отсюда: библейский монотеизм, ангелология, нравственные понятия, библейские сказания о первобытных временах, законодательство Моисея, черты библейских космологических воззрений, многие характерные образы библейской письменности — все это возводится новою школою ассириологии к Вавилону и считается заимствованным евреями с берегов Тигра и Евфрата. При этом делается попытка объяснить на почве вавилонской не только ветхий Завет, но и Новый. По мнению Циммерна, новозаветное представление об Иисусе Христе, как о Спасителе и Сыне Божиим, повествование о его страданиях, смерти, сошествии во ад, воскресении и вознесении на небо, наконец, о пришествии дня Страшного Суда — все это имеет для себя параллели в вавилонских сказаниях о Мардуке, с которого якобы списан и образ ветхозаветного Иеговы. В Вавилоне же стараются отыскать источник христианского учения о Св. Троице, о Св. Дух, о Пресв. Деве Марии и некоторых других новозаветных представлений (*Winckler und Zimmern*, Keilinsclir. und A. T. I. 875—896. 407. 418. 438—440; op. *Gunkel*, Schöpfung und Chaos, 1895, Zum religionsgeschichtlichen Verständniss N. T. 1., 1903; *Jeremias*, Babylonisches im N. T. 1907). В конечном выводе из отмеченных положений является 1) отрицание особенного сверхъестественного характера библейской истории и 2) отрицание Библии, как откровенного слова Божия.

Наряду с указанными двумя резко различающимися направлениями ассириологии — в последнее время в литературе, посвященной вопросу об отношении Библии к Вавилону, можно заметить и третье срединное направление, сторонниками которого являются, напр., *Иеремияс*; *Гоммель*, *Гизебрехт*, и нектор. др. Признавая факт сильной зависимости отдельных библейских верований и сказаний от вавилонских, эти исследователи в то же время считают возможным отстаивать сверхъестественный характер древнееврейской истории, взятой во всем ее объеме, и божественный авторитет Библии в целом (*A. Jeremias*. Im Rampfe urn Babel und Bibel, 1903; и *Das alte Testament im Lichte d. alten Oriens*, 1904; *Homhel*, Die altorientalischer Denkmaler und A. T. 1902. *Giesebrecht*, Friede für Babel und Bibel, 1903. *Budde*, Das alte Test, und Ausgrabungen, 1903).

При суждении об отношении клинописных свидетельств к Библии не должно забывать о тех дефектах ассириологии, от которых она не освободилась еще до настоящего времени. До тех пор, пока не достигли совершенства дешифрирование клинописных текстов и критика их, пока масса клинописного материала остается неизвестной, апологетам Библии следует быть сдержанными в своих надеждах на ассириологию, а ученым, подобным Деличу и Циммерну, — менее решительным в своих приговорах. В частности, апологетическое значение ассириологии, без сомнения, сильно преувеличено западными и некоторыми нашими отечественными исследователями. Месопотамские открытия, конечно, много содействовали уяснению Библии. При помощи их установлено местоположение некоторых упоминаемых в Библии городов (Ура халдейского, Ресена, Кархемиша, Куты, Халаха: [Быт. II:31. 15, 7. 10, 12.](#) [Иезек. 46:2. 4](#) цар. 17, 30) и рек (Газана, Хавора: [4 Цар. 17:6.](#) [Иез. I:3](#)). В ассирийских документах найдены имена шести израильских царей (Амврия, Ахава, Ииуя, Менахима [Манаима], Факии, Осии) и четырех иудейских (Озии, Ахаза, Езекии, Манассии), чем подтверждена достоверность библейского повествования о них. Раскопки, далее, помогли установить и разъяснить некоторые отмеченные в Библии факты, которые представлялись доселе сомнительными и даже невероятными. Таковы, напр., рассказываемый в кн. [Быт.](#) (гл. 14) факт нашествия на Палестину эламского царя Кедарлаомера, упоминаемое у пр. Наума взятие Но-Аммона или египетских Фив (3, 8—10) и др.

Клинописные тексты, при этом, дали возможность не только установить отдельные факты, но и нарисовать цельную картину международных отношений IX-VI вв. до р. Х)], благодаря чему прекрасно уясняются соответствующие отделы ветхозаветных исторических книг и речи Исаии, Иеремии, Иезекииля и прочих пророков. Множество мелких данных, относящихся к быту ассиро-вавилонян, статуи, барельефные изображения, развалины храмов и дворцов ярко иллюстрировали для нас кн. Даниила и иные страницы Библии, а открытый раскопками ассирийский язык дал ключ к пониманию некоторых темных библейских слов и необычных грамматических форм. Наконец, месопотамские открытия имели важное значение и для подтверждения некоторых основных положений библейской науки, представив, напр., сильные возражения против эволюционной теории в ее применении к истории библейской религии и устранив сомнения в возможности появления в глубокой древности такого сложного произведения, как Пятокнижие.

Но, указывая апологетическое значение клинописи, нельзя забывать о том, что полного согласия между клинописными и библейскими свидетельствами нет, а во многих пунктах между ними существует значительное разноречие. Оно заметно, прежде всего, в хронологии. По Библии, напр., конец царствования Ахава падает на 897 г., конец царствования Ииуя на 856 г., Азарию на 758, Менахима на 761 г.; по клинописным же текстам Ахав был жив еще в 854 г., Ииуй в 842 г., Азария в 740 г., Менахим в 788 г. Поход Сеннахирима на Иудею ([4 Цар. 17-20](#). [Иса. 36-37](#)) по библейским свидетельствам относится к 14-му году Езекии или к 718 — 712 г. (до р. Хр.), а по клинописным текстам он падает на 701 г. или на 27-й царствования Езекии. Существуют разногласия между Библией и клинописью также и в изложении событий. Напр., поход Сеннахирима в Палестину в ассирийской литературе представляется иначе, чем в кн. Царств и у ир. Исаии. По Библии поход закончился поражением ассирийского войска под стенами Иерусалима от руки Ангела Господня; но клинописным же текстам поход был победоносным. Подобное разноречие между вавилонской литературой и библейскими сказаниями можно указать и в кн. Даниила. По Библии или — лучше — по традиционному пониманию кн. Даниила, последним царем вавилонским был Валтасар; при нем произошло взятие Вавилона персами и Дарием Мидянитом, причем погиб и сам царь ([Дан. 6](#)). По клинописным текстам, последним царем в Вавилоне был Набонид, о котором сохранились в текстах подробные сведения; никакой осады Вавилона, сопровождавшейся гибелью царя, — по этим сведениям, — не было, а жители города сами просили Кира принять их под свое владычество и отворили ему ворота; Дария Мидянина клинопись также не знает (см. † проф. В. В. Болотов, Валтасар и Дарий Мидянин в „Христ. Чт.“ 1897 г., т. 2, стр. 279—842; ср. проф. С. А. Песоцкий, Пр. Даниил и его время, Киев 1897 г.). Конечно, мы можем надеяться, что с течением времени, по мере увеличения и изучения клинописного материала, разногласия между этим материалом и Библией будут устраняться. Тем не менее из сказанного следует, что в настоящее время об апологетическом значении клинописи в отношении к Библии можно говорить с значительным ограничением.

Что касается, далее, новейших попыток противопоставить Вавилон Библии и свидетельствами клинописи опровергнуть историческую достоверность библейских повествований и богооткровенное происхождение библейского учения, то и эти попытки не имеют под собою твердой почвы. Названные выше авторы основываются на факте сходства библейских верований и сказаний с вавилонскими. Это сходство они объясняют заимствованием со стороны библейских писателей, находящихся под культурным влиянием Вавилона. А — так как религиозные верования вавилонян образовались путем естественным, сказания же возникли на почве вавилонской истории мифологии, то отсюда эти авторы заключают, что и библейское религиозное учение не имеет сверхъестественного характера, а

библейские сказания, в особенности — сказания о первых временах, мифологичны.

Факт сходства некоторых черт библейских воззрений с вавилонскими несомненен. Вопрос только в том, справедливы ли те выводы, которые делают из этого факта Фридрих Делич, Циммер, Винклер и другие сторонники современного панбабилонизма. Без сомнения, пет. Признание богооткровенного происхождения библейского учения вовсе не заставляет утверждать, чтобы всякое положение этого учения было совершенно оригинальным, чуждым другим религиозным системам и вообще недостижимым на естественном пути развития. „Душа человека по природе христианка“, а потому и в религиях языческих могут существовать установления, сходные по смыслу с установлениями религии истинной. Жертвенный культ, посты, молитва, праздники, жречество — все это в той или иной форме, было и в язычестве, возникши на почве врожденных человеческому духу религиозных потребностей. Но в Израиле все это было очищено от языческих примесей, получило новый смысл, соответствующий целям избрания Израиля, и божественное утверждение. Подобным образом, в языческом мире существовали известные этические понятия, он был знаком с содержанием заповедей; „не убий“, „не укради“ и пр. Но тем не менее мы называем эти заповеди богооткровенными, так как на Синае дано было нарочитое божественное повеление о хранении их.

Таким образом, выдвигаемый сторонниками рассматриваемого нами взгляда факт существования у вавилонян подобных библейским верований и обрядов сам по себе не противоречит нашей вере в откровенный характер библейской религии. Сущность дела здесь не в том, есть ли сходство между библейскою религией и вавилонскою, а в том, как далеко это сходство простирается, как велико между двумя религиями различие. И мы должны сказать, что это различие настолько все-таки велико, что не допускает выведения обеих религий из одного источника. Сколько бы мы не указывали сходных между ними черт, все же между ними остается целая непроходимая бездна. Того высокого учения о едином Боге, которое проходит чрез все библейские книги, такой стройной полной глубочайшего смысла системы, какую мы имеем в Библии, в вавилонских воззрениях найти нельзя. Сторонники панбабилонизма в состоянии указать в Вавилоне только слабые проблески единобожия, о которых можно догадываться по нескольким именам и отдельным случайным и спорным выражениям. Они могут, далее, привести несколько молитв и выражений, которые свидетельствуют о существовании у вавилонян сознания высоких нравственных требований. Но проблески монотеизма, — можно сказать, — почти совершенно незаметны в вавилонских политеистических воззрениях, а отдельные высокие нравственные идеи положительно тонут в массе суеверий, заклинаний и разного рода нелепых предписаний. Вообще, как бы мы ни возвышали отдельные верования вавилонян, — *в целом* вавилонская религия все-таки будет бесконечно ниже религии библейской, и последняя остается явлением чрезвычайным, понятным только при допущении божественного вмешательства в историю Израиля.

При различии библейской религии и вавилонской *по существу*, нет нужды объяснять заимствованием и отдельные сходные верования этих религий. Исторические данные, устанавливая общий факт широкого культурного влияния Вавилона, не позволяют, однако же, слишком преувеличивать влияние Вавилона на евреев в области *религии*. Против такого преувеличения говорит уже тот факт, что при всей своей склонности к идолопоклонству, еврей в древнейший период своей истории не почитали ни одного из богов вавилонских. Да и вообще в течение всей своей истории еврейский народ обнаружил способность противостоять чуждым влияниям и сохранил свою особую физиономию и особую религию. В виду этого едва ли возможно сходные черты библейского вероучения с вавилонским объяснять простым заимствованием со стороны евреев. Гораздо естественнее думать, что источник, указанного сходства заключается в том, что в основе сходных библейских и вавилонских верований лежит



общее зерно, общее предание, которое каждый народ перерабатывать по своему.

Сказанное об отношении к Вавилону библейского учения, имеет силу и относительно библейских повествований. Факт сходства этих повествований с вавилонскими, — если и признать его, — сам по себе не доказывает того, что хотят. доказать им сторонники панбабилонизма. Из того, что и у вавилонян существовали сказания о творении мира, о пребывании первых людей в раю, о грехопадении, о потопе и т. под., не следует, что библейские повествования об этом не достоверны.

И у народов языческих могли сохраняться достоверные предания, записанные в Библии. Недостоверность библейских повествований можно доказывать какими угодно иными соображениями, а не тем, что подобные повествования встречаются и в вавилонской литературе.

Далее должно сказать, что в основе попыток сближать библейские повествования с вавилонскими мифами лежит предвзятое отрицание исторической достоверности библейских повествований. Только считая за миф первые главы кн. Бытия, историю патриархов, царей, библейских жен (Есфирь, Руфь) и повествования новозаветные, можно сближать все это с вавилонскими мифами: иначе — это сближение не имеет смысла. Если патриархи и цари еврейского народа суть личности исторические, то уже нет основания вместе с Винклером видеть в образах их заимствованное у вавилонян олицетворение небесных светил. Равным образом, если мы признаем за действительные факты смерть, погребение, сошествие во ад и воскресение Господа Иисуса Христа, то сближение евангельских повествований об этих фактах с вавилонскими мифами о Мардуке и богине Истар лишено смысла и цели<sup>14</sup>.

Но, вопреки мнению панбабилонистов, достоверность библейских фактов пока не может считаться отвергнутою. Поэтому нет пока оснований объяснять библейскую историографию из вавилонской литературы.

Наконец, должно отметить, что самое сходство библейских сказаний и вавилонских сторонниками панбабилонизма в одних случаях утверждается слишком поспешно, в других сильно преувеличивается. Напр., едва ли можно найти какие-либо серьезные основания для того, чтобы сближать рассказ о путешествии Елеазара за Ревеккою с вавилонским мифом о схождении в ад богини Истар, — историю Иосифа с мифом о Фаммузе, — историю Саула с мифами о Сине и т. п. (Ср. проф. *Вл. П. Рыбинский*, Заметки о литературе по Свящ. Писанию В. З. за 1904 г., стр. 6). С другой стороны, даже и там, где общие черты библейских и вавилонских сказаний несомненны, сходство их не идет все-таки так далеко, чтобы мы имели возможность говорить вместе с панбабилонистами о прямом заимствовании и даже о заимствовании литературном. В особенности это имеет значение относительно сказаний Кн. Бытия о первобытных временах (гл. I-II), генетическую связь каковых сказаний с Вавилоном наиболее настойчиво утверждают панбабилонисты. Для двух из этих сказаний, — именно для повествований о грехопадении и о столпотворении, — в вавилонской литературе пока не найдено аналогии. Остальные библейские повествования о первобытных временах имеют соответствующие себе вавилонские сказания, но отличаются от последних чертами существенными. Так, библейские повествования составляют одно стройное целое, проникнутое единою глубокою идеей; аналогичные же вавилонские сказания стоят особняком, и в них отсюда не видно, чтобы им придавалось то религиозное значение, какое имели повествования библейские. Последние запечатлены характером чистого и возвышенного монотеизма; вавилонские сказания о первобытных временах проникнуты грубым политеизмом. В отдельных частных чертах библейские повествования также значительно отступают от вавилонских. По поводу отношения к вавилонскому мифу *Enuma elis* библейского рассказа о миротворении Гункель, один из авторитетнейших защитников рассматриваемого нами взгляда, говорит: „различие между вавилонским мифом и 1 главой Бытия столь велико, что на первый взгляд они,

по-видимому, не имеют ничего общего... Едва ли можно представить большее различие. Там все дико и странно, там необузданная варварская поэзия, — здесь торжественное, возвышенное спокойствие сухой и трезвой прозы... Здесь поэзия мифа исчезла до малейших остатков“ (Schöpfung und Chaos, S. 29, 118). Тоже самое можно сказать и относительно библейского рассказа о потопе. При таком положении дела утверждать заимствование библейских повествований о первобытных временах из Вавилона нет оснований. Естественнее и проще объяснять сходство рассматриваемых библейских сказаний с вавилонскими тем, что у евреев, как у вавилонян и других народов, сохранялись предания, возникшие в первоначальные времена совместной еще жизни человечества. Но в то время, как у евреев эти предания сохранены были в первоначальной чистоте, в Вавилоне все они были затемнены позднейшими политеистическими наслоениями, а некоторые, — возможно, — исчезли и совсем.

В. Рыбинский

Клировые Ведомости см. «Энц.» III, 1083—1086.

**Клирос** — место стояния чтецов и певцов в русской церкви, получившее такое название от того, что в древних кафедральных епископских церквах вместе с низшими клириками стояли и пели так называемые „клирошане“ — соборные священники. В большинстве случаев клиросы занимают южный и северный концы солеи, которые по сравнению с остальной ее частью несколько вдаются внутрь храма. Клирос составляет достояние только русских храмов и при том периода после монгольского; в греческих церквах клиросов нет. В последних местом стояния певцов служила солея, называемая Симеоном Солунским „олтарем чтецов» (Migne gr. CXXXV, 345), — площадка перед современной солеей — выступом в церковь алтарного пола. Эта древняя солея существовала и в русских храмах домонгольского периода, но с течением времени была уничтожена или, — вернее говоря, — полууничтожена: от нее остались частицы — современные клиросы, но сама она в прежнем виде не сохранилась, — с одной стороны, потому, что стало менее клириков, а с другой затем, чтобы освободить мирянам более места перед алтарем (проф. *Е. Е. Голубинский*, История русской церкви I, 2, стр. 141).

Свящ. А. Петровский

**Клиросы.** В начале русской церковной истории помощниками епископов по управлению епархиями были „клирошане“ — духовенство, состоящее при кафедральных церквях и при соборах в городах, где не было епископа. „Клирос“ кафедрального собора был постоянным советом при епископе. Во главе клироса стоял старейший из клирошан — старейшина или протопоп „наместник“.

Эта форма епархиального управления и суда не была перенесена в русскую церковь из Греции вместе с христианством. Там в это время была в полном расцвете форма управления через духовных чиновников, из которых каждый имел строго определенный круг обязанностей. Клиросы являются естественно формой управления в начинающейся церкви. К кому было обратиться епископу, как не к ближайшему духовенству?

Сведения о клиросе с наместниками во главе восходят к X веку. Под 988 годом летописец свидетельствует о св. Владимире: „Постави церковь и вси люди крести руские и наместницы по всей земли“. В уставе св. Владимира есть слова: „Церковного суда не обидети ни судити без владычня наместника“. Препод. Нестор в житии Феодосия печерского упоминает о клиросе киевской св. Софии, в состав которого входили „попы корсунские«, приставленные служить при киевской десятинной церкви, в главе с Анастасом. Корсунянином, именуемым в летописях иереем, а в киевском синописе протопопом. Ему поручено было ведать доходами Десятинной церкви. Затем, препод. Нестор говорит, что митрополит Иоанн (1008 — 1035 г.) „постави (при Вышгородской церкви) попы и дьяконы и постави им старейшину“. В житии препод. Авраамия смоленского, написанном между 1224 — 1237 г., старейшина называется протопопом. Епископ смоленский Игнатий „призва единого от своего честного крылоса первого от старейших протопопа именем Георгия«. Видимо, наименование протопопом в то время соединялось с первенством власти, а не чести только.

В XI и XII веках есть данные за существование тогда клиросов в Киеве, Новгороде, Берестове, Вышгороде, Боголюбове, Владимире на Клязьме, Ростове и Смоленске. Сведений о деятельности клиросов, их правах и обязанностях и отношении к епископам до XIII в. совсем не сохранилось. Возможно, что при тех простых патриархальных отношениях, какие были в первое время между епископами и духовенством, не было регламентации прав и обязанностей клиросов.

От XIII в. сохранились данные и о круге деятельности клиросов. На Владимирском соборе (1274 г.) было сделано следующее постановление: „Яко же аз (митрополит Кирилл) уставих в митрополии да будет се во всех епископиях: да взмудь клирошане з гривен от поповства и от диаконства от обоего“. Далее в послании епископа владимирского к сыну Александра Невского (кон. XIII в.) читаем: „Вижь, сыну князь, како ти были велиции князи, твои прадеды и деды ... украсили церковь Божию клирошаны ... и суды церковными» и после перечня предметов церковного суда из устава св. Владимира: „но то дано клирошаном на потребу“. Из этих данных видно, что клирошане принимали участие и в административных делах относительно рукоположения в священник сан и в суде по делам, подлежащим ведению церкви.

В XIV веке клирошане теряют свое значение в деле церковного управления и суда, так как к концу этого века церковное управление и суд находилось уже в руках светских архиерейских чиновников. По свидетельству Стоглава, десятильники производили суд над духовенством ранее митрополита Петра, т.е. ранее 1308 г. В XIV и XV веках есть сведения о клиросах — в смысле штатов городского духовенства — в Рязани, Пскове, Новгороде, Москве и Владимире. Встречаются только остатки былого значения клирошан. В чине поставления во епископа (XV

в.) есть упоминание о некотором участии клирошан в выборе епископа. По смерти архиерея к митрополиту собираются епископы, и он объявляет им о вдовствующей епископии в присутствии клирошан — „лучшим его клирошаном ту сущим“. Затем при совещании о выборе епископа из намеченных кандидатов в приделе церковном участвует один от „болших и старейших клирик“. При хиротонии во епископа принимают участие „протопоп и инии попы клирошане с ним“. Попытка Стоглава восстановить древний *соборный* суд святительский — суд епископа с клирошанами — не осуществились.

В Киевской Руси церковное управление и суд епископский посредством клиросов сохранились и после XIII века. Клиросы там были во всех больших городах в XV, XVI и XVII веках.

От XV века есть сведения о Виленских, Киевских, Полоцких и Мстиславских клирошанах. Но самые подробные сведения о клиросах в Западной России принадлежит XVI и XII векам. На соборе в Вильне в 1509 г., в составе одного митрополита, семи епископов и семи протопопов-наместников, представителей своих клиросов, было поставлено лишать временно приходов священников, виновных в проступках против должности и благоповедения. В случае, если священник не исправится, „тогда нам (епископу) *сборне з нашим крылосом* таковому безчиннику не велети священнодействовать«. Допрос виновного производился также „сборне“ с клиросом. Подобное же значение клироса, как совета при епископе, видно и из документа 1511 г. В этом году виленские мещане просили митрополита Иосифа Солтана разрешить им участвовать в описи церковного имущества после смерти священников. Митрополит, посоветовавшись с клиросом — „обмовивши о том з нашими духовными, со всим клиросом *сборное* церкви“. В 1539 г. епископ Макарий составил из львовских священников собор об учреждении во Львове клироса. Ранее, когда он был наместником Галицким, он решал все дела вместе с клирошанами.

На соборе, посоветовавшись с львовскими священниками, Макарий устроил клирос, „как у иньших епископиях есть“. Эта форма управления, обычная в других епископиях, давно была оставлена во Львове. А раньше в главной церкви св. Великомученика Георгия „справа духовная была ку хвале Божой, то есть клирос бывал“. Львовский клирос составляли — старший священник, именовавшийся наместником, и шесть священников из разных городских приходов, а также один диакон. Относительно содержания, нрав и обязанностей львовских священников на соборе было постановлено: 1) На содержание клирошан назначается 1/2 доходов соборной церкви во имя св. великомученика Георгия; 2) при освящении новой церкви во львовском повете половина дохода идет в пользу епископа и половина в пользу клирошан, при освящении же старой церкви весь доход передается клирошанам; 3) клирошане служат при соборе по понедельно: чередной клирошанин обязан быть духовником ставленников его недели и за исповедь получает шесть грошей, а при поставлении во священника клирошане, участвующие в богослужении, получают по одному грошу; 4) из платы за сорокоуст не менее 10 грошей — половина идет епископу и половина клирошанам, при меньшей плате все идет клирошанам; 5) суд по всем делам, подлежащим ведению церкви, производится епископом вместе с клирошанами: „кому будет права духовного треба“ получает „позов“ в суд от епископа, а в его отсутствие от наместника и платит за это шесть грошей; 6) при освящении церкви в приходе клирошанина и при рукоположении сына клирошанина во священника епископу не полагалось платы; 7) по смерти епископа делами церковного управления и суда ведают клирошане вместе с „пани земляни“ и „пани мещаны львовскими«. При вступлении на кафедру нового епископа они дают отчет в церковном управлении и церковном имуществе; 8) в случае проступка клирошанина епископ может запретить ему служение. до окончательного решения дела согласно с каноническими правилами и 9) „а наместника не мает владыка выбирати, едно клирошане

обравши, мают поведити владыще, а владыка его благословити мает“. Этот документ имеет важное значение потому, что подобное устройство клироса было повсеместным в киевской митрополии: „как у иньших епископиях есть“. Постановления эти подтверждены были на соборе в Новогородке митроп. Макарием в 1549 г., на генеральном сейме в Люблине в 1566 году, на соборе Брестском в 1590 г. и в 1634 г. во Львове.

От XVI и XVII веков есть данные за существование клиросов в Киеве, Новгородке, Городне, Вильне, Полоцке, Мстиславле, Витебске, Могилеве, Владимире, Холме, Пинске, Луцке, Нежине, Перемышле, в Черниговской епархии, в Батурине и других городах. Клирошане во главе с протопопами-наместниками были и в тех городах, где не было резиденции епископа. Округ, подлежащий их ведению, потом получил наименование протопопии. В составе клироса было от 5 до 8 членов. Избирались они из различных городских приходов. Образцом участия клирошан в делах, решаемых епископом, может служить духовный суд епископа владимирского Феодосия о недействительности второго брака, заключенного Василием Зогоровским, кастеляном брацлавским с княжною Чорторыйскою при жизни первой жены. Суд происходил в 1583 г. Сначала дело доложено было митроп. киевскому: „Отец митрополит, засевши на том за всеми крылошаны своими, зрозумевши з obu сторон, с поступком правных, узнал то, иж тая справа не належит до суду его милости“. Решено было передать дело на рассмотрение епископа владимирского. На суде были владимирские клирошане и епископ холмский со своими клирошанами по назначению короля. Епископ владимирский производил допрос заинтересованных в деле сторон. Одна сторона доказывала, что развода с первой женой не было; другая доказывала обратное. Епископ после допроса, предоставляя недовольной стороне апеллировать на его решение к королю, признал второй брак законным. Недовольная сторона просила срока для апелляции четыре недели. Кроме того уполномоченные недовольной стороны спросили: согласны ли клирошане с решением епископа и были ли читаны на суде документы, доказывающие, что развода с первой женой не было? Владимирские клирошане отвечали, что они согласны с решением епископа, но что упомянутые документы читаны не были. Уполномоченные просили записать их слова. Епископ холмский со своими клирошанами также не согласился с решением и просил записать происходившее. Княжна Загоровская вызывала потом по этому делу на суд к королю владимирских клирошан. Они отказались явиться на том основании, что имеют над собою „судью и пастыря своего старшего духовного“.

Клирошане принимали участие и в разрешении различных недоуменных вопросов. В 1591 г. епископ владимирский Мелетий, по поводу присоединения новых членов к виленскому и львовскому братствам, сделал такое распоряжение: если в чем у них будут недоразумения, „да вопрошают о сем истиннейшего *рассуждения соборного* святительского“. В 1544 г. львовские клирошане принимали участие в составлении устава Свято-Николаевского братства. В 1588 г. епископ владимирский вместе с клиросом принимает меры к благоустроению владимирской соборной церкви и устройству при ней училища. В 1604 г. епископ львовский созывал клирошан для совещания о водворении спокойствия и мира в церкви.

Клирошане принимали участие в заведывании церковными имуществами. По смерти епископа они производили опись церковному имуществу и ведали им до назначения нового епископа. В случае смерти священника клирошане также производили опись церковному имуществу. В 1608 г. нареченный епископ львовский Иеремия дал обязательство сохранять стародавния права клироса и, между прочим, составил реестр всем грамотам, имуществу и драгоценностям церковным и епископским — и „реестр с подписом рук и печатью их клерошанскою и нашею епископскою в належном месте при церкви столечной мети: и за их ключами клерошанскими порадою и с ними тым владети“.

По-видимому, уже в XVII в. протоиереи, стоявшие во главе клиросов, постепенно

захватывали власть в свои руки и начали решать дела единолично. Название клирос сменилось названием протопопия. И самое наименование уже свидетельствует, что дела решались протопопом, а не клиросом. как прежде. В харьковской епархии архиепископ Иосаф в первой половине XVIII в. обратил внимание на то, что протоиереи единолично вершать дела. В грамоте киевского митроп. Тимофея Щербацкого 14 августа 1749 г. новопоставленному слуцкому протопопу Стефану Маньковскому определяется круг его прав и обязанностей, но о клиросе ничего не говорится. С половины XVIII в. протопопии начинают заменяться духовными правлениями. Клиросы же при архиерейских кафедрах сначала обратились в канцелярии или домовые правления, а эти последние с 1744 г. стали именоваться духовными консисториями.

В. Самуилов



**Клир.** Слово: κλήρος — клир буквально значит „жребий“, „доля, доставшаяся по жребию“, а в христианской церкви этим именем стали называть духовенство все вообще или же часть его. Подготовлением к такому употреблению этого термина служило то значение его, в каком оно встречалось в Новом Завете. А здесь оно употреблялось в значении призвания к апостольству в тесном и широком смысле этого последнего слова. Книга Деяний, рассказывая об избрании Матфия на место Иуды-предателя и указывая, что первый был Апостолом, а второй сделался таковым, употребляет (1, 17.27) по отношению к Иуде выражение: „получил жребий“ (τὸν κλήρον), а по отношению к Матфию: „выпал жребий“ (ὁ κλήρος). То же выражение употребляется свящ. писателями для обозначения апостольства в широком смысле слова ([Деян. 8:21.26, 18. Кол. I:12](#)), для обозначения особенного состояния, которое рассматривалось, как дар божественной благодати и избрания. Впрочем, тем же словом у тех же писателей иногда назывались и все христиане, конечно потому, что они представляли собою род избранных людей из числа остального человечества ([1 Петр. 5:3](#): „не господствуйте над наследием — τῶν κλήρων — Божиим“). Не скоро потом словом „клир“ стали называть лиц, посвященных на служение алтарю и церкви. Ничего такого не находим не только в апостольское время, но в течение почти всего II века. Условием, содействовавшим усвоению наименования „клир“ сейчас упомянутыми лицами служило следующее: с течением времени стала все более утверждаться в церкви идея и даже учение, что епископы по своему церковному служению суть преемники Апостолов и их власти; посему, когда приходилось говорить об избрании епископов, то при этом случае стали употреблять те самые выражения, которыми в новозаветных писаниях обозначалось избрание к апостольскому служению в тесном и обширном значении этого слова. Так, св. Иринея очень часто, говоря об избрании того или другого лица в епископский сан, пользуется выражением κλήρος и происходящим от него глаголом. (Против ерес. I, 27:1, 3, 3:3). Подобным же образом поступает один древний писатель II века, цитируемый Евсевием (Д. И. 3, 2 : ἐπίσκοπος κληρωθῆναι). Нет сомнения, что очень скоро потом выражение „клир“ стало употребляться и в применении к другим лицам, служащим алтарю и церкви, когда речь шла об их избрании. Так, св. Киприан уже не редко употребляет выражение suffragium (в значении жребий), как выражение самое подходящее, когда он говорит о избрании тех или других лиц на церковные должности даже не первых степеней (suffragium plebis, divina suffragia, non humana suffragio о встречаются во многих его письмах). Когда стало делом обычным акт избрания лиц, посвящающих себя служению церкви, именовать „клиром“, „жребием« ( — а это несомненно произошло еще ранее конца II века — ), тогда очень естественно начали и вообще, совокупность этих лиц обозначать этим же самым именем, — тем более, что мысль о единстве епископского и вообще церковного служения с христианским апостольством в тесном смысле и харизматическим служением I-го века давали, как казалось, — достаточные к тому основания. Во всяком случае как у восточных, так и у западных писателей конца II и начала III века встречаем выражение „клир“ в качестве специального обозначения лиц, посвященных на служение алтарю и церкви. Климент александрийский при одном случае говорит о поставлении апостолом Иоанном епископов и других священных лиц, при чем применяясь к словоупотреблению своего времени, класс этого рода лиц прямо, называет κλήρος (Quis dives salietur, cap. 42; по рус. пер. † Н. Н. Корсунского, стр. 43). То же находим у Тертуллиана. Он при одном случае спрашивает: (De monogamia, cap. 12): „откуда — епископ и клир (clerus)? не из среды ли всех“ (мирян)? Без сомнения, в приведенных словах епископ у Тертиллиана не выделяется из клира, но поименовывается отдельно для большей выразительности мысли,

которую ему нужно было высказать. Говорим: по представлению Тертуллиана в понятие „клира“ входил и епископ; это видно из того, что при другом случае он весь персонал церковного предстоятельства обозначает словом *ordo* (в смысле муниципального начальства, сената, заправлявшего делами провинциальных городов), а остальному народу усвоится у него наименование *plebs*. И такое деление церкви на два неравноправные части — „клир“ (*ordo*) и „мирян“ (*plebs*), — представляется у него основанным на неоспоримом авторитете (*differentiam inter ordinem at plebem constituit ecclesiae auctoritas*: см. *De exhort. cast.*, cap. 7).

Вообще, не может быть сомнения в том, что чем больше церковный персонал выделялся из класса мирян и возвышался над ним, тем точнее и явственнее образовалось состояние, получившее название „клира“. Название это сделалось почетным наименованием лучшей „избранной“ части церковного общества. Что такое клирик по сравнению с мирянином, — это вполне определилось к середине III-го века; в это время очень ясно проводится разграничительная черта между клиром и простыми верующими. Приведем классическое место из творений св. Киприана. „Каждый, удостоившийся Божия священства и постановленный на служение церкви, должен служить только алтарю и жертвам, заниматься только молитвами и молениями. Не должны связываться мирскими узами и хлопотамите, которые, занимаясь делами Божиими и духовными, не могут оставлять церкви для занятия земными мирскими делами. Этот образ чиноположения и обязанности прежде в законе соблюдали левиты: в то время, как одиннадцать колен разделили страну и брали в ней участки, — колено Левиино, предназначенное для занятий при храме, алтаре и божественных службах, не должно было участвовать в этом разделе; но, предоставляя другим возделывание земли, оно должно было служить только Богу, на пищу же и одежду получать от одиннадцати колен десятину от плодов, производимых землею. Все это было сделано по воле и распоряжению Божию — с тем, чтобы лица, занятые божественными службами, не были ничем развлекаемы и не были в необходимости думать и хлопотать о делах мирских. Таков же чин и порядок соблюдается клиром (*in clero*) и ныне: те, которые в церкви Божией избираются в духовный сан (*ordinatione clerica*), не должны ничем отвлекаться от божественного служения, не должны связываться хлопотами и занятиями мирскими; но как братия, живущие приношениями, как бы десятинами от плодов, они должны быть неотступно у алтаря и священнослужений, трудиться денно и ночью, для дел небесных и духовных. И тот не заслуживает поминовения у алтаря Божия в молитвах священников, кто хотел бы отсечь от алтаря священников, и служителей церкви (Творения Киприана, в русск. пер. I, Киев 1891, стр. 112—113: письмо 5-е). В приведенных словах хорошо объяснено понятие клира и нарисован тип клирика. Здесь не опущена ни одна существенная черта явления. Последующие писатели точнее устанавливают вышеуказанную нами связь между наименованием „клир“ и тем выражением из Нового Завета κληρος, которое указывало на призвание к апостольскому служению. Напр., блаж. Иероним говорит: „клирики (*clerici*) так называются или потому, что принадлежат к жребию Господню (*sorte*), или потому, что сам Господь жребий (*sors*) т. е. достояние клириков“. (Творения Иеронима в русск. пер. II, стр. 60; письмо к Непоциану, 49). В подобном же роде рассуждают и другие писатели. Блаж. Августину название „клирик“ прямо напоминает о жребии, которым условливалось избрание апостола Махфия. „Клирики, думаем, — говорит он (*Enarrat. in Ps 69, 19*), — так называются потому, что они избираются в церковные степени так же, как избран был по жребию (*sortee*) Матфий, поставленный апостолами“.

Начиная с конца II века и в течение всего III века объем понятия „клир“ оставался широким. Это понятие обнимало всех высших священнослужителей, со включением епископа, и церковнослужителей, напр. иподиакона, чтеца, заклинателя. Не так стало впоследствии. Подобную разницу находим уже в IV веке. Правда, одни памятники поддерживают еще

традицию III века, но другие начинают уклоняться от нее. В первом отношении следует указать на правила собора Антиохийского 341 г. и св. Василия великого. В одиннадцатом правиле этого собора читаем: „если какой епископ, или пресвитер или вообще кто-либо из клира осмелится“ и т. д. Ясно, что здесь под понятие клира подводятся все лица, служащие алтарю и церкви, как было то и раньше. Подобное же находим и в правилах Василия в. Он пишет: „о состоящих в клире правила положены безразлично (т. е. одинаково).., находятся ли они в степени (подразумевается, — иерархической) или же проходят служение, не имеющее рукоположения“ (прав. 51). Из понятия о клире и здесь не исключается никто как из числа лиц, получивших, так и не получивших рукоположения. Иную тенденцию усматриваем в других правилах того же IV века. В них не причисляются к клиру ни епископ, ни пресвитер, ни диакон: клириками стали называть одних церковнослужителей. В 24 прав. собора Лаодикийского (в конце IV века) говорится: „не подобает священному лицу, от пресвитера до диакона, а потом кому-либо из церковного чина (ἑκκλησιαστικῆς, в значении клира) даже до иподиаконов или чтецов“ и т. д. Или же: „не следует лицам священным или клирикам быть волшебниками“ (прав. 36); „лицам священным или клирикам не следует путешествовать без канонических грамот“ (прав. 41).

На Западе, в рассматриваемое время, такое сокращение объема понятия о клире находим в правилах, по крайней мере, Карфагенских соборов. Вот, напр., как начинают выражаться эти правила: „определено, чтобы когда пресвитеры и диаконы и прочие низшие клирики жалуются на суд своих епископов“ и т. д. (прав. 37). Здесь клириками именуются лица ниже диакона (очевидно, иподиаконы, чтецы и проч.). В том же смысле ведется речь по нашему вопросу и в 40 правиле этого собора: „определено, что если какие-либо клирики и диаконы будут непослушны епископам своим“ и проч. Здесь диакон выделяется из клириков, а тем более лица высших церковных степеней. Такое-то представление о клире находим в приведенных правилах лаодикийского и карфагенских соборов, т. е. узкое и низменное.

Нужно однако сказать, что ни широкое, ли узкое понятие о клире не удержалось в последующем церковном словоупотреблении. Его заменило понятие, составляющее так сказать средину в отношении к прежним. Разумею такое, которое исключало епископа, главную составную часть его, и обнимало прочих членов клира. Впрочем, рядом с этим еще более или менее продолжительное время, — как бы в качестве пережитка — встречались представления о клире и в прежних формах, нами разъясненных выше. Понятие о клире в смысле совокупности всех иерархических и не иерархических лиц, служащих алтарю и церкви, больше всего встречалось в гражданских законодательных актах. Пример такого употребления слова „клир“ подает Константин великий, издавший в 313 году закон (у Евсевия Ц. И. 10, 7), которым христианское духовенство освобождалось от общественных повинностей. Здесь „лица кафолической церкви, посвящающие свое служение святой вере“, все без исключения названы „клириками“, причем замечено, что эти лица и „обыкновенно называются клириками“ (κληρικοὺς ἐπονομάζουσιν εἰώθασιν).

В подобном же роде выражались и другие законодательные акты IV века. Как известно, лица, служащие алтарю и церкви, законами освобождены были от так называемых куриальных обязательств. В таких случаях они, как и в выше приведенном законе Константина в. просто называются „клириками“ (сиегиси. См. у проф. Пл. Н. Соколова, Церковно-имуществен. право в греко-римской империи, Новгород 1896, стр. 260). Историк Созомен, передавая сведения о распоряжениях Юлиана, направленных против христианской церкви, говорит (Ц. И. 5, 5), что он — Юлиан — „клириков (κληρικοὺς) лишил всех вольностей, почестей, отменил изданные касательно их законы“. И этот писатель, когда речь у него идет о законах, подводит под понятие „клира“ всех священнослужителей и церковнослужителей. Но потом такое употребление слов: „клир“ и „клирики“ — в смысле обширном — выходит из практики. Еще менее находим в

истории следов употребления этих же слов в смысле узком и низменном. Это отчасти и понятно: слова эти ранее имели смысл возвышенный и внушительный, — и было бы странно, если бы потеряв его, они получили смысл противоположный. Но, как мы сказали, все же встречаются случаи и такого употребления данных слов, может быть, под влиянием вышеприведенных правил соборов Лаодикийского и Карфагенского. Так в кодексе Юстиниана встречается ясное различие „иереев“ (вероятно, в смысле иерархических лиц вообще) от „простого клира“ (Пл. Соколова, *op. cit.*, стр. 27). Еще. Собор Трулльский ясно отличает священнослужителей или лиц священных (ἱερατικοὶ) от клириков (прав. 77); для этого собора церковные степени и состояния представляются в таком порядке: епископ, пресвитер, диакон, числящиеся в клире и миряне (прав. 80).

Вместо того понимания выражения „клир“, о каком мы сейчас говорили, в церкви входит в употребление и утверждается новое значение его — в смысле алтарных и вне алтарных служителей церкви, но за исключением епископа. В указанном значении часто употребляет выражение „клир“ собор Халкидонский. Напр., „собор определил, чтобы ни епископ, ни клирик не вступал в распоряжение мирскими делами“ (прав. 3); или: „о епископах или клириках, переходящих из города в другой, определено“ (прав. 5). Очевидно, что по смыслу этих правил понятие „клира“ не включает епископа. Но несомненно, с другой стороны, что под именем „клириков“ здесь понимаются не низшие церковнослужители, ибо в одном правиле (10) собора говорится: „не позволять клирику в одно и то же время числиться в церквах двух городов, и в той, в которой в начале рукоположен, и в той, к которой перешел“. В подобном же роде рассуждает и VII вселенский собор. В прав. 16 говорится: „всякая роскошь и всякое украшение чужды священнического чина. Потому епископы и клирики, украшающие себя пышными одеждами“ и т. д.. Значит, в состав понятия „клира“ епископ не входит. В таком же значении выражение „клир“ встречается потом и у канонистов Зонары и Вальсамона (напр. при толковании 11-го прав. Антиох. собора и 23-го прав. Лаодикийского). Тот же образ выражения усваивается и гражданским законодательством греческой империи. Император Ираклий (в 612 г.) вводит штат в Софийской церкви и говорит: „хорошо усмотренное и признанное патриархом число клириков и мы утверждаем“, а затем перечисляются пресвитеры, диаконы, иподиаконы, чтецы и пр. (*Zachariae, Jus Graecorum Collect. II, novel. 22*). Император Алексей Комнин всех „служащих при великой церкви“ именует одинаково „клириками“ (Пл. Соколова, *op. cit.*, стр. 266). Понятие „клира“ мало по малу установилось окончательно в греческой церкви в том смысле, как нами сейчас разъяснено<sup>15</sup>.

В виду этого, когда Россия приняла христианство, в нее перешло представление о клире, как совокупности алтарных и вне алтарных служителей церкви, за исключением епископа<sup>16</sup>. В нашей церкви епископ тем естественнее не стал входить в состав этого представления, чем тверже укоренился обычай избирать епископов из лиц монашествующих. Впрочем, у нас слово „клир“ не имеет *большого* распространения и применения. Принятое у нас для обозначения священно-церковного персонала название: „духовенство“ почти совсем вытеснило его из употребления. Это слово лишь изредка употребляется в языке официальном (клировые ведомости). На западе слова: клирикал, кли(е)рикализм получили неблагоприятный смысл [см. „Клерикал“ и пр. выше]; тоже встречается иногда и у нас. но для этого нет тех оснований, какие есть на западе. Ибо у нас не существует политических направлений, инспирируемых и поддерживаемых духовенством в своих интересах, как это было и есть на Западе в католичестве [см. статью „Клерикализм“].

Ал. Лебедев

**Клита.** — По возвращении из вавилонского плена при Неемии, сыны Израилевы дали письменное обязательство поступать во всем по Закону Божию. Это обязательство было скреплено печатями и подписями представителей народных: — князей, священников левитов. В числе лиц, подписавших обязательство и приложивших к нему свою печать, находился и левит *Клита*, названный у [Неем. 10:10](#).

Прот. Н. Елеонский

**Клитин** Александр Михайлович, магистр, профессор богословия при Императорском Новороссийском Университете и настоятель Александро-Невской церкви при том же Университете. Сын инспектора бельского духовного училища, смоленской губ., Михаила Семеновича Клитина, он родился 22 окт. 1860 г.; воспитывался в смоленском духовном училище и в Семинарии, откуда, по окончании курса в 1880 г. с званием студента, был отправлен на казенный счет для поступления в московскую Духовную Академию. Принятый на казенное содержание, он причислился к богословскому отделению и окончил курс академических наук в 1884 г. со степенью кандидата богословия и с правом соискания степени магистра без новых устных испытаний. С 1884 по 1889 г. Александр Михайлович преподавал греческий язык в севском духовном училище, орловской губ. 18 февраля 1889 г. на публичном диспуте он защитил представленную на степень магистра диссертацию (официальные отзывы о которой давали проф. М. Д. Муретов и Андрей П. Смирнов), под заглавием: „Подлинность посланий св. Ап. Павла к Тимофею и Титу“, и в том же году был утвержден Св. Синодом в степени магистра богословия; приказом обер-прокурора Св. Синода от 11 мая того же 1889 г. перемещен на кафедру догматического, основного и нравственного богословия в киевскую дух. Семинарию. 29 апр. 1893 г. резолюцией митрополита Иоанникия Александр Михайлович был назначен на должность законоучителя киевского кадетского корпуса и 15 — 16 мая принял священный сан. 24 октября 1900 г. с благословения Феофота, митр. киевского, приказом министра народного просвещения он назначен профессором богословия Императорского Новороссийского Университета и настоятелем университетской церкви, в каковой должности состоит и ныне. В 1903 г. университетское начальство командировало его для научных занятий за границу (в Германию и Францию). Кроме Университета, свящ. А. Клитин читает лекции по богословию и на женских педагогических курсах в Одессе.

Перу о. Клитина принадлежат следующие учено-литературные труды: 1) Подлинность посланий св. Ап. Павла к Тимофею и Титу, Киев 1888; 2) Наше время и самоубийство, Киев 1890; 3) Итоги XIX века, Киев 1899; 4) Отношение богословской науки к всемирным задачам богочеловечества, Одесса 1901; 5) Памяти Н. В. Гоголя и В. А. Жуковского, Одесса 1902; 6) Современные вопросы западной богословской науки в связи с характером ее преподавания на университетской кафедре, Одесса 1904 (отчет о занятиях во время заграничной командировки); 7) Курс богословских знаний в его основных положениях, Одесса 1905; 8) Научное и педагогическое значение вопросов современного богословия, Одесса 1905; 9) Слово на первую пессию, Одесса 1905; [10\) Краткое слово о религиозной личности нашего времени](#); 11) [Об исторических формах понимания христианства и о ложной задаче христианской проповеди](#). Одесса 1905; 12) [О преподавании христианского нравоучения православной церкви в средне-учебных заведениях министерства народного просвещения](#), Одесса 1909; 13) [Пять слов](#), Одесса 1909; 14) [Личность божества и дистелеология мира: к вопросу о сущности христианства](#), Одесса 1909; 15) [Немецкое образованное общество и богословская наука](#), Одесса 1910. Кроме того, о. А. М. Клитиным напечатано еще несколько статей, библиографических заметок и речей (пред началом лекций, на новый год, пред плащаницею и др.) в журналах „Записки Импер. Новороссийского Университета“ (с 1901 г.) и „Православное Обозрение“ (1890 — 1893 г.). [Был редактором издаваемого с 1906 г. духовенством г. Одессы приложения к „Херсонским Епарх. Ведомостям“ под заглавием „Христианская жизнь“. Принимает участие своими трудами и в „Энциклопедии“].

Свящ. Н. В. П-в

Клигин Пав. (еп. Тихон, † 1903 г.): см. „Энци.“ III, 601.

# Клит папа

**Клит папа** — см. „Анаклит» I в „Энц.“ I, 647 [The Catholic Encyclopedia IV, p. 54 — 55. 16-го марта (н. ст.) 1907 г. в «Академии католической религии “ в Риме, под председательством нового ее президента кардинала Рамполлы, состоялось открытое заседание, на котором ученый иезуит Риньери читал доклад: „Различны ли лица папа Клит (76 — 88 г.) и папа Анаклит?“ Этот спорный вопрос исторической науки докладчик разрешил в положительном смысле, доказывая, что Анаклит действительно существовал и что его нельзя смешивать с Клитом. Докладчик считал необходимым, чтобы имя Анаклита было внесено в исправленный в 1904 году Дюшеном и изданный Ватиканом официальный список пап].



**Клифот**, — Теодор Фридрих Детлоф, доктор богословия и философии, является одним из выдающихся лютеранских церковных деятелей, которые призваны были восстановить и утвердить колеблющееся и распадающееся здание лютеранской церкви в XIX столетии. Клифот родился 18 января 1810 г. в Керхове, в Мекленбурге, где его отец тогда был пастором. В 1829—1832 г.г. он изучал богословие в Берлине и Роштоке и в это время находился под влиянием Шлейермахера, Неандера, Генгстенберга, а особенно философа Эдуарда Шмидта в Роштоке. Пробыв немного времени домашним учителем, он в 1833 г. был назначен воспитателем принца Вильгельма, а с 1837 г. был воспитателем Фридриха Франца, наследного принца великого герцогства Мекленбург-Шверинского. Назначенный в 1840 г. пастором в Людвигслюст, Клифот уже в 1844 г. был сделан суперинтендентом в Шверине, в 1849 г. членом церковной комиссии, работавшей над устройством самостоятельной мекленбургской церкви; с 1850 г. был членом Верховного Церковного Совета, и с 1886 г. состоял председателем этой высшей церковной инстанции в Шверине. Умер Клифот в 1895 году.

Как богато одаренная и энергичная личность, Клифот много сделал важного и замечательного в различных областях церковной деятельности: в области церковной проповеди, церковного управления церковной политики и богословия.

Дух рационализма, распространившийся было в церковной жизни Шверина до Клифота, должен был пасть под ударами его проповеди, одушевленной горячей, верой. Клифот уже и в старости умел привлекать к своей кафедре тамошнюю соборную церковь. Кроме небольших сочинений, служащих непосредственно целям назидания, о деятельности его, как проповедника, свидетельствуют пять сборников проповедей, которые в восьми томах появлялись между 1841 и 1859 т. г., и которые заняли выдающееся место в новейшей проповеднической литературе, благодаря своей ясности, правильности речи и богатству мыслей, направленных к защите лютеранства.

Но еще значительнее была деятельность Клифота в области церковного управления. Опираясь на доверие, с которым относился к нему его прежний ученик Фридрих Франц II, великий герцог Мекленбург-Шверинский, Клифот, прежде нежели сделался правителем церкви, принимал живое участие в устройстве новой мекленбургской местной церкви. Новый устав экзаменационных испытаний и новый Синодальный устав (1841 г.), оба преследовавшие одну и ту же цель — оживить и обновить духовенство, погрязшее по большей части в рационализме, — в существенных чертах были его делом. Как член новой испытательной комиссии, он сумел дать своим мыслям практическое осуществление, не взирая на противодействие, которое он встречал со стороны необразованной массы, равно как полуобразованных и образованных членов церковной общины. Но со времени назначения шверинским суперинтендентом и особенно — после своего вступления в Верховн. Церк. Совет, Клифот явился настоящим возродителем и руководителем церковной жизни Шверина, где он подавлял рационализм, заботился о возвышении и просвещении духовенства, а также об освобождении церкви от подавляющей светской зависимости.

Клифот был еще одним из самых деятельных церковных политиков. Он принимал горячее участие в современном ему церковном движении и со всею ревностью посвящал себя деятельности в пользу усиления влияния и сохранения сфер деятельности лютеранских немецких церквей, заботясь также и о поддержании живой связи между ними. Все стремления, которые были направлены на улучшение богослужебных порядков и исправление богослужебных лютеранских книг, всегда находили в нем сильную поддержку и содействие к

скорейшему осуществлению. Касающиеся этого предмета сочинения Клифота: „Первоначальный богослужебный порядок лютеранской церкви“ (1847 г.) и „Литургические труды» оказали широкое влияние на очень многие области лютеранской церковной жизни. Второй из упомянутых трудов (включающий в себя в распространенном виде и первый), вышедший в восьми томах в 1854—1861 гг. (I — венчание, погребение, рукоположение и утверждение; II — исповедь и разрешение; III — конфирмация; IV-VIII — полное изображение развития богослужебных порядков от начала до наших дней), является одним из самых замечательных явлений в богословской области всех времен и представляет собой источник, из которого всегда черпают лютеранские богословы и мимо которого не может пройти никакой исследователь литургической области.

Наряду с этими трудами, не меньшее значение для лютеранской церкви имели личные отношения, которые Клифот поддерживал со всеми знаменитыми представителями и защитниками церкви, каковы: Гарлес, Бекк, Канис, Делип, Томазий, Гэфлинг, ф.-Гофман, Грюнейзен, Петри, Мюнхмейер, Вильмар, Виктор ф.-Штраусс, Кейль, Гарделанд, Големан, Фетцер, Науман, Бессер, Воллерт, М. Фроммель, Краббе, Филиппи, Вальтер, Шпэт, Фричель, наконец, особенно Дикгоф и Лютардт.

Важным значением для церковной жизни лютеранства сопровождалось участие Клифота в „Всеобщих лютеранских соборах“, позднее в роли руководителя этими соборами, которые имели свою целью охранение и содействие лютеранскому делу, и которые, начавшись с 1849 г., с 1868 г. были собираемы регулярно и происходили в Ганновере, Лейпциге, Нюрнберге, Шверине, Гамбурге и, наконец, опять в Ганновере. После смерти Герлеса старшинство между лютеранскими церковными деятелями естественно перешло к Клифоту, и его председательство на соборах, напр. Лейпцигском, явившееся выражением этого старшинства, было естественною оценкой его заслуг для лютеранского дела.

Церковная деятельность Клифота сопровождалась и живою богословскою работою. Клифот сначала пробовал свои силы в области истории догматов; за свой труд: „Введение в историю догматов» (1839 г.) он получил одновременно предложенную ему двумя факультетами степень доктора богословия. Но впоследствии он отказался от взглядов, высказанных в этом первоначальном сочинении, равно как и в вышедшем в 1844 г. сочинении „Теория культа», каковые сочинения оба носят следы шлейермахеровских воззрений. Это произошло вследствие того, что он перешел в положительный лютеранский лагерь. Но здесь он не принадлежал ни к какой отдельной из образовавшихся в сороковых годах XIX столетия т. наз. „школ“. Клифот сохранял во всех отношениях самостоятельное положение в защите лютеранского учения против всяких неологизмов в науке и против всяких унионистских стремлений в области церковной жизни. Против церковного и тесно связанного с ним политического либерализма Клифот боролся литературно в своем полемическом сочинении против Геттингера и в той брошюре, которая была направлена против Шенкеля и ф.-Гофмана, как политических богословов. Еще важнее были полемические статьи, в которых предметом критики к борьбы был избран субъективизм Гофмана, и которые вышли отдельным оттиском в 1860 г. „Церковный журнал“, в котором сначала помещались эти статьи и который издавался Клифотом сначала вместе с Мейером, а позднее с Дикгофом, включает вообще многие и очень ценные труды пера Клифота. Самыми важными являются те, которые касаются символики чисел Свящ. Писания. Это была предварительная работа к солидным экзегетическим трудом, которые одни уже могли бы составить автору почетное имя в богословской науке: это — комментарии на кн. пр. Захарии (1862г.) Иезекииля (1864—1865 гг.), Даниила (1868 г.) и на Апокалипсис Ап. Иоанна (1874 г.).

Лютеранство обязано Клифоту еще трудами, которые стоят в связи между собою, хотя по времени, а на первый взгляд и по существу, далеко отстоят друг от друга. Это „Восемь книг о

Церкви“, первый том которых, заключающий в себе четыре книги, вышел в 1854 г. [об этом сочинении см. у проф. протоиерея *Е. И. Аквилонова*, *Церковь: научные определения Церкви и апостольское учение о ней, как о теле Христовом*, Спб. 1894, стр. 42—44), — и „Христианская Эсхатология“, которая, будучи издана в 1886 г., является заменой не вышедшего второго тома первого труда, так как она излагает то, что автор обещал изложить во втором (не вышедшем) томе своего первого труда. Не всюду в лютеранстве признано первое сочинение, некоторые находили в нем следы даже католицизма. Но во всяком случае этому сочинению должно поставить в заслугу то, что в учении о Церкви оно дает представление о живой связи между Небесным Главою Церкви Христом и телом Церкви на земле и с большой энергией защищает идею возрастания и сохранения Церкви при помощи божественного воздействия „через слово и таинства“, в противоположность идее юридического союза и принципу „изолированной общины святых“. Но еще большую ценность представляет собою его „Христианская Эсхатология“. В этом сочинении гармонично соединены положительная вера, здравый реализм и осмотрительность, сохраняемая на протяжении всего сочинения. Оно еще долгое время будет одним из важных произведений, направленных против неверия, спиритуализма и эсхатологических мечтаний.

Свящ. И. Богоявленский

# Клобунов Николаевский монастырь

**Клобунов Николаевский монастырь** находится в городе Кашине тверской губернии и епархии. Основание его, по преданию, относится к XIV стол. Относительно названия монастыря существует, между прочим, одно оригинальное объяснение, по которому монастырь этот основан, будто бы, на том месте, куда упал клобук с головы св. Иоанна новгородского во время его путешествия на бесе в г. Иерусалим. Одним из постриженников этой обители был преподобный Макарий, удалившийся отсюда впоследствии и основавший Калязинский монастырь. В Клобуковском монастыре и доселе находится небольшая деревянная келья преп. Макария. Ему же в монастыре приписывается и устройство небольшого колодца около монастыря, а также и основание мельницы на р. Кашинке. С удалением преп. Макария из Клобукова монастыря связывает монастырское предание и название речки Вонжи (ушел вон). Начало материальному благосостоянию положено сыном Иоанна III Юрием дмитровским, пожаловавшим монастырю земельные угодья с крестьянами. Соборная церковь монастыря во имя св. Николая Чудотворца построена в 1671 г. на средства супругов Анисимовых, погребенных в этой обители. Храм во имя Св. Троицы построен в 1684 г. В 1764 г. монастырь этот причислен к заштатным. В 1869 г. кашинская купчиха А. В. Ванчакова внесла в обитель 63.000 руб. с тем, чтобы настоятели монастыря имели сан архимандрита. В храмах монастыря имеется не мало икон XVII века, а в кельях сохранились портреты патриарха Никона и св. Димитрия Ростовского.

Вл. Колосов

**Клобук** — название собственно покрывала из крепкой ткани, надеваемого у монастырских монахов на камилавку и оканчивающегося сзади тремя длинными концами, а затем и всего их головного покрывала, состоящего из камилавки и крепа. Подобное значение усваивается данному выражению в памятниках как русской, так и греческой церкви. Именно, в последовании малой схимы, т. е. мантии, говорится, что после облачения в мантию на постригаемого надеваются камилавка и клобук или „плат камилавки, еже имать покрывало», как выражается 40-ая гл. Типикона. В памятниках греческой церкви нашему славянскому клобуку соответствует термин  $\lambda\epsilon\rho\kappa\epsilon\theta\alpha\lambda\alpha\iota\alpha$  — „наглавие“, употребляемый прежде всего для обозначения покрывала на кукуле великосхимника и на камилавке малосхимника. Так, в чине монашеского погребения по рукописи XIV в. Ватопедской афонской библ. № 133 говорится, что после одевания усопшего в одежду „возлагают на него кукуль, если великосхимник, возлагая наглавие ( $\lambda\epsilon\rho\kappa\epsilon\theta\alpha\lambda\alpha\iota\alpha$ ) на главу и покрывая ее до бороды, чтобы не было видно лице» (проф. А. А. Дмитриевский. Описание литургических рукописей II, стр. 283). Буквально тоже самое читается в уставе патр. Алексея (рукоп. моск. син. биб. л. 273, обор.), рукописи XIII-XIV в. синайской библ. № 971 (А. А. Дмитриевский *ibid.*, стр. 260), в Евхологии 1475 г. Синийской библ. № 980 (*ibid.*, стр. 425) и в рукописи XV в. патриаршей иерусалимской библ. № 73 (*ibid.* стр. 516—517). Одновременно с этим  $\lambda\epsilon\rho\kappa\epsilon\theta\alpha\lambda\alpha\iota\alpha$  „наглавие» трактуется и в смысле всего головного покрывала. Так, в чине облачения в одну рясу по рукописи XV-XVI в. иерусалимской патриаршей библ. № 367 замечается, что на голову облачаемого надевается  $\lambda\epsilon\rho\kappa\epsilon\theta\alpha\lambda\alpha\iota\alpha$  (А. А. Дмитриевский *ibid.*, стр. 934), а между тем из других памятников (— рукоп. XIV в. Ватопедской афонской библ. № 133, рукоп. 1475 г. синайской библ. № 980, рук. XV в. афонского Пантелеймоновского монастыря № 604 —) видно, что он получает камилавку (А. А. Дмитриевский *ibid.*, стр. 276, 428, 557). Прямое название всего головного покрывала манатейного монаха  $\lambda\epsilon\rho\kappa\epsilon\theta\alpha\lambda\alpha\iota\alpha$  встречается в рукоп. 1408 г. Афоно-Дюнисиатской библ. № 450. При возложении на его голову камилавки говорится (*ibid.*, стр. 386; ср. рук. XII — XIII в. синайской библ. № 1036; *ibid.*, стр. 152): „братъ наш облачается в наглавие ( $\lambda\epsilon\rho\kappa\epsilon\theta\alpha\lambda\alpha\iota\alpha$ ). В зависимости от того, что с понятием о камилавке манатейного монаха соединяется представление о „на главии“ — клобуке, в некоторых случаях самое слово „камилавка“ употребляется в значении „клобук». Подобный смысл соединяется с ним в чине посвящения в великую схиму по рукоп. 1408 г. Афоно-Диониатской библ. № 450: на голову великосхимника надевается кукуль и камилавка (А. А. Дмитриевский *ibid.*, стр. 387).

Известный первоначально под именем „мафория“ (испорченно-сокращенное слово от  $\omega\mu\phi\omicron\rho\iota\omicron\nu$  — головной плат, достигающий до плеч, клобук составляет одну из монашеских одежд с самого раннего времени, — упоминается уже в уставе Пахомия великого († проф. П. С. Казанский, История православного монашества на востоке I, стр. 135; *его же*, Общий очерк жизни египетских монахов в IV в., стр. 10). Но его древняя форма представляла, — как думают — по сравнению с современною ту особенность, что боковые, висящие на спине и плечах, концы были сшиты наперед вместе. В таком именно клобуке изображен в месяцеслове императора Василия Даниил столпник (под 11 декабря, 2, 23). Современный обычай иметь в клобуке воскрилия, или разрезы начался со св. Мефодия патриарха константинопольского († 857 г.), которого иконоборствующий император Феофил приказал бить по ланитам. Св. Мефодию так разбить челюсть, что на его лице до конца жизни остался играм. Впоследствии, по возведении на патриарший престол в 842 г., он, чтобы прикрыть свое безобразие, разрезал покрывало у плеч и концы его связывал у подбородка и таким образом закрывал челюсть от посторонних глаз (Уманец, Поездка на Синай 1850 г. II ч., стр. 75—76). И действительно, подобный способ

ношения клобука — связывать или сошпиливать его концы под подбородком, — воспроизводится в том же месяцеслове императора Василия. На основании, далее, замечания устава патр. Алексия: „достаёт монахом в льняных место тканей толстыми клобуками покрываться“ (рукоп. моск. син. библ., л. 224 обор.), некоторые заключают, что клобук служил первоначально не для бесцельного украшения, а для того, чтобы защищать голову от непогоды (проф. *Е. Е. Голубинский*, История русской церкви I, 2, стр. 567). В настоящее время клобук утратил подобное значение и получил „таинственное“: является шлемом надежды спасения. Как воин, покрываясь шлемом, защищает себя от нападения врагов, так и инок надевает клобук в знак того, что он должен укрывать себя от соблазнов. В виду этого ему усвоится особая важность, о чем можно судить по тому, что, когда кто оставляет монашество, то у него „настоятель отшивает плат камилавки и возьмет его“ (Типикон, 40 гл.). Подобный обычай имел место еще при Кассиане (IV — V в.), — отмечается им в 6-ой гл. IV кн. *De coenobiorum institute*, а затем в Тактиконе Никона-Черногорца (лист. 26).

Свящ. А. Петровский

**Клопшток** — Фридрих Готтлиб — первый по времени национальный поэт новой Германии — родился 2-го июля 1724 в Кведлинбурге, городе короля Генриха Птицелова. Отец его был юристом. Духовно религиозное развитие мальчика совершалось под влиянием деятельного, серьезного и религиозно-настроенного родителя, с одной стороны, и бабушки, матери отца с другой. По выходе из монастырской шультсфортской школы Клопшток осенью же 1745 г. поступил в иенский университет для изучения богословия, но 1746 г. перешел в Лейпциг откуда выпущен кандидатом богословия в 1748 г. Умер он в Гамбурге после почти годичной болезни. 14-го марта 1803 г., 79-ти лет от роду.

Патриотическим и истинно христианским настроением Клопшток превосходил всех своих современников. В редком сочетании в нем соединились: любовь к отечественным героям (см. оды: „Король Генрих“, „Мое отечество“, „Генрих Птицелов“, „Фридрих И, „Королева Луиза“), природе (см. оды, в которых воспеваются, катанье на коньках в ясный зимний день, „Цюрихское озеро“, „Фриденсбург“), родине и радость о спасении, покоящаяся на его личном внутреннем стремлении к последнему, вере в воскресение мертвых и вечную жизнь, радость о Господе (см. „Мессиаду“, оды: „К Богу“, „Искупителю“, „Вездесущему“. „Созерцание Бога“, „Милосердый“, а также песнью воскресения мертвых). Вильмар говорит, что более, чем за сто лет до Клопштока, христианство евангелической церкви обратилось в учение, в ученость, в мертвую форму привычки. Против этого-то холодного изучения христианства, против этого то мертвого исповедания и выступил с огнем живой веры Клопшток.

Главным его произведением была „Мессиада“. Содержание ее, в самых кратких чертах, таково. Христос на горе Елеонской чувствует приближение Своих искупительных страданий и посылает Гавриила отнести Его молитву к сонму небесных сил (песнь 1-я). Совет демонов в аду, под главенством сатаны и злейшего из духов — Абрамелеха, единогласно (за исключением одного только Абдиэля Аббадоны) обрекает Мессию на смерть (2). Сатана искушает Иуду (3). После тайной вечери Иисус опять восходит на Елеонскую гору (4), страдает там и страдания Его привлекают кающегося Аббадону (5). Страдальца схватывают, ведут к Анне, Каиафе, Пилату. допрашивают и осуждают на смерть (6 и 7). Он умирает на Голгофе, окруженный Ангелами и (оживленными для сего) патриархами, пророками и любящими его людьми (8—10). Патриархи, пророки и другие блаженные возвращаются к своим могилам (11). Друзья погребают Мессию (12). Погребенный воскресает (13) и является многим (14). Весть об Его победе над смертью распространяется далеко (15). Он судит на горе Фавор души людей со всех концов земли и нисходит в ад. Трон сатаны разваливается. Абрамелех и все осужденные обращаются в скелеты; только Аббадона сохраняет форму падшего ангела (16). Мессия является Фоме (17), дает позволение Адаму видеть последние дни мира и страшный суд, прощает покаявшегося Аббадону (18—19) и среди гимнов Ангелов и блаженных возносится на небеса для сидения одесную Отца (20). Ни одно немецкое сочинение не возбуждало такого удивления и не было встречено современниками с таким восторгом, как „Мессиада“, по крайней мере, — первые три песни ее. И на самом деле. здесь было много нового и прекрасного, а именно: гигантский план, возвышенность мысли. сила и важность языка и, наконец, древний размер стиха (гекзаметр). Элегически-чувствительный тон „Мессиады“ сделался надолго общим настроением. Но, с другой стороны, уже во времена Гете и даже при жизни самого автора многие говорили — и справедливо, — что ее больше хвалят, чем читают. Полная искренней религиозности, многих глубоко-поэтических эпизодов, она все же была чем-то мертворожденным. Будучи по своей природе не эпиком, а лириком, творец „Мессиады“ только приурочивал свой лиризм к

эпическому сюжету. Принимаясь за свою поэму, он не изучал ни Палестины, ни окружающих его людей, а черпал все из своего чувствительного сердца и связывал свои излияния воображением и вкусом, развитым посредством изучения Мильтона, Оссиана и других поэтов. Задумав эпопею, героем которой должен быть Иисус Христос, он вынуждался совместить два диаметрально-противоположные по характеру явления: древний эпос и Евангелие, равно как и их отличительные черты — яркие образы и сильные страсти первого и идею простоты и самоотречения второго. Но, спрашивается, можно ли было соединить в одном произведении подобные противоположности, не нанося ущерба одной на счет другой? Для пополнения пробелов Клопшток измышляет целый ряд лиц и несообразных фактов. Потому-то Гербель советует желающим восхищаться, во что бы то ни стало, „Мессиадой» забыть, что это — эпическая поэма, а читать ее просто, как сборник лирических стихотворений, нисколько не заботясь об их связи. И вообще, критики говорят, что Клопшток ошибся как в выборе предмета поэмы, так и в способе его изложения. Это признавали и более беспристрастные из его современников. Не смотря, однако, на эти недостатки, критика все же признает, что с „Мессиадой» начинается новый период немецкой литературы — национальный. „Поэзия сердца и чувства» Клопштока является желаемым противовесом холодной схоластике и риторике и порождает ту поэтическую струю, которая так сильно бьет в произведениях Шиллера и Гете. Для немецкой поэзии Клопшток оказывается тем же, чем для русской впоследствии времени был Карамзин со свою „Бедною Лизой». Ближайшими последователями Клопштока являются так называемые „серафимские» лирики, библейские эпика и риторические барды, понемногу выступающие в немецкой литературе в последнюю треть XVIII в. Кроме лирики, несомненно сильное влияние оказал Клопшток и на область языка. Со времени Лютера ни один поэт не был в такой мере, как он, властителем силы и богатства немецкой речи. Часто одно его слово не только дает ясное и поэтическое представление о предмете, но и возбуждает в душе читателя такое же настроение, какое было у поэта. Клопшток создал новую, поэтическую речь, послужившую основой для Гете и Шиллера. Он первый провел мысль, что „возвышенные чувства» должны выражаться и более возвышенным слогом, что и изложил в небольшом сочинении: „Об языке поэзии».

Ар. Ласкеев



# Клотильда

Клотильда † 545 г. см. „Хлотильда“.

# Клюни и клюнийская конгрегация

**Клюни и клюнийская конгрегация.** Клюни — древний французский монастырь в диоцезе Макона, в Верхней Бургундии. Он основан был 11 сентября 910 года герцогом Вильгельмом Аквитанским. Учреждение этого монастыря стоит в связи с обобщим подъемом монашеского духа во Франции в начале X-го столетия. В предшествовавший век монашество вместе со всей Францией переживало упадок: набегами норманов, венгров и сарацин многие монастыри были разрушены, монахи разбегались и покидали свое звание, а в уцелевших монастырях уставы монашеской жизни находились в полном пренебрежении. Когда Франция стала успокаиваться от этих смут, тогда при возрождении французской культуры начала возрождаться и монашеская жизнь. Французское дворянство энергично взялось за восстановление старых и учреждение новых монастырей; в самом монашестве явилось стремление восстановить во всей строгости древний бенедиктинский устав. Носителем этой идеи явилось вновь учрежденное Клюнийское аббатство. Папство, умевшее брать к себе на службу всякую вновь нарождающуюся силу, тотчас же связало свои интересы с интересами названного аббатства. В данной монастырской учредительной грамоте оно ставило его под непосредственное покровительство престола Ап. Петра и Павла, каковое покровительство обеспечивало монастырю свободное избрание аббата по Венедиктинскому уставу и независимость от светской и епископской власти. Покровительствуемое папами, — клюнийское аббатство реформировало по своему образцу ряд монастырей во Франции и Италии и, соединив их под своей властью, образовало конгрегацию.

Первым аббатом Клюнийского монастыря был бургундец Бернон. Установленный им в Клюни строй монастырской жизни был осуществлением древнего бенедиктинского устава (Бенедикта Нурсийского; см. „Энц.“ II, 378—380, 388—390) с дополнением к нему правил Бенедикта Анианского [см. „Энц.“ II, 380—382], утвержденных на Ахенском соборе 817 года (Sackur. I, 61). Прежде всего монахи давали отречение от частной собственности, запрещалось употребление мяса в пищу, затем их обязанностию было молчание: для сношения монахов между собою создавался особый язык знаков, пригодный на все случаи монастырской жизни. Пение псалмов и чтение Свящ. Писания поощрялось и требовалось безусловное повиновение аббату. В год смерти Бернона под его управлением было всего шесть монастырей. Задача образовать конгрегацию реформированных по Бенедиктинскому уставу монастырей для его преемников стояла во всей своей величине. Избранный после Бернона аббатом монастыря Одон, человек энергичный, редких умертвенных дарований и широкого по тому времени образования (см. „Энцикл. сл.“ Брокгауза XLII, 157), много сделал для осуществления этой задачи. Опираясь на привилегию папы Иоанна XI [см. „Энц.“ VII, 66] от 931 года (Jaffe 3586), он предпринял широкую реформу монастырей. Папская привилегия позволила ему (вопреки древнему церковному правилу) объединить под своим управлением большее количество монастырей и зачислять в состав Клюнийской братии монахов из других не реформированных еще монастырей. Благодаря этому, ему удалось вернуть к регулярной монашеской жизни многочисленные монастыри южной и северной Франции. Однако весьма многие из реформированных и вновь основанных монастырей оставались независимыми от Клюни; некоторые из них, как, напр., монастырь св. Венедикта на Луаре во Флери, владевший останками Бенедикта Нурсийского, стремились даже сделаться самостоятельным реформационным центром. При содействии папы Льва VII Одон реформировал ряд римских аббатств и итальянских монастырей (напр., Субиако, Монте-Кассино); в Риме он основал монастырь св. Марии в римском квартале аббатства Клюни. Когда в 941 году Одон умер в Туре,

клюнийская реформа была распространена во всей Франции, а в Италии дошла до самого Палермо. Престарелый преемник Одона Аймар бережливостью скопил большие богатства в Клюни и в 954 году отказался от должности по слепоте. На его место был избран происходивший из знатной и богатой фамилии Майола, который получил звание коадьютора. В это время в Клюни числилось 160 монахов. Число филиальных монастырей было не велико; только пять больших аббатств стало под управление клюнийского аббата. На следующий год по вступлении на клюнийское аббатство (955 г.) Майола от французского короля Лотаря получил важную привилегию — полное освобождение от налогов и судебную власть над монастырским округом. Не в меньшей мере Майола пользовался и покровительством пап (привил. Иоанна XIII [965—972 г.: см. „Энци.“ VII. 67](#) у Jaffe 3744), а также императора Оттона I и его супруги Адельгейды. Эта последняя в 962 году подчинила клюнийскому аббату бургундский монастырь — первое приобретение на немецкой территории. Император Оттон I стремился подчинить Клюни все имперские немецкие монастыри. Одновременно с этим увеличивалось и количество реформированных по клюнийскому уставу монастырей во Франции и Италии. Значение клюнийского аббата возросло до того, что в 974 году — по смерти Бенедикта II [в июле 974 г.: см. „Энци.“ II, 884] — Майола был выставлен одним из кандидатов на папский престол. В 994 г. Майола умер, занятый мыслию реформировать древнее королевское аббатство Сен-Дени (св. Дионисия). Его преемник Одилон, происходивший из богатой дворянской фамилии в Оверне, был самым влиятельным и для XI-го столетия, пожалуй, самым типичным монахом-князем, соединявшем в себе суровый аскетизм и мистическую мечтательность с широкою практическою деятельностью. Ко времени Одилона клюнийская реформа распространилась при Альфонсе VI в Испании, где клюнийцами был вытеснен из монастырей местный устав Исидора и заменен бенедиктинским. При Одилоне собственно было положено начало, образованию конгрегации, потому что в это время реформированные и вновь основанные монастыри были поставлены на долгое время в зависимость от главного монастыря в Клюни (Sackur. II, 91, K. Müller, Grundriss der Geschichte I. 392). На юного императора Оттона III Одилон во время своей итальянской поездки в 999 года приобрел большое влияние и широко пользовался им. При нем впервые французское реформационное движение получает заметный перевес над итальянским (Camaldul. III, 685). Правда, французский король Роберт II был весьма слабым орудием в руках монашеской реформационной партии, но зато император Генрих II, находясь в дружественных отношениях к Одилону, деятельно поддерживал введение бенедиктинского устава в немецкие монастыри и противодействовал клюнийцам по политическим соображениям, только в том, что касалось церковной независимости и автономии имперских монастырей. При покровительстве императора клюнийские идеи быстро распространились по всей Германии. Пионером клюнийской реформы в Германии по праву может считаться аббат Поппо, ученик Ришара, настоятеля Ваннского монастыря в Лотарингии. Административный талант Поппо внушил императору надежду, что он сумеет вырвать из рук бенефициалов и прекаристов попавшие в их руки монастырские земли и сохранить их для короны. В этом расчете Генрих II делает Поппо аббатом имперского монастыря Стабло в диоцезе Люттих и монастыря св. Максима в Трирском диоцезе. В качестве аббата двух имперских монастырей Поппо стал влиятельною личностью в совете императора. Из этих двух центров ученики Поппо разносили его идеи по трирским и кульнским землям. Еще значительно было влияние Поппо на императора Конрада II, который пользовался им для политических целей: благодаря посредничеству Поппо, уладилась распря Конрада II с его врагами, среди которых лотарингские князья играли выдающуюся роль. При поддержке Конрада II проводимая Поппо клюнийская реформа монастырей распространилась широко в Германии: во всех крупных монастырях, С.-Галленском и др., сидели аббатами его последователи. Этот успех клюнийской реформы вызвал оппозицию со стороны старого

монашеского лагеря, отразившуюся и в литературе: устами заклятого врага реформы Эккегарда говорила целая партия. Этот антагонизм вносил несколько характерных штрихов в картину общественного настроения на Западе в XI в. Здесь отчасти сказалась оппозиция германского национального элемента против влияния французской религиозной культуры. Ключийское реформационное движение развивалось не только вширь, распространяясь по разным странам, но и в глубь. Выступившее на первых порах с проектом исключительной монастырской реформы, оно потом включило в свою программу ряд обще-церковных требований. Прежде всего, в Ключни восстали против таких церковных злоупотреблений, как симония, конкубинат священников неканонический брак светских лиц и пр. В качестве принципа церковной реформы аббатами флерийского и лотаринского реформационных округов было ясно и решительно высказано положение, что для реформирования церкви необходимо отстаивать господство канонического права. Поэтому, когда Генрих III предпринял реформу церкви, он встретил одобрение и поддержку французской и итальянской реформационных партий и их руководителей Одилона и Петра Дамиана (см. „Энци.“ IV. 894—895); некоторое разногласие встречалось лишь в суждениях относительно полномочия короля на такую реформу. Поддерживали ключийцы и пап (Льва IX, Николая II) в их стремлении реформировать церковную жизнь, но не до конца. Когда папа Стефан IX, производя церковную реформу, старался освободить церковь от влияния императора, а Григорий VIII [22 апр. 1078 г. — 25 мая 1085 г.: см. „Энци.“ IV. 671—675](#) стремился даже к господству церкви под светской властью, — ключийское монашество не встало единодушно на сторону пап. Преемник Одилона по ключийскому аббатству Гуго I (1049—1109 гг.) в происшедшей между Григорием VII и Генрихом IV борьбе держался нейтрально, все время (вопреки желанию папы) поддерживал с императором сношение, — и по его совету совершенно было известно покаянное путешествие в Каноссу. Очевидно, в Ключни находили для себя невыгодным доставлять победу одной какой-нибудь из борющихся сторон и стремились изыскать пользу, следуя политике равновесия. Особенно усилилось значение ключийского аббата (Гуго) в правление Урбана II, первого ключийца на престоле Петра. Мнение, что уже Григорий VIII был прежде монахом в Ключни, неверно: он только принял постриг в основанном ключийцами монастыре св. Марии в Риме Sackur. II, 303; Grauert, HJG XVI, 283; Hauck III, 596). Гуго принимал участия на всех соборах его времени, и присутствовал на знаменитом клермонском соборе, на котором был решен 1-ый крестовый поход (см. выше) — продукт религиозного энтузиазма, вызванный ключийцами. В управлении ключийским монастырем аббат Гуго также оставил заметный след. При нем на соборе Шалонском 1063 года в присутствии папского легата Петра Дамиана была вновь подтверждена независимость ключийского аббатства от еп. маконского (булла Александра II [1 окт. 1061 г. — 21 апр. 1073 г.: см. „Энци.“ I. 452—463](#) у Jafe 4513). Власть ключийского аббата над конгрегацией еще более усилилась: он управлял ею, как независимый монарх, а настоятели других монастырей сохраняли за собою лишь титул. В 1089 г. Гуго приступил к постройке в Ключни великолепного храма, который после храма св. Петра в Риме был величайшим в мире Ключийский праздник поминовения умерших членов конгрегации при Гуго получил общецерковное распространение, равно как и ключийский обычай петь на Духов день гимн „Ueni, Creator“. Все это свидетельствовало о возрастающем значении Ключни. Ключийская конгрегация распространяется в это время по всем католическим странам Европы, не исключая и Англии, в котором при содействии Вильгельма Завоевателя, вступившего в ключийское молитвенное братство, основываются первые монастыри клонийцев (U. Berlieri, D. Cluniacenserin England v „Stud. u. Mitt. des Boned. Ordens» XI, 414).

После того, как к началу XII в. Ключни достиг выдающегося значения в церкви и скопил у себя громадные богатства, выступают при аббате Понтике, преемнике Гуго, первые признаки

падения и разложения этой могучей организации. Правда, в споре об инвеституре этот юный и гордый аббат играл этот значительную роль: он смело проводил, традиционную клюнийскую политику и выступил в 1114 году посредником между папой — клюнийцем Пасхалем II и импер. Генрихом V; он также был, еще в состоянии предложить убежище Ключни в 1118 году преследуемому императором папе Геласию II [1118 г. — 19 янв. 1119 г.: см. „Энци.“ IV, 170](#), а в 1097 г. такую же защиту нашел там Ансельмч, контерберийский [см. „Энци.“ I. 792—794]. По смерти Геласия II в Ключни, собравшиеся в аббатстве кардиналы избрали на папство Калликста II (см. „Энци.“ VIII, стлб. 65—67), который в благодарность за гостеприимство наградил в 1120 году клюнийского аббата званием кардинала (Jaffe 6821). Но при всем том клюнийский монастырь под управлением Понтия обеднел: потом Понтий принужден был отказаться от аббатства и предпринял паломничество в Иерусалим. На его место вступил Гуго II, но через три месяца он умер, и тогда аббатом был избран Петр Мориц. В это время Понтий возвратился из Палестины и с во окруженной толпой напав на монастырь, захватил Ключнийское аббатство [16 дек. 1124 г. — 14 февр. 1130 г.: см. „Энци.“ IV, 529](#). Папой Гонорием II он был изгнан оттуда (Jaffe 7260) и умер в 1126 году в Риме, как отлученный. Для истории Ключни правление Петра Морица потому имеет значение, что при нем клюнийские монастырские обычаи впервые были собраны в цельный законченный устав, обязательный для всех монастырей конгрегации (Holstenius-Brockie, Codex Regularum II, 176). 76 статута Петра содержат весьма подробное описание богослужения в монастыре (гл. 1—9, 31, 54. 57—61, 67—71), правила о монашеской пище и напитках (гл. 10—15), об одежде монахов (гл. 16—18, 29, 70), о заповеди молчания (гл. 19—22), о благотворительности (гл. 73), приеме в монастырь и времени искуса (гл. 35—38), об обязательном физическом труде (гл. 39), и наконец, о наказаниях монахов (гл. 63). Власть клюнийского аббата по уставу Петра была весьма обширна. и вообще устав обнаруживал стремление к централизации. Без позволения аббата Ключни ни один монах не мог быть принят в конгрегацию (гл. 35), каждый послушник по приеме своем в монастырь конгрегации в течение трех лет обязан был приходить в Ключни, чтобы там получать благословение аббата (гл. 38). Об административном устройстве клюнийского монастыря в статутах Петра мы ничего не находим, но из записки Бернарда клюнийского (Herrgott, Vetus disciplina, Paris 1726. стр. 134—64) очевидно, что во главе монастырского управления стояли два главные должностные лица: игумен, высший монастырский сановник по аббате, который имел надзор за натуральным хозяйством монастыря, и казначей, ведавший денежными суммами. Отдельные стороны натурального хозяйства были вверены особым лицам.

Влияние Петра Морица на церковные дела было очень значительно: его решение в папском расколе 1130 г. в пользу Иннокентия II [см. „Энци.“ V, 930—931] привело к общему признанию его. Но подобное же выступление в папском расколе в 1159 г. преемника Петра аббата Гюго III, который стал поддерживать папу Виктора IV [см. „Энци.“ III, 470], только повредило значению Ключни. Восторжествовал противник Виктора IV, папа Александр III [см. „Энци.“ I, 453—454], и Гуго III был им лишен аббатства и изгнан из Ключни. Это был второй случай низложения и изгнания клюнийского аббата. С этого времени его авторитет быстро падает, а равно заметно слабеет и вся клюнийская организация. Предпринимаемые аббатами Гуго V в 1204 г. (Bibl Clun. 1457). Генрихом I в 1308 г. (Bibl Clun. 1541) и Иоанном Бурбонским в 1458 г. (ibid. 1593) попытки остановить начавшееся разложение путем пересмотра и улучшения клюнийского устава не имели прочных результатов. Уже статуты Гуго V обнаруживали стремление ослабить власть клюнийского аббата: при нем учреждался совет из двенадцати старцев; в 1232 г. был созван генеральный капитул из всех аббатов и игуменов клюнийских монастырей, который должен был пересмотреть весь строй этой конгрегации. Хотя этот капитул не довел дело до конца и не имел возрождающего значения для клюнийской конгрегации, но авторитет

клюдийского аббата он подорвал еще более. Ослабленное изнутри, аббатство теряет силу отстаивать свою независимость и в 1258 году подпадает под власть французского короля Людовика IX Святого. В последующее время аббатством завладевают папы: во все время их пребывания в Авиньоне они присвоили себе право назначать аббата Клюни. С 1456 г. это право переходит к французской короне, в этом году Карл VII поставил на аббатство незаконного сына Иоанна Бурбонского. Громадное и притом неблагоприятное значение для Клюни имела реформация. Отселе клудийская конгрегация перестает быть интернациональною: в протестантских странах — Германии, Англии, Швейцарии — монастыри исчезали, в католических — Италии и Испании — делались независимыми от Клюни, а в самой Франции все более и более стеснялись. Почти столетие аббатство Клюни находилось во власти сильной фамилии Гизов [см. „Энци.“ IV. 370—371], которая руководила религиозною борьбою во Франции. Втянутое в эту борьбу аббатство тяжело пострадало: в 1562 г. роскошные здания монастырей по частям были разрушены Гугенотами [см. „Энци.“ IV, 782—793], церковные сокровища были расхищены, богатая библиотека погибла. Из этих развалин аббатство все же восстало. Всемогущий министр Людовика III, кардинал Ришелье, присваивает себе власть клудийского аббата и пользуется ею в корыстных целях. По политическим соображениям, стремясь отстоять абсолютную власть короны уничтожением политической самостоятельности всякой общественной силы, он срыл укрепления монастыря. Подобно Ришелье пользовался Клюни в целях собственного обогащения и кардинал-министр Мазарини. В последующее время значение монастыря все более и более падает. Епископская юрисдикция над клудийским округом, переданные аббату монастыря папою Урбаном II в 1095 году, была снова возвращена постановлением государственного совета епископу маконскому. 13 февраля 1790 года учредительное собрание упразднило все монастыри Франции, а вместе с этим закончила свое существование и конгрегация: прекрасный храм был продан городу за 100.000 франков, остальные постройки уничтожены. Последний аббат клудийского монастыря Доминик, имевший отношение к нему, как только к доходному месту, умер эмигрантом в 1800 году. Памятником былой славы клудийцев является в настоящее время музей Клюни в Париже, помещающийся в роскошном здании прежнего клудийского аббатства и отсюда получивший свое название.

П. Тычинин

# Ключарев Алексей Иосиф.

Ключарев Алексей Иосиф., прот. (архиепископ Амвросий) см. „Энци.“ I, 594—598. V, 139 сл.

# Ключарев Алексей (еп. Анастасий)

Ключарев Алексей (еп. Анастасий, † 1851 г.): см. „Энци.“ V, 358.



**Ключарев** Григорий Максимович – священник, магистр богословия. Родом из дмитровского уезда, курской губернии, — он обучался в рыльском духовном училище, курской семинарии и киевской духовной Академии. где окончил полный курс наук в 1891 г. В том же году Григорий Максимович поступил преподавателем ставропольской духовной семинарии по Свящ. Писанию и еврейскому языку и проходил эту должность до 23 октября 1903 г., когда был назначен инспектором классов и законоучителем ставропольского епархиального женского училища [и исполнял обязанности цензора местных „Епархиальных Ведомостей“]. 6 апреля 1904 г. он удостоен степени магистра богословия за свое сочинение под заглавием: „История ветхозаветного священства“ (Ставрополь 1903). Кроме магистерской диссертации, свящ. Г. М. Ключаревым написано: в „Православном Путеводителе“ за 1903 г. — О почитании мощей св. угодников Божиих, по поводу открытия мощей св. Серафима Саровского; в „Вере и Церкви“ за 1902 г. О — современных стремлениях к улучшению человеческой жизни; равно еще несколько статей в „Ставропольских Епархиальных Ведомостях“ (См. и у Брокгауза-Ефрона, Энциклопедич. словарь, т. доп. II, Спб. 1903 г. стр. 921).

Свящ. Н. В. П-в

**Ключарь** — должностное лицо при соборных церквах, в особенности при кафедральных соборах, из состоящих при них священников или протоиереев; занимает первое место после настоятеля. Обязанность его состоит в наблюдении за целостию всех церковных вещей и распоряжении ими для богослужебного употребления, он ведет им опись и хранит ключи от помещений, в которых находится утварь, священные сосуды. На него же возлагается наблюдение за порядком богослужения в соборе. В случае архиерейского служения ключарь дает знать духовенству о необходимости явиться в собор (проф. *А. П. Голубцов*, Чиновники Холмогорского Преображенского собора XVIII ст., стр. 191) и приготовляет все нужное для службы. Так, в день новолетия (1-го сентября) „ключари налагают на гробы покровы праздничные большие“ (*А. П. Голубцов*, Чиновник Новгородского Софийского собора XVII в., стр. 1; ср. стр. 183), они же „благословляются у святителя кресты поднимати и по благословении святителеве повелевают градским попам поднимать рипиды, крест выносить и образы“ (*ibid.*, стр. 2—3; ср. 133), а „на дворе пред церковными западными дверми уставляют кресты и святые иконы по обычаю“ (*ibid.*, стр. 4). Поставление в ключаря совершалось на малом входе. „На сей литургии, — говорится под 22-ым октября, — преосвященный архиепископ на малом входе благословлял и поставлял николаевского священника Алексия в ключари, и аксиос по молитве в подаянии ключей припевали“ (*А. П. Голубцов*, Чиновники Холмогорского Преображенского собора, стр. 37; ср. стр. 189). В греческих уставах нашему ключарю соответствует „екклисиарх“, наблюдающий за точным исполнением устава и заведующий общим порядком службы. Ему же принадлежит надзор за тем, чтобы каждый из назначаемых на службу братии находился на своем месте и исправлял положенное послушание.

Свящ. А. Петровский

# Ключевая буква и ключ

Ключевая буква и ключ — см. „Пасхалия“.

**Ключевский** Василий Осипович, доктор русской истории, ординарный академик Императорской Академии Наук, заслуженный ординарный профессор Императорского московского Университета и московской Духовной Академии. Сын священника села Воскресенского пензенского уезда (в 12 верстах от г. Пензы) Осина Васильевича. Родился 16 января 1841 г. в Пензе в доме своего дедушки (отца матери Анны Феодоровны), протоиерея пензенской Духовской Рождественской церкви Феодора Мошкова. Учился в пензенской Семинарии (1856—1860 г.), из „высшего отделения“ коей вышел в декабре 1860 г., заявив, что „при стеснительных домашних обстоятельствах, препятствующих ученическим занятиям в духовной Семинарии, и при слабом здоровье не может продолжать образования в означенной Семинарии“. С самого поступления своего в семинарию Ключевский заявил себя учеником редких дарований и успехов. Он не на голову, а на три головы стоял выше прочих семинаристов и был предметом удивления товарищей. В списках для обозначения его успехов измышлялись особые термины. Начальство лелеяло Ключевского и при строгости тогдашних порядков спускало ему многое такое, что на других навлекало серьезные наказания, но по переходе в высшее отделение в ученике произошел какой-то переворот: он совсем забросил занятия, так что после декабрьских испытаний в списках, вместо обычного первого места, занял третье; а потом подал прошение об увольнении его из Семинарии. Правление последней не хотело расстаться с даровитым учеником и, — вспомнив, что он получал казенное пособие (за все время им было получено 66 р. 50 к.) и что при поступлении в среднее отделение он „собственноручным отзывом изъявил желание остаться в духовном звании“, — предполагало отказать ему в его просьбе; но преосв. Варлаам, епископ пензенский, иначе взглянул и на журнальном постановлении правления положил резолюцию: „Ключевский не совершил еще курса учения и следственно, если он не желает быть в духовном звании, то его и можно уволить беспрепятственно“.

Покинув пензенскую Семинарию, Ключевский в 1861 г. поступил в Императорский московский Университет на историко-филологический факультет, будучи принят „на содержание Министерства Народного Просвещения“, и чрез 4 года 10 апреля 1865 г. „определением Университетского Совета“ был утвержден в степени кандидата. Сочинение, писанное им для получения сей степени, было: „Сказания иностранцев о Московском государстве (Московское государство по описанию иностранцев XV-XVII вв.)“, которое в следующем 1866 году было напечатано сперва в „Московских Университетских Известиях“ (№№ 7—9), а потом и отдельно Обществом распространения полезных книг. Это — первое печатное произведение Василия Осиповича. Своим учителем — знаменитым С. М. Соловьевым — Ключевский был оставлен при Университете для приготовления к профессорскому званию; по его же ходатайству Василий Осипович в 1867 г. назначен был репетитором по истории в Александровское военное училище, где в то время „политическую историю“ (всеобщую и русскую) читал сам С. М. Соловьев. Это училище — первое учебное заведение, в котором Василий Осипович обнаружил свой преподавательский талант, доставивший ему такую известность. Чрез несколько лет Ключевский занял здесь место С. М. Соловьева — преподавателя „политической истории“ и продолжал свои занятия до 1883 г. В приветствии, представленном Василию Осиповичу в 1901 году, личный состав Александровского училища между прочим писал:

Он гордится „при мысли о том, что Вы впервые приложили обширные силы своего гениального дарования в нашем училище. Вашим старым слушателям невыразимо отрадно

вспомнить, как, вместе с молодым преподавателем, они переживали новые приемы и методы популяризации исторической науки и с захватывающим вниманием и истинным наслаждением слушали параллельный курс новейшей русской и всеобщей истории, забывая ученый предрассудок, что новейшая история не может быть предметом научного изучения. В специальном учебном заведении, где большая часть сил отдается на изучение наук, имеющих целью подготовить защитников отечества, впервые в России излагались события XIX в. до конца царствования императора Александра II с такой глубокой основательностью и воспитательным значением, которые оказывали неотразимое влияние на все мирозерцание слушателей. Ваши неподражаемые лекции не только давали знание, но развивали перед восхищенными слушателями истинный смысл протекшей жизни нашего отечества и вливали живую душу в наши специальные занятия, получившие вследствие этого смысл и высшее значение“.

Известность В. О. Ключевского все росла, и он — по указанию приснопамятного от. А. В. Горского — еще до получения магистерской степени был избран (3 июня 1871 г.) советом московской Духовной Академии в должность приват-доцента по кафедре русской гражданской истории (с 16 марта 1872 г. доцент, с 22 декабря 1879 г. экстраординарный профессор, с 12 ноября 1882 г. ординарный, а с 24 января 1897 г. заслуженный ординарный профессор). 26 января следующего 1872 г. он защитил в московском Университете свою диссертацию на степень магистра русской истории: „Древнерусские жития святых, как исторический источник“, которая доселе остается классическим трудом в данной области, ничем и никем незамененным.

Около того же времени (с 3 872 г.) Василий Осипович стал читать лекции и на Высших Женских Курсах и Москве, „привлекая многочисленных слушательниц и много содействуя успеху женских курсов среди русского общества и сознанию в нем необходимости такого высшего научно-образовательного учреждения». Здесь он пробыл то же число лет, что и в Александровском военном училище, именно — 16, вплоть до закрытия курсов. В московский Университет доцентом Ключевский вступил 22 сентября 1879 г., а после защиты здесь (29 сентября 1882 г.) диссертации на степень доктора русской истории: „Боярская дума древней Руси“ получил звание экстраординарного профессора (13 ноября 1882 г.), а потом и ординарного (1 марта 1885 г.). В 1887—1890 годах он был деканом историко-филологического факультета (с 27 сентября 1887 г. но 28 марта 1889 г.) и помощником ректора (с 28 марта 1889 г. по 15 декабря 1890 г.). В 1893—1895 гг. покойным Государем Императором Александром III ему поручены были занятия по политической истории в Аббас-Тумане с великим князем Георгием Александровичем. С 1900 г. он стал читать лекции в специальном классе московского Училища живописи, ваяния и зодчества. 7 октября 1900 г. избран ординарным академиком (сверх штата) Императорской Академии Наук по истории и древностям русским. С 26 февраля 1893 г. состоит Председателем Императорского Общества Истории Древностей Российских при Московском Университете и, кроме того, действительным и почетным членом многих русских исторических и археологических обществ и ученых архивных комиссий. Принимал участие в разработке положения о таком исключительно важном государственном учреждении, как народное представительство. Известность приобретена Ключевским как лекциями, так и его печатными произведениями. Все отзывы, которые приходилось слышать и читать относительно лекций, почти одинаково описывают их качества. Вот, напр., какими словами приветствовали его слушатели и ученики, студенты московского Университета, в 1901 году.

„Со всех концов России, из самых глухих и отдаленнейших ее уголков, стремится молодежь в Московский Университет, с давних пор увенчанный ореолом научной славы. Кафедре Русской истории принадлежит одно из первых мест в создании этого светлого и обаятельного ореола и Ваше имя, как достойнейшего ее представителя, уже много лет привлекает учащиеся юношество

в родной Университет. Неведомо где и когда запечатленные невидимую рукою Ваши лекции жадно читаются там, где только начинает сильнее биться пульс общественного самознания: Ваших лекций ждут там, как желанной вести, как откровения. Вот почему в Вашей аудитории собираются студенты всех курсов, всех факультетов; перед Вашей кафедрой, забыв свои специальные интересы, они чувствуют себя единой, молодой, проснувшейся Россией, смело глядящей в прошлое затем, чтобы еще смелее смотреть на будущее. С первых робких шагов изучения истории родной страны, Вы указывали нам на ее глубокий научный интерес и тонким, проникновенным анализом строивших ее сил вели нас в те области науки истории, где узкие несложные сначала течения жизни отдельных народов сливаются в один широкий и стройный всемирный поток, и где эта наука истории стоит перед созданием законов. В художественных и ярких образах, с удивительной ясностью и простотой, Вы воскрешали пред нами жизнь отживших поколений и миновавших эпох: часто одним жестом, одной интонацией голоса Вы умели так живо осветить нам исторические перспективы, что пораженные силою света мы долго с недоумением и восторгом, с чувством внезапно прозревшего человека, взирали на далекую действительность, так еще недавно лишенную для нас всякого смысла и значения. Слушая Вас, мы с радостью замечали, как после долгих и тщетных блужданий ощупью, после многих бесплодных попыток, потраченных нами, чтобы разобраться в окружающем и далеком прошлом нашей родины, редет пред нашими глазами таинственный и сказочный сумрак и из глубины веков восстает образ за образом, принимая живые очертания: так человек, блуждавший по незнакомой дороге томительную, долгую ночь, превращавшую в странные призраки даже неподвижные придорожные камни, при первом проблеске утра спокойно оглядывается на пройденный путь и бодро ступает вперед, ясно различая окружающие предметы. Ваша глубокая мысль, освещая пред нами, как яркий луч, далекие горизонты, зажигала в нашей душе, слабо теплившиеся до тех пор чувства гражданина — и, покидая Вашу аудиторию, мы всякий раз уносили с собой искренние чувства сердечной благодарности к тому человеку, который, уча нас тому, как строится общество, учил и как его строить. Но Вы учили нас не только понимать историю, — Вы учили и учить истории. Ваши чтения навсегда останутся для нас недостижимым педагогическим образцом: так ясно и просто умеете Вы поставить и разрешить любой, самый запутанный, вопрос, так умеете всегда держать в руках Вашу аудиторию, легко и незаметно поддерживая ее внимание. Глубоко понимая и чувствуя на себе все значение Вашей научной могучей мысли и Вашего несравненного педагогического и художественного таланта, мы позволим себе от всей души выразить пожелание, чтобы еще долгие и долгие годы учащееся юношество, вступая в стены первого русского Университета, встречало Вас своим руководителем на пути изучения прошлого и настоящего родной страны».

Подобное же писали по тому же случаю и преподаватели истории в средних учебных заведениях (отделение преподавателей истории московского Педагогического Общества):

„Своим университетским преподаванием Вы воспитали целый ряд поколений учителей истории, и эти учителя, рассеянные по всей России, продолжают в средней школе по мере сил и способностей своих-то дело, которому и Вы с таким блестящим успехом служите в Университете, — дело распространения научного знания о нашем родном прошлом. Ваши лекции и занятия под Вашим руководством на семинарии развивали в них живой интерес к Русской истории и вместе с тем привычку критически относиться к ходячим представлениям о ней; слушая и читая Вас, они проникались глубоким уважением к силе научного исследования, с таким талантом и искусством производимого Вами над материалом Русской истории. Но не только научную школу и воспитание получили они у Вас: этим учителям, через руки которых прошла уже не одна сотня тысяч учеников, Вы дали своими лекциями неподражаемые образцы педагогической обработки добытого наукой материала. Ваши схемы, поражающие своей

стройностью и ясностью, схемы, в которые Вы с изумительным искусством умеете вложить самые сложные и извилистые процессы исторического развития; Ваши картины прошлого, величественные и яркие, набросанные рукой истинного художника; Ваш тонкий психологический анализ и блестящие характеристики личностей, выступающих на сцене русской истории; наконец, Ваше сверкающее остроумием и меткими определениями изложение, все это — верх педагогического мастерства, обаянию которого невольно подпадает всякий, кто Вас слышал и даже только читал. И это обаяние остается на всю жизнь и отражается на всем преподавании многочисленных Ваших учеников — учителей истории, так как тот кто учился у Ключевского, не может уже не учить по Ключевскому».

Сам Университет, его профессора, так определяли значение Василия Осиповича:

„Ваши курсы лекций представляли совершенно новое слово в области преподавания Русской истории. Вы впервые внесли в изучение и изображение ее широкий специально исторический метод. Вы дали изумительные по яркости и отчетливости характеристики общественного строения различных эпох Русской истории, и на этой основе под руками Вашими стройно и ясно размещались сложные и разнообразные явления русского прошлого. Но еще гораздо дальше шло воздействие Ваше: Ваш метод, Ваши построения влияли на общее историческое понимание, и в этом отношении последующие поколения историков учились у Вас. Содействовало этому и самое разнообразие лекций... Но Вы не только учили общим историческим приемам, Вы не только давали оригинальное освещение всего процесса русской истории, — Вы с удивительным искусством руководили занятиями специальными, изучением отдельных вопросов, разработкой источников, раскрывая перед слушателями неподражаемые образцы тонкого и глубоко проникающего анализа исторических документов. Дар необычайного художественного творчества, меткое слово, тонкая передача оттенков изображения, яркие общие картины, изложение прозрачно-ясное, речь артистическая, чарующая, приковывающая внимание“. Такие же отзывы о лекциях В. О. раздаются и из других учебных заведений. Известная художница Е. Д. Поленова пишет, напр.:

„Сейчас возвратилась с лекции Ключевского. Какой это талантливый человек! Он читает теперь о древнем Новгороде и прямо производит впечатление, будто это путешественник, который очень недавно побывал в XIII-XIV веке, приехал и под свежим впечатлением рассказывает все, что там делалось у него на глазах, и как живут там люди, и чем интересуются, и чего добиваются, и какие они там».

„Если до вступления в стены сего учебного заведения, — говорили студенты московской Духовной Академии Василию Осиповичу, — большинство из нас знало Вас, как выдающегося современного историка, то все мы тотчас же по вступлении познакомились с Вами, как блестящим лектором, способным увлекать и потрясать аудиторию. Сходить на лекцию В. О. Ключевского, послушать его мастерские очерки русской истории, богатые запасом глубоких исторических познаний и тонкого психологического анализа, значит получить не только большое умственное, но и высокое художественное наслаждение. В Ваших увлекательно составленных очерках забытые картины нашего прошлого восстали во всей их неотразимой жизненной правде и осязательной реальности; давно отжившие лица снова выступали действующими на исторической сцене во всей их индивидуальности, со всеми их достоинствами и недостатками, как действительные конкретные личности. Словом, в своих исторических рассказах Вы с неподражаемой художественностью воскрешали прошлое нашей истории, а своим мастерским изложением приковывали к себе всеобщее внимание слушателей, ни на минуту не ослабевавшее в продолжение всей жизни».

Проф. В. А. Соколов, бывший слушателем первого курса лекций Василия Осиповича в московской Духовной Академии, пишет: „Не могу удержаться, чтобы не засвидетельствовать,

что с первого же года Вы так сумели завладеть своими слушателями, что мы внимали Вам — можно сказать — с замиранием сердца; и мы начали собой тот длинный ряд Ваших поклонников, который непрерывно тянется теперь уже десятки лет“.

На лекциях Василия Осиповича и в Университете, и в Академии присутствовали студенты не только те, которые должны были слушать их, но и студенты других курсов и факультетов, так что его аудитории всегда были полны. Рассказы о лекциях Василия Осиповича породили громадный спрос на литографированные издания их, особенно со стороны тех, кто не имел возможности попасть в число его слушателей, так что стоимость их, в виду редкого литографирования их, одно время доходила до 100 рублей. Вследствие этого появился целый ряд незаконных изданий их, без согласия автора, как в Москве, так и в Петербурге, литографированных со множеством ошибок, а иногда с произвольными вставками и намеренным искажением текста автора; однажды в С.-Петербурге в правительственной типографии был даже напечатан весь курс в 3-х частях (правда, в небольшом количестве, по слухам, около 50 экз.). В виду неоднократно выраженных автору желаний и просьб со стороны многих лиц, им было приступлено к изданию его „Курса. Русской Истории» и выпущенная в 1908 г. первая часть его (в количестве 10.000 экз.) была раскуплена менее, чем в один месяц [доселе издано уже четыре части, причем о 8-й см. у акад. А. И. Соболевского, Русская литература XVII века в освещении В. О. Ключевского в „Русском Филологическом Вестнике“ 1908 г., № 4, стр. 805—868].

С большим, интересом читаются и появившиеся и разных журналах статьи Ключевского. Его литературная деятельность началась и 1866 г., тотчас по окончании университетского курса. Первые дни работы свои он поместил и „Московских Университетских Известиях» (1866—1867 гг.): следующие он печатает главным образом в „Православном Обозрении» (1869—1879 гг.) и в „Русской Мысли“ (1880—1899 гг.). Кроме того появляются в изданиях Академии Наук написанные им разборы представляемых на соискание премий сочинений, в повременных изданиях московской Духовной Академии — речи, говоренные им по торжественным случаям, в „Чтениях Императорского Общества Истории и Древностей Российских“, „ Критическом Обозрении и некоторых других журналах — остальные его произведения. Привожу составленный мною список всех статей Василия Осиповича — в виду того, что доселе нигде, в печати они не появлялся.

Сергей Белокуров



# Ключ в нотах

**Ключ в нотах** — знак, определяющий степень высоты нот, находящихся на линиях и между ними в линейной нотной системе. Русское употребление системы с XVII в. идет параллельно с западным и в начале применяло в хоровых сочинениях самые разнообразные ключи, но с конца XVIII ст. остановилось на так наз. голосовых ключах, т.-е. С — лат. *ce* большое для дисканта, альта и тенора, а Р — для баса. Ключ обыкновенно ставится на ноте, кончающей полутонный интервал в гамме, т.-е. До (си-до) и Фа (ми-фа), а еще и скрипичный ключ Соль, употреблявшийся раньше в гамме Соль маж. и указывавший — фа-диез-соль.

В самое последнее время скрипичный ключ стал вытеснять голосовые ключи, и очень многие церковно-певческие издания последнего времени печатаются в ключах Соль и Фа, при чем весьма часто партитура становится пригодною и для игры на фортепиано, если дискант и альт пишутся в скрипичном ключе, а тенор и бас — в басовом.

А. Преображенский

**Клятва** — Клятва есть призывание всеведущего, вездесущего... Бога во свидетельство истинности говоримого кем-либо о чем-нибудь прошедшем или настоящем или — в удостоверение несомненности каких-либо будущих фактов, действий, намерений и пр., поскольку все они стоят в зависимости от данного человека. Клятва вообще затем становится в частности *присягою*, когда она произносится по требованию представителей правительственной власти (светской или церковной) и, притом, по известной, определенной формуле.

Дозволительна ли клятва? Да, позволительна, а в некоторых случаях даже и необходима, хотя многие относились и относятся к ней отрицательно, каковы, напр., вальденсы, анабаптисты, квакеры, меннониты..., у нас — молокане, духоборы, штундисты и пр. († граф Л. Н. Толстой, проф. Вагнер и др.).

Слово Божие учит о клятве следующим образом.

*Ветхий завет.* В кн. Бытия рассказывается, что Бог клялся и даже Самим Собою, когда давал обетование Аврааму о размножении его потомства и когда, следовательно, было необходимо дать этому патриарху наиболее сильное удостоверение в том, что обетование непременно осуществится ([Быт. 22:16](#) и сл.). Если Бог допускает клятву и, при том, Самим Собою, то ясно отсюда, что могут допускать ее и люди, призывая Бога во Свидетели истинности их слов, верности их обещаний... И, действительно, Слово Божие рассказывает, что Авраам, посылая раба для отыскания невесты Исааку, берет с первого клятву ([Быт. 24:2, 3](#) сл. 37, сл. 41); Иосиф дает клятву своему отцу относительно места погребения последнего ( — 50, 5) и затем сам берет клятву с сынов Израилеевых, что они перенесут его кости в родную землю ( — 25). Моисей не только разрешает, но даже требует клятву в некоторых случаях ([Исх. 22:11](#). [Числ. 5:21](#) сл.), напр., при выяснении вопросов — о завладении чужою собственностью, о верности жены мужу и т. д., при чем предписывает клясться именем Божиим, а не чем-либо иным ([Второз. 6:13](#)). Клянутся начальники израильского общества в том, что сохраняют жизнь гаваонитянам (И. [Нав. 9:15](#)). Клянется Ефоей пред Давидом в том, что не оставит последнего ([2 Цар. 15:21](#)). Клянется весь народ иудейский в том, что не изменит своему Богу (при Асе: 2 Парал. 15, 8—15). Первосвященник Иодай берет клятву в доме Господнем со стона начальников, что они не выдадут Гофолии его планов относительно Иоаса ([4 Цар. 11:4](#)). Клянутся пред Ездрую все израильтяне, что удалять от себя жен из рода иноплеменников (1 [Езд. 10:5](#)) и т. д. Ясно, словом, из этих и подобных им мест Ветхого Завета, что клятва в ветхозаветные времена и разрешалась Богом, и действительно практиковалась, как нечто необходимое и полезное для человеческой жизни, поскольку, — разумеется, — она имела место при нормальных условиях. Иначе же она воспрещалась. Так, воспрещалось клясться именем Божиим *во лжи*, потому что такую клятвой имени Божию наносилось бесчестие ([Лев. 19:12](#)); нельзя было клясться не Божиим именем, а именем тех, кто не — боги ([Иерем. 5:7](#)); не следовало пользоваться клятвою без особой к тому нужды (ср, I. Спр. 13, 9. [Исх. 20:7](#))... Примечательно, между прочим, то, что ветхозаветные пророки, говоря о будущих временах, — временах Христова царства, — мимоходом отмечают, что и тогда будут клясться, именно — Богом истины ([Иса. 65:16](#)), Божиим именем ([Иерем. 12:16](#)).

*Новый Завет.* У [Иоан. 5:32](#) и 43 говорится, что Иисус Христос указывал на Бога-Отца, как на свидетельствовавшего о Нем, и на то, что Он пришел и проповедовал во имя Своего Отца, так что, следовательно, Ему должно верить. Ссылка на Отца для того, чтобы уверить Своих слушателей в истинности Своих слов и Своей деятельности, как Спасителя мира, — по замечанию некоторых богословов, — есть не иное что, как своего рода клятва именем Бога

Отца. Еще более характерно место у Мо. 26, 63. 64... Когда И. Христос, — читаем здесь, — молчал после того, как против Него выступили два лжесвидетеля, — молчал даже и после сказанных затем и проникнутых недоумением слов первосвященника, то последний, *заклиная Его Богом живым*, просил ответить: Он ли Христос, Сын Божий Лишь только после этого Господь ответил: *ты сказал*. Это выражение всецело параллельно бывшему обычным в подобных обстоятельствах слову: *аминь* (ср. [Числ. 5:22](#)...). Ты заклинаешь Меня Богом живым, — как бы так говорил Спаситель. Я во имя Бога живого отвечаю, т.-е. (если употребить нынешний язык) присягаю в том, что Я — Христос, Сын Божий. Смысл места ясен в такой степени, что иначе уразуметь его беспристрастному читателю едва ли возможно. Св. Ап. Павел, далее, многократно призывает в качестве свидетеля Самого Бога ([Рим. 1:9](#). [2 Кор. 1:23](#). Филипп. 1, 8), следовательно, клянется, считает клятву делом хорошим. Клятвопреступников же, естественно, ставит на одну линию с блудниками, мужеложниками, скотоложниками и тому подобными грешниками ([1 Тим. II, 9, 10](#)) и, конечно, потому только, что они — клятвопреступники, а вовсе не потому, что давали клятву. Классическим местом в посланиях св. Ап. Павла является [Евр. 6:16](#): *люди клянутся высшим, и клятва во удостоверение оканчивает всякий спор их*. Здесь речь идет о всех людях вообще; исключений не делается ни для кого, при чем не дается ни малейшего намека на то, что люди (конечно, и христиане) в данном случае совершают что-либо дурное. Клятва называется чем-то окончательно решающим всякие человеческие споры: к ней, как к такому решительному средству, принято обращаться тогда, когда уже все остальные средства для улажения спорного дела бесплодно исчерпаны. Это, конечно, и естественно. Предполагается, что во всяком человеке живет чувство страха пред Богом, все видящим и все знающим, — чувство, которое уже одно только остановит каждого и удержит его от всякой лжи и неправды...

Но есть в Н. Завете два места, дающие по-видимому, оружие в руки безусловных отрицателей законности рассматриваемого явления в христианской среде. Это [Мф. 5:34-37](#) и [Иак. 5:12](#). В первом содержатся слова Господни:... *„Я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом..., ни землею..., ни Иерусалимом..., ни головою твоею..., но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого“*. У Иаковы читаем;... *„братия мои, не клянитесь ни небом, ни землею, и никакую другую клятвою; но да будет у вас да, да, и нет, нет; дабы вам не подпасть осуждению»*.

Как понимать эти два места? Ужели они стоят в противоречии со всем тем, что раньше нами сказано? Не стоят, конечно, и не могут стоять. Присмотримся к делу ближе. У [Мф.](#) запрещение клясться дано, как видно из хода речи (см. 33 ст.:... *„слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои“*; ср. [Лев. 19:12](#). [Второз. 23:21](#)), в качестве поправки к ветхозаветному — положительному предписанию касательно ея, — и, по-видимому, ветхозаветный закон в данном отношении отменен Спасителем. Так-ли однако? *Не клянись вовсе* (ὄλωσ, ὀπιό). Толкователи разногласят между собою, понимая дело или в смысле ограничения клятвы только именем Божиим, необходимыми случаями..., или в смысле отенения всецелой недозволительности ее, или в смысле даже излишества ее для высоконравственных людей и т. д. Слово: ὄλωσ, действительно, не лишено растяжимости и может быть при случае понимаемо и так, и сяк, и иначе. По толкованию, напр., блаж. Иеронима (на данное место), „запрещение“ имеет в виду „пустые и суеверные“ клятвы „тогдашних“ (т. е., современных Спасителю) „иудеев, клявшихся небом, землею, городом Иерусалимом, храмом, своей головою.; по изъяснению (данного места) у блаж. Августина, „запрещение Христово“ касается „только слишком частого, легкомысленного употребления клятвы»; по мнению других, напр., св. И. Златоуста (см. его толкование, напр., на [Мф. 5:34-37](#)), здесь идет речь о всецелом запрещении употребления клятвы при всяких обстоятельствах (тоже

у него см. в толков. на Деяния Ап...) и т. д. Попробуем установить твердый и устойчивый взгляд на сущность дела. Дальнейшие слова Христовы, следующие за высказанным у Господа запрещением клятвы, таковы: „но да будет слово ваше: да, да, и нет, нет“... „Слово» — „ὁ λόγος. “Член „о“ указывает), что это — слово, о котором уже речь была, известное; иначе: это слово, т. с., клятвенное слово или что тоже клятва. И так, да будет клятва ваша: да, да, и нет, нет. Человек, клянущийся Божиим именем, при этом предполагает, что всеведущий и всевидящий Бог видит и слышит его, слышит его слова, видит его внутреннее я. Следовательно, человек клянется и в тоже время предполагает, что он говорит как бы не перед людьми, но как бы только и только пред одним Богом. Таким взглядом на дело ясно констатируется в высшей степени тесное и постоянное взаимоотношение между человеком и Богом. При наличности же подобного тяготения, притом, конечно, внутреннего, а не внешнего, всякое да и всякое нет, произносимые данным человеком, будут тою же клятвой, ничем не будут от нее отличаться. Другое дело было бы, если бы об указанном тяготении и общении человека с Создателем не было речи: тогда одно да и одно нет будут малосодержательны; тогда является надобность и в клятве именем Божиим... Иудеи постарались все свести к чисто наружным только отношениям между ними и Богом. Отсюда простое да и простое нет для них являлись словами, собственно не выражающими ничего особенного. Отсюда, далее, они и прибегали к клятве Божиим именем, но как к только внешнему аргументу — не больше... Короче сказать, говоря: да будет слово ваше: да, да, нет, нет, Господь не упразднил клятвы именем Божиим, потому что и при этих да и нет она, как разъяснено выше, непременно предполагается, но советовал, чтобы люди поднялись до такой нравственной высоты, при которой, естественно всецело доверяя друг другу, могли бы довольствоваться в рассматриваемом случае простыми подтверждением и отрицанием. Что дело обстоит именно так, на это указывает весь ход речи Спасителя в Нагорной Беседе, где Им начертывается тот идеал, какой должен быть предметом конечных чаяний и стремлений человека, — идеал, сущность которого выражена Им, весьма кратко словами: *будьте совершенны, как совершенн Отец ваш небесный (Мф. 5:48)*. Если бы этот идеал был осуществим для человека при земных условиях его бытия, тогда, конечно, и наступило бы то время, когда одни только: да и нет могли бы воплощать в себе всякую клятву. Но всем известно, как человеку далеко до такого осуществления...; каждому известно, как все еще сильно зло, как силен в мире грех! И вот, при господстве греха и зла, клятва именем Божиим всегда еще остается необходимою. Грех и зло, овладевшие человеком, обусловили собою то, что люди не верили словам Самого Сына Божия, Который, поэтому, вынужден был произнести пред неверующими клятву Божиим именем. Что-же после этого сказать о людях? Разве они станут верить друг другу в такой степени, чтобы могли обходиться без того же Божия имени?! Конечно, никоим образом... *А что сверх этого* (т. е. сверх да или нет), *то от лукавого*, говорит Господь в Евангелии Матфея. Если будете допускать что-либо сверх да и сверх нет, то является опасение (μῆ), что *подпадете осуждению*, — таков прямой смысл слов св. Ап. Иакова в приведенном выше месте его послания. *От лукавого* — ἐκ τοῦ λοῦφοῦ, т. е., *вследствие зла, вследствие порока...*, именно в вышеуказанном смысле. Если бы, — иначе сказать, — в мире не было зла, не было господства лукавого духа, тогда достаточно было-бы одних: да и нет; но так как господство зла в мире — несомненный факт, то отсюда и является *сверх да и нет* еще клятвы именем Божиим. Что же касается выражения св. Ап. Иакова, предостерегающего читателей (именно „христиан из евреев«) от возможности и опасения подпасть осуждению, то оно имеет ясный смысл: Апостол советует читателям не подражать приемам ветхозаветных книжников и фарисеев, т. е., не пользоваться клятвенным призыванием имени Божия лишь только наружно, не доводя дела до внутреннего святилища своего я, но — каждый раз мыслить себя стоящими пред очами Самого Бога — Судии и Мздовоздаятеля и, соответственно этому, относиться к

своей клятве серьезно, строго. При несоблюдении последнего условия, охарактеризованного нами выше более или менее подробно, христиане легко подпадут осуждению...

Наконец, относительно обстоятельства, отмечаемого в данном случае противниками клятвы, того именно, что мы, — не имея-де возможности поручиться за свои будущие поступки и действия, которые часто зависят от случайностей и иных моментов, стоящих вне нашей прозорливости и власти, — потому не можем будто бы и давать клятв, — вполне достаточно заметить, что клятва, когда она дается, имеет в вину у себя лишь то только, что не стоит в зависимости от случайностей, а зависит единственно от одного клянущегося: поскольку личное поступание последнего, его я не виновно в неисполнении клятвенного обещания, постольку оно — свободно от всяких нареканий... Короче сказать: при всяком клятвенном обещании имеет силу известное „если».

Следует заметить еще то, что клятва есть условие, предполагаемое христианскою любовью человека к самому себе. Христианин, как известно, должен самопроявляться правдиво ([Кол. 3:9](#), [Ефес. 4:25](#), [1 Тим. 1:10](#) и др.). Правдивость — необходимый момент „христианского“ самолюбия, Поступая вопреки ей, человек чрез то самое проявляет ненависть к себе. „Лжец, — по Канту, — должен презирать себя самого, ибо тем, что я лгу, я унижаюсь до простого феномена (случайного явления), делаюсь маскою, отказываюсь от того, чтобы быть самим собою, совершаю по частям самоубийство над моим истинным человеком и на место егоставляю вымышленного человека» (см. у *Мартенсена* в русск. изд. его *Этики* 1890 года, т. II, стр. 220). В тех случаях, где кто-либо может усумниться в нашей правдивости, или когда кто-либо недостаточно уверен в наличности последней во все будущее время и проч., мы, — из любви к себе, из справедливого желанья, чтобы наше доброе имя в данную и во всякую другую минуту стояло в сознании окружающих нас на должной высоте, — в качестве средства, удовлетворяющего нас, имеем право употреблять клятву. Впрочем, с заботливостию должны быть соблюдаемы при этом те условия, при которых клятва только и может быть нормальным явлениям: к ней надлежит прибегать лишь в самых необходимых случаях, когда она и только она и может оградить „христианское“ самолюбие от каких-либо и чьих-либо на него посягательств и проч. Разумеется, если бы в сознании христианского общества правдивость царила в полном смысле слова, то „христианское“ самолюбие не имело бы для себя нужды в клятве: последняя потеряла бы смысл, потому что все и помимо нее верили бы друг другу; но так как о подобном господстве правдивости говорить пока немыслимо, то не возможно отказать и „христианскому“ самолюбию в одном из средств, служащих его законным, нравственно-добрым целям...

В виду всего сказанного выше вполне понятно, почему государственная власть, поддерживаемая церковною, всегда стояла и стоит за клятву, за присягу. Не говорим уже при этом о чисто-практических неудобствах, какими сопровождалось бы для государства отрицательное отношение его к вопросу о „дозволительности“ клятвы и присяги. При господстве в мире зла, не сдерживаемого присягою, трудно (скорее: невозможно) было бы ожидать нормальных отношений подданных к правителям, верности первых последним и т. д. Исчезни из мира зло, сами собою исчезнут, по крайней мере, не будут нужны: ни клятва, ни суды, ни иные подобные им явления; при господстве в мире только христианской любви создадутся отношения между людьми и проч.<sup>17</sup> Но пока в мире господствует зло, до тех пор воздержание от клятвы, равно как и войны, судов..., не приведет ни к чему, кроме еще большего и горшего зла. Плодотворною может быть только внутренняя переделка человеком себя, которая одна и без каких бы то ни было внешних побуждений положит конец всяким, обусловливаемым злом, явлениям: если все люди будут говорить одну правду, тогда зачем клятва? Она сама собой исчезнет. Если все будут только любить друг друга, тогда разве могут быть какие-либо между

ними войны, какие-либо судбища и пр.? Внешние же, наружные лекарства неуместны там, где речь идет о глубокой внутренней болезни; и наоборот: излечив последнюю внутренними лекарствами, мы освобождаемся и от всех наружных ее проявлений, которые тогда сами собою исчезнут. Вот в этом-то и все дело!.. Нельзя запрещать человеку хромать, когда у него одна нога короче другой: хромота — зло, но никакими наружными предписаниями не уничтожить ее; а вот уничтожьте ее причину, сравняйте каким-либо образом обе ноги, и она сама собою исчезнет... Это же приложимо и к вопросу о клятве.

Все, что так или иначе не будет совпадать с изложенными выше условиями, при каких только клятва и допустима и имеет необходимый смысл, — уже не может носить имени истинной клятвы. Сюда принадлежит так называемая *ложная клятва*, т. е., такое явление, когда кто-либо клятвою удостоверяет то, чего в действительности, однако, не было и нет, или чего он не намерен никогда выполнить. О преступности такого человека, не боящегося Бога, именем Которого он беззастенчиво пользуется, не стыдящегося своей совести, ни во что ставящего интересы посторонние, зло смеющегося над самой истинной и т. д., и говорить уже нечего... В данном же случае должно быть упомянуто о *божбе*. Ею часто пользуются, обыкновенно не сознавая ее важности, произнося Божие имя всуе (вопреки третьей заповеди десятословия). Между тем самое лучшее — по возможности обходиться без нее всегда; прибегать же к ней дозволительно лишь только при условиях, отмеченных нами относительно клятвы именем Божиим, тождественной по своему существу с божбой. Отметим еще тот случай, когда клятва имеет место при всецело нормальных условиях, но когда она впоследствии времени нарушается человеком по каким-либо причинам, зависевшим лично от него. Происходит *клятвопреступничество* — явление гнусное и безусловно нежелательное, хотя сравнительно с вышеупомянутою ложною клятвой несколько менее преступное: у клятвопреступника ложь, обман... явились лишь с течением времени, отсутствуя в момент произнесения клятвенного обещания; а у ложно клянущегося эти условия, между тем, на лицо всегда... Впрочем, со стороны существа своего тот и другой пороки преступны всецело, как стоящие в ясном и полном несоответствии с требованиями нравственного закона...

А. Бронзов

# Клятвы Московских соборов 1656 и 1667 годов

**Клятвы Московских соборов 1656 и 1667 годов.** Клятвы означенных соборов находятся в тесной связи с исправлением богослужебных книг и обрядов при патриархе Никоне и с начавшимся по этому обстоятельству противоцерковным движением. Клятвы первого собора (1656 г.) вызваны были вопросом о перстосложении для крестного знамения. Надобно пояснить, что книжные исправления вообще, — вследствие появившихся в наших богослужбных книгах от разных причин погрешностей и „разгласия“, — начались задолго до патр. Никона, велись во домашнему, по русским образцам, и к началу патриаршества Никона цели не достигли, что и выражено было в предисловии „Кормчей“, последней книге Иосифовского издания.

Как истый грекофил,<sup>18</sup> стоявший на ребеже нового, зародившегося направления, недовольствовавшегося старыми русскими традициями, — патр. Никон задумал повести дело книжного исправления на новых началах по образцам греческим и частью по южнорусским, при участии не великорусских книжников, а греков и западнорусских ученых (Арсений грек, Епифаний Славинецкий и др.) В этом патр. Никон не был, конечно, еретиком и не ереси — какие-то латинские, — хотел вводить, как говорили о нем его противники, он стремился к теснейшему сближению с греческою церковью не только в вере, но и в обряде. Основанием к сему послужили для него слишком широко понятые слова константинопольского патриарха Иеремии [II-го Траноса: см. „Энци.“ VI. 293—300] в грамоте при учреждении в России патриаршества: „да во всем будет православная Россия согласна с Грециею“. Про греческую церковь патр. Никон мог читать и в одной книге своего предместника (патр. Иосифа), что „обретенная в Греции церковь ни направо, ни налево с правого пути не уклоняется и сыны своя к горнему Иерусалиму препровождает“ (Книга о вере, л. 27 об.). Как человек властный, близкий друг царя и при том решительный, не желавший считаться с людьми и их привычками, ни с другими какими препятствиями, — патр. Никон через несколько месяцев как стал патриархом, пред великим постом 1653 года издал „Память“, чтобы при чтении известной молитвы св. Ефрема Сирина полагать четыре земных поклона, вместо шестнадцати, и креститься троеперстно. Уже первое это распоряжение, касавшееся только двух частных вопросов, из коих первый даже предусмотрен был патриархом Филаретом и решался в духе „Памяти“ патр. Никона<sup>19</sup>, — вызвал протест со стороны некоторых духовных лиц. Три протопопа: Иоанн Неронов Казанского собора, пришлый протопоп Юрьевца Поволгского Аввакум и Костромской Даниил увидели в этом распоряжении „недоброе“; последние двое, сделав выписки, пожаловались Государю. „Видим, яко зима хочет быти“, — говорил Аввакум. Царь не придавал значения этому протесту. Никон же, зная о нем, задумал повести дело путем соборным. В 1654 году состоялся собор о книжном исправлении по старым харатейным и греческим образцам. Примечательно, что патр. Никон, указывая собору некоторые вошедшие в русскую церковь „новины“, совсем не упомянул о перстосложении. Никон знал, что царь Алексей Михайлович не был склонен к замене существовавшего двуперстного сложения троеперстным, да и сам едва ли был еще уверен в необходимости и правильности такой замены, почему и спрашивал об этом письменно константинопольского патриарха Паисия. В ответной грамоте, изложенной в форме „послания“, патр. Паисий говорил о троеперстии, как древнем предании<sup>20</sup>, хотя не осуждал и двуперстного сложения. Но решающее значение имела не грамота Паисия, а — прибывший в Москву в 1655 году антиохийский патриарх Макарий. С его именем связано не только введение у нас троеперстия (несомненно и ранее существовавшего), но прямое осуждение сложения двуперстного, на православном востоке совсем тогда неизвестного, а у нас обоснованного, между прочим, на подложном слове блаж. Феодорита, с точностью неизвестно кем

составленного у нас в России в XV веке<sup>21</sup>, — составленного видимо в пользу троеперстия, но потом, в печатных изданиях при патр. Иосифе (Кириллова книга и Предисловие к Псалтирям) искаженного в пользу двуперстия.

Патр. Макарий начал с указания на двуперстие, как на символ с восточную церковию не согласный, — по образу Тройческу... А два перста имети наклонена, а не простерта“.

Затем, 12 февраля 1656 года, в день памяти св. Мелетия антиохийского (IV в.)<sup>22</sup>, он сказал, что двуперстное сложение есть подражание армянам, ибо армяне так крестятся. Далее, в неделю Православия, в присутствии Царя, Макарий, вместе с прибывшими в Москву Гавриилом сербским и никейским митрополитом Григорием, произнесли отлучение на молящихся двуперстно, провозгласив, что православному христианину следует изображать крестное знамение тремя первыми персты. Это было осуждением со стороны восточных иерархов, — конечно, — не без ведома и согласия Российского.

После этих, как бы подготовительных, событий со стороны патриарха Никона последовал формальный письменный восточным иерархам запрос относительно перстосложения; на него последовал и письменный также ответ, который гласил следующее: „Творити знамение креста с тремя первыми перстами... и кто от христиан православных не творит кресты тако есть еретик и подражатель армян и сего ради имамамы его отлучена от Отца и Сына и Св. Духа“<sup>23</sup>. Все указанные обстоятельства закончились соборным определением русских двятителей. Собор состоялся в апреле 1656 года.

Об этом соборе рассказывает патр. Никон в „Слове отвеицательном“, приложенном при „Скрижали“ под особым счетом страниц<sup>24</sup>. Начав с того, что некоторые „воздвизают прю“ из-за сложения перстов, Никон указал, что существовавшее в России двуперстное сложение зазирали патриархи иерусалимский Паисий и константинопольский Афанасий; — повторил он и последние события 1655—1665 годов. При этом Российский патриарх растолковал двуперстное сложение несколько не в духе восточных; он заявил, что в нем заключаются ереси Ария (в соединении трех перстов не по порядку первых, а первого с двумя последними) и Нестория (в двух перстах указательном и великосреднем); упомянул и о недавнем у нас появлении двуперстия. Никто, по-видимому, не возражал против этого, — и в результате получилось, следующее постановление: „Святая восточная церковь содержит, еже тремя первыми великими персты всякому христианину изображати на себе крест... А еже два малые последния соединити с великим пальцем, имиже неравенство Св. Троицы показуется, и есть арианство и еже ктому два великосредняя простерта имети, а посему два Сына и два состава о едином Христе Бозе исповедовати, яко Нестория... сие всячески отринути повелехом, изрекше правило о сем сице: аще кто отседе ведый не повинится творити крестное изображение на лице своем, якоже древле святая восточная церковь прияла есть, и якоже ныне вселенстии патриарси, со всеми сущими под ними христианы, повсюду вселенцые обретающимся, имеют и якоже доселе zde православнии содержаша, еже тремя первыми великими персты десный руки изображати, во образ святыя и единосущныя, и нераздельныя, и равнопочлаемые Троицы, но имат творити сие неприятное Церкви, еже соединя два малые персты с великим пальцем, в нихже неравенство Св. Троицы извещается, и два великосредняя простерта суца, в них же заключати два Сына и два состава, по Несториеве ереси... сего имамамы... всячески отлучена от Церкви, проклинаем и мы... и руки подписуем» (см. в „Скрижали“ п. Никона в конце<sup>25</sup>, л. 14—17). Имеются подписи Никона, семи архиереев и тридцати архимандритов и игуменов. Современные старообрядцы формулируют это определение в таком положении, — „прокляты православные христиане за православное приедание“. Но это положение — не буквально взятое, а тенденциозновыводное. С другой стороны авторитетнейший историк Русской церкви устанавливает, на основании



изложенного рассказа, следующее положение: „в 1656 году представители не только восточной православной, но и русской иерархий изрекли уже проклятие на *неповинующихся* церкви последователей двуперстия“ (м. Макарий XII, 194—195). Но „неповиновение“ ни в чем ином и не выразилось, как в содержании двуперстия.

Таким образом клятва собора 1656 года касалась одного предмета Никоновского исправления церковных обрядов, не захватывая ничего другого. Было бы наивно возлагать ее на „воздвигающих прю“, так как вопрос решался по существу, но было бы дерзко и выводы из этого делать о потере Церковью благочестия. Основанием для осуждения двуперстно молившихся было подозрение в еретичестве. Это подозрение хотя и не было доказано, так как того толкования, какое дал патр. Никон, не было ни в печатных, — в строго *церковных, или полуцерковных* — книгах („Псалтирь“, „Кириллова книга“, „Книга о Вере»), ни в народном сознании современников, — о чем по крайней мере мы ничего не видим; — но по цели охранения православной истины оно похвально. Ибо, кто боится преступлений малых, — тот оберегается от великих (мысль константиноп. патр. Паисия в ответном „Послании патр. Никону; см. в „Скрижали“ стр. 644). Недоразумения же в понимании со стороны не только частных лиц, но и целых соборов были и в древней христианской, несомненно „благочестивой», церкви и в нашей русской<sup>26</sup>. Да, наконец, и клятвы были и не только по поводу вопросов обрядовых, но и догматических, которые не оставляли исторического следа и не применялись в жизни, не унижая авторитета и святости лиц изрекавших, а тем более подписавших оные (римский папа Виктор III века и преп. Андрей Критский: см. „Христ. Чтен.» 1902 г., окт.). Хотелось бы этим сказать, что от исторических фактов убежать, или закрывать на них глаза, нельзя, но и произносить на основании и по их поводу резкие раздорнические суждения и смешные легкомысленные заключения не следует. Постановления собора 1656 г., равно как и клятвы его и Макария давным-давно забыты и вспомнить о них теперь с недоброю целию во имя поддержания церковной смуты и оправдания раскола, о чем скажем еще далее. Два-три года спустя после описанных событий и после того, как произошла печальная размолвка патр. Никона с царем (1658 г.), представители двуперстия, в пылу фанатической несдержанности и увлечения стариною, стали придавать самым перстам значение какого-то обоготворения: в двух перстах они „сказаша всю тайну божества и человечества“ (*Деян.* соб. 1667 г., л. 31). В это время и круг спорных вопросов весьма расширился и спорящие „много шумели о вере и законе“ и расходились иногда, как „Шэяные“ (слова Аввакума о споре его с Симеоном Полоцким в доме Федора Ртищева). При ослаблении противодействия власти церковной, когда она все свое внимание сосредоточила на деле Никона, удалившегося с патриаршего престола, явилась возможность противникам его по книжному исправлению свободно вести и уличную пропаганду и мутить умы родовитых бояр и боярынь, близких ко Двору лиц. Много хульного наговорено было тогда не только на Никона, но и на всю церковь, — и русскую и греческую; много придумано было изветов за одну букву, даже за перестановку ударения с предлога на следующее за ним слово (вместо: „во веки веком“, „во веки веков“). Это уже не небольшие по размерам „пря“ между книжными людьми, не жалобы нескольких фанатиков буквы и внешнего обряда; это церковно-раздорнический пожар, охвативший всю Москву и произведший всеобщую сумятицу. Церкви оставались пустыми, склонный к обрядоверию, народ доверял всякой нелепой относительно книжного исправления выдумке, само духовенство терялось, как ему служить. Царь Алексей Михайлович в 1665 году писал иерусалимскому патриарху Нектарию: „у нас весь церковный чин в несогласии, в церквах служит всяк по своему“. В течение 8 лет по оставлении Никоном патриаршего престола и образовался фактически и достаточно укрепился наш старообрядческий раскол с типическими его свойствами резко отрицательного отношения к православной церкви и ее священноначалию.

Таким образом соборам 1666—1667 г.г. волей-неволей пришлось уже иметь дело с ясно определившимся антицерковным движением, охватившим, под влиянием пропаганды главарей, часть духовенства и весьма многих из народа и высшего общества.

Соборные счеты с смутьянами начались с 1666 году, когда собравшиеся иерархи судили более выдающихся расколоучителей, предъявляя им вины не в *содержании* отмененных обрядов, а в том, что обвиняемые порицали книги и обряды исправленные, как еретические, похуляли восточных патриархов и поставляемых от них архиереев и иереев, всячески поносили патр. Никона и клеветали на московских священников, будто они не веруют во Христа вочеловечьшася, не исповедуют Его воскресения и т. п. Известный Аввакум укорил в лице весь освященный собор, „вся неправославными варица“. Дьякон Федор „о архиереях великороссийския церкви, имеет ли их за православные пастыри“, ответил: „Бог их весть“, похулял и укорял „хульными словесы“ исправление символа веры и чтение „аллилуиа по-три кратно“, а о трое перстном сложении, отрыгнул ответ сицев, яко вся сия прелестию сатаниною чрез Никона суть развращенна“. Лазарь „весь освященный собор в лице укори“. Все упорствующие хулители и были извергнуты из священных санов, отлучены от церкви и преданы анафеме ([Деян.](#) соб. 1666 г., Москва 1881, л.л. 16 об. 23 и 32).

Собор 1667 г., имевший неразрывную связь с собором 1666 г., — при непосредственном участии восточных патриархов Паисия александрийского и Макария антиохийского, не касаясь уже частных лиц, обратил внимание вообще на происшедший церковный раскол. В первой главе своих „Деяний“ прежде всего он изобразил картину церковна о нестроения и раздорнической смуты, далее подтвердил бывшие при Никоне и по его отшествии книжные и обрядовые исправления, с наставлением — принимать их всем православным, и наконец наложил клятву на противящихся. В виду особой важности этого соборного акта мы передаем его буквально, хотя и в сокращенном виде, „Повеже грех ради наших Божиим попущением, сопостата же нашего христианского православного рода и ненавистника диавола ратованием мнози не точию от простых, но и от священных и монахов, они от многого неведения божественных писаний и разума растленна, овии же и в образе благоговения и жития мнимого добродетельного являющи быти постни и добродетельни, полни же всякого бессмыслства и самомненного мудрования, пока мнящеся быти мудри, обюродеша. Овии мнящеся и от ревности; и таковии имуще, ревность но не по разуму, — возмутиша бо многих души не утвержденных: ови убо устно, ови письменно, глаголюще и пишуще яко возшепта им сатана. Наричаху бо книги печатные и новоисправленные и новопреденные при Никоне бывшем патриархе, быти еретическия и растленны, и чины церковные, яже исправишася со еретических и древних российских книг, злословиша, имены хульными, нарицаша ложно, и весь архиерейский чин и сан уничижиша и возмутиша народ буйством своим и глаголаша: церкви быти не церкви, архиереи не архиереи, священники не священники и прочая их таковая блядения. И того ради их диаволоплевельного лжесловия нецыи священники вознеродеша о всяком церковном благочинии и попечении, о немже слово воздадут в день страшного правосудия Божия, и книгами новоисправленными и новопреведенными начаша гнушати, и по них божественного славословия не исполняху“... Далее перечисляются некоторые предметы, которыми гнушались, именно: печатание просфор крестом четвероконечным, тройное аллилуиа, принятое по исправлении чтения 8 члена символа веры и Иисусовой молитвы и проч. При этом перечисление снова повторяется указание на лишение многими таинств, на принятие священников без архиерейского благословения, иногда запрещенных и изверженных, на признание православной церкви зараженною антихристовою скверной. После сего следует соборное утверждение исправленных книг и обрядов, которые были испытаны и рассмотрены и патриархами восточными признаны правыми и согласными с греческими книгами, благословлено и утверждено было все дело книжного исправления. То же

благословил и утвердил и новый московский патриарх Кир Иоасаф (II-й: см. „Энци.“ VII, 174—177). В конце провозглашается соборное „Изречение“ или определение, с завещанием всем клирикам и мирянам, „во всем без всякого сумнения и прекословия покоряться святей восточной церкви“ и произносится клятвенное осуждение на непокоряющихся. Приводим его дословно:

„Аще кто не послушает повелеваемых от нас и не покорится святой восточной церкви и сему освященному собору, или начнет прекословити и противлятися нам. И мы такового противника данною нам властью от всесвятото и животворящего Духа, аще ли будет он освященного чина, извергаем и обнажаем его всякого священнодействия и проклятию предаем. Аще же от мирского чина, отлучаем и чужда сотворяем от Отца и Сына и Святого Духа: и проклятию и анафеме предаем, яко еретика и непокорника: и от православного сочленения и стада, и от церкви Божия отсекаем, дондеже уразумится и возвратится в правду покаянием. Аще кто не уразумится и не возвратится в правду покаянием, и пребудет во упрямстве своем до скончания своего: да будет и по смерти отлучен и часть его и душа со Иудею предателем и с распятыми Христа жидовы, и со Арием и со прочими проклятыми еретиками. Железо, камение и дресеса да разрушатся и да растлятся: а той да будет не разрешен и не растлен, и яко тимпан во веки веков, аминь“. (Деяния, л. 6—7).

Все вышеизложенное, заимствованное из «Деяний» собора 1667 года, составляет как бы обвинительный акт и соборно судебный приговор.

В этом обвинительном акте и последовавшем за ним приговоре отмечаются не только вины по существу (несоблюдение исправленных обрядов), но и вины, если можно так выразиться, формальные, заключающиеся в отношениях к православной грековосточной церкви. Эти вины состояли не только в прекословии и *противлении* церкви (имеющей искони веков право на изменение богослужебных чинов и обрядов) и установленной церковно-соборной власти, но еще более в прямом *похулении* обрядов исправленных и из-за них всей церкви, как зараженной чрез это ересями и даже скверной антихристовой“. Все это было прямым, открытым восстанием против церкви, своего рода буйством и бунтом. И во всем этом, несомненно, были *виновны* те неразумные, нафанатизированные своими главарями ревнители отмеченного, т. наз., «старого» обряда, каких собор видел пред собою. Суд его был и законный и справедливый, хотя и глубокого сожаления заслуживающий по отношению к простой, неразумной толпе старообрядцев, к возбуждению которой главари смуты имели многие и посторонние причины. Собор не анализировал, — как делают ученые, — каждую вину в отдельности взятую, и не оценивал каждую из них по ее существу и свойству, разграничив посему и свое определение. Он судил явление полностью со всеми его признаками и поэтому судил и осудил строго, — тем более, что вина смуты и похуления Церкви, выдвинутая в соборном акте на первый план, заслоняла все другое.

Но суд современных живых людей не есть и не мог быть судом и для всех их потомков, без исключения, — разумеет держащихся лишь „старого обряда“, — которых, при изменившемся их настроении сравнительно с их предками, также законно и справедливо было восстановить в их церковных правах, сняв церковную анафему.

Чтобы пояснить это, нужно знать, какие были постановления собора 1667 г. для *будущих* времен и возможно ли было обойти их. Таким образом, из сферы судебной мы как бы незаметно переходим в область церковно-законодательную и с этой стороны также должны описать соборные постановления 1667 года.

Осудив современных старообрядцев — смутьянов, отцы собора узаконили и на будущее время следовать новоисправленным обрядам также с угрозой клятвы на непослушающих. Здесь выдвинули они на видное место самое содержание отмененных обрядов,

т. е. старообрядство *само по себе*.

„Повелеваем мы православнии патриархи со всем освященным собором с *великою клятвою*, еже святыи символ приимати и глаголати без прилога („истинного»), якоже святии и богоноснии отцы на первом и во втором вселенских соборех написаша гречески. И в божественном церковном пении троити аллилуиа... И знаменоватися знамением честного и животворящего Креста тремя первыми персты десные руки, совокупивше я во имя Отца и Сына и Святого Духа... Аще же кто будет противлятися нам и всему освященному собору, Богу противляется и уподобляет себе прежним проклятым еретиком. И сего ради наследити имать, якоже и тии еретицы, анафему и проклятие святых богоносных отцев, святых седми вселенских соборов (л. 33 — 34). В „Увещании“ о соборе Стоглавом (гл. 10), изложив разнообразие, постановлений прежде бывших соборов и заметив, что на последующих по времени соборах положенное предшествовавшими „добре исправлена быша без зазора» и посему „да никто же стужает и за исправление» постановления Стоглавого собора, отцы собора 1667 г. тем не менее изрекли следующее: „Аще же кто отныне начнет прекословити о изложенных винах на соборе сем великом от святейших вселенских патриарх, яже исправиша и законоположиша..., да будет, по апостолу Павлу, в правду самоосужден и наследник клятве сего собора, писанной в соборном деянии его, яко преслушник Божий и святых отец правилом противник“ (91 — 93).

И эти определения и законоположения подписаны не только восточными патриархами, но и Российским патриархом Иоасафом II и всеми членами собора. Здесь перечислены далеко не все „старообрядческие» различия, но и по указанным можно определить точку зрения отцов церкви собора.

В таком виде представляются клятвенные осуждения и запрещения Большого Московского собора 1667 года, записанные в его „Деяниях“. Но одно — бумажный документ, другое — применение его к жизни, одно — осуждать и законополагать, другое осуществлять это на деле. Нечто подобное бывало и в древней христианской церкви. В канонических ее кодексах есть правила, которые применялись очень не долго, или в известной только местности; вносились иногда в эти кодексы даже такие правила, которые, по выражению последующих толковников, изданы были „на соблазн и смущение“ (3 прав. Карф. соб.: см. Кормчая, л. 118)<sup>27</sup>. Не говорим о таких, которые „Забвени быша и отнюдь престаша» (Лаодик. соб. прав. 11-е); заметим главным образом о тех, которые изречены были под угрозой *проклятия* и однако не применялись Церковию прежде и сейчас не применяются, хотя никакими новыми соборными определениями они не отменены<sup>28</sup>, а не более, как только разъяснены толковниками. И таковых не мало<sup>29</sup>. И за все сие никто никогда не обвинял Церковь в каком-то еретичестве ни за постановления, соборами сделанные, ни за то, что эти постановления не были применяемы, хотя в канонических кодексах они остаются и до настоящего времени. Впрочем, это есть вопрос общеканонический, не вполне еще с принципиальной точки зрения у нас выясненный. Мы же должны были коснуться его только мимоходом, по связи с *клятвами* собора 1667 года, их силы и значения для церковной жизни последующего времени.

Обращаясь к собору 1667 года и значению его для будущих времен, мы прежде всего, можем и должны заявить, что книга соборных „Деяний» не имела у нас и церковно-канонического распространения. Она не была даже и напечатана, — подобно „Кормчей», или „Книге Правил» — новейшего времени. Впервые „Деяние“ соборов 1666—1667 годов изданы в „Исторических актах“, т. V. Затем уже в новейшее время они появились в исправленном по рукописям издании профессора московской академии Н. Ив. Субботина, сначала в „Материалах по истории раскола“ (1874 г.), а потом и отдельную книгою, несколько в другом порядке. Мы имеем под руками издания 1881 и 1903 годов буквально сходные. В них, в виде „Введения» или Предисловия“, помещено и разъяснение соборных клятв со стороны издателя. Но все эти

издания напечатаны не для церковного употребления или применения, а как исторический только памятник, не имеющий авторитетно руководственного значения.

Тем не менее, если документ постановлений и клятв соборов 1666 — 1667 годов не был распространен и не получил церковно-канонического значения, как обязательный, то в жизни содержащиеся в нем клятвы не только не прошли бесследно, напротив, оставили глубокое впечатление в истории отечественной церкви последующего времени до наших дней. И это сказалось и в отношении к осужденным церковным раздорникам, и в отношении церковно-законодательном, как запреты употреблять отмененные обряды и „старые» книги до — Никоновских изданий.

В первом отношении проклятия собора 1667 года канонически отделила непроходимую бездной церковных смутьянов, — по крайней мере, пока они не раскаются в противлении Церкви и ее похулении. Последние, и не думая о раскаянии, считая таковое в неприменном принятии новоисправленных обрядов и книг, естественно образовали особую церковную общину, которую связывали с отжившими уже временами. Волей-неволей пришлось организовать свою общину на новых, во многом совершенно не церковных началах и не в духе предшествовавших времен, чтобы жить самостоятельную жизнь в расколе с Церковью. Старую и неприкосновенную осталась лишь обрядовая внешность. Эта жизнь и организация вырабатывались постепенно и, хотя привели раскол к неизбежному разложению, но громадное большинство раскольников не привлекли к церковному соединению... Внутренняя история раскола, разделившегося на множество согласий, служит наглядным тому показанием<sup>30</sup> а высоко поднятое знамя обрядоверия объясняет последнее<sup>31</sup>. И то и другое сказалось, как результат справедливого клятвенного осуждения со стороны собора 1667 г. раскольничающихся старообрядцев.

Что касается запретов, под угрозой клятвы, употреблять в будущем отмененный обряд и применения к жизни означенной угрозы, то картина получается довольно пестрая и во всех частностях и всесторонне еще не обследованная. Наметим выдающиеся ее штрихи. С одной стороны мы примечаем настойчивые требования церковной власти XVII и первой половины XVIII века употреблять книги и обряды исправленные и жестокую полемику против бывших у нас в употреблении обрядов в письменных произведениях того времени. В 20-м году XVIII в., — в особых правда, видах (для обнаружения тайных раскольников), была составлена нижегородским епископом Пителимом „Присяга“, в коей повторялись анафематствования в более ясной и решительной, в сравнении с „изречениями“ собора 1667 г., форме на некрестящихся троеперстно и на неисполняющих других соборных постановлений, а тем паче на признающих патр. Никона еретиком и церковь еретическою. „Присяга“ эта практического применения почти не имела, как слишком уже радикальная и притом обусловленная очень уже сложной, торжественной обстановкой<sup>32</sup>. Это было в царствование Петра I. В тоже время приказано было всех дуперстников, которые, хотя и Церкви повинуются и таинства ее приемлют, писать в раскол „не взирая ни на что“. Распоряжение это шло не от церковной власти и сделано было по особым государственным соображениям, — собрать в бóльшей мере двойной с раскольников оклад, — но оно было в духе и последней и никаких противоречий со стороны ее не встречало.

Спустя сто лет после собора сила клятвенных его запретов стала ослабляться, значение их забываться, — мало того, — различие в обрядах стало казаться несущественным и допустимым. Первый наклон к такой перемене дал известный московский митрополит Платон в составленном им „Увещании“. Взгляд его разделяли и другие архипастыри. Официально это выразилось в появлении т. наз. „Согласия“, названного в 1800 году „Единоверием“, при чем положенные в прежнее время клятвы разрешались (п. 1-й прав. единоверия) и вступившим в

церковное единение старообрядцам предоставлялось совершать богослужение по старопечатным книгам с соблюдением положенных в них обрядов. Глухо, без какого-либо канонического акта масса двуперстников не отчуждалась от посещения православных церквей, в коих утвердился исправленный обряд. Клятвы Макариевы и собора 1656 года были совершенно забыты. В наши дни стало провозглашаться, что и двуперстие с православным знаменованием спасительно; и это не раз всенародно оглашалось от лица церковной власти в официальных определениях и разъяснениях. При этом вопрос о соборных клятвах оказался обоюдоострым: не люди церкви стали ссылаться на соборные запреты, как на непреложный авторитет, а враги ее, собором 1667 г. осужденные, обосновывались на них, как на обстоятельстве незаконном, оправдывающем их от церкви отделение и раскольников с нею, доселе существующее.

Это одна сторона в решении вопроса о применении соборных клятв с законодательной точки зрения для последующих после собора 1667 г. поколений. Но есть и другая.

Жизнь народная, не исключая и рядового приходского духовенства, продолжала, насколько это было возможно, идти по прежней колее. В церквях вводились исправленные чины, но в домашнем обиходе и в частных молитвословиях продолжали держаться старины. Особенно крепко охранялось двуперстие. Запреты собора как-то мало действовали. Уже несколько десятилетий спустя, при патр. Адриане и после него, при учреждении Синода, старопечатные книги появлялись в продаже и не только где-нибудь, в провинциальных труппах, но и в самой Москве, и не только секретным образом, но и открыто, в книжном ряду. Даже в некоторых церквях литургии совершались на 7 просфорах, печатаемых 8-миконечным крестом, выходы совершались абсолютно, — на что дают указания официальные документы (указ патр. Адриана 1698 г.: Полн. Собр. Закон. Росс. Имп., т. VI, 390). Примечательно, что в церковных распоряжениях по сему предмету совершенно отсутствуют ссылки на *соборные* запреты и о клятвах нет и помину. Когда же начались сыски раскольников, — по государственным, а не по церковным соображениям, — то сыщикам чинились препятствия и со стороны помещиков, и гражданского начальства, и даже духовенства (Описан. архив. Св. Синода, т. I. Собран. постан. по ч. раск. по ведомству Синода, 1721 г. „Прав. Обзор.“ 1869 г., авг.). Впоследствии, когда допущено было Единоверие, *старообрядчество*, как таковое могло беспрепятственно держаться повсюду, (за исключением, конечно, богослужения в православных храмах), и о соборных клятвах не думали и большинство о них не знало. Старые люди, которых мы еще помним, вполне православные, в домашнем быту были истыми старообрядцами: молились двуперстно, читали символ с словом „истинного“, сугубили аллилуиа, полагали известный „начал“ и творили положенные поклоны не дома только, но и в церкви. Не толковали они при этом ни о каких бывших соборных клятвенных запретах; довольны были, если не считали их за это раскольниками. Обрядовые разнообразия стали постепенно и незаметно сближаться. Это сближение, начавшись со стороны православной церковной власти учреждением „Единоверия“ и беспрепятственным допущением в православные храмы двуперстно молящихся, — каковых сохранились миллионы, — встретило как бы отклик в известном старообрядческом „Окружном послании“ (изданном 24 февраля 1862 г. и напечатанном в 1864 году: см. „Энци.“ VII, 610—612). В нем открыто заявляется, что „господствующая в России церковь, вкупе же и греческая верует во единого с нами Творца небу и земли, чтит и Господние и Богородичные праздники, что имя „Иисус“ есть имя того же лица, что и „Иисус“, что крест четвероконечный есть образ креста Христова“ и т. п. С восторгом было принято это „Послание“ нашими учеными, как предвестник церковного мира на почве разнообрядия. „Послание“ имело в виду не привлечение старообрядцев-поповцев по австрийскому священству в прав. церковь, а устройство своего согласия, обуреваемого „беспоповщинскими мудрованиями“, издревле в расколе возникшими. В

нем со всею рельефностью и выдвигается вопрос о бывших соборных клятвах, как причине церковного отделения. Вопрос этот со всею силой и со всеми резкими, хотя и далеко не основательными выводами и заключениями и стал предъявляться и предъявляется до последних дней, с целью не только мутить совесть единоверцев и православных двуперстников, но и делать заключение о неправославии Церкви. Таким образом защитникам Церкви и поборникам православия приходится не опираться на бывшие за 250 лет клятвенные запреты, — давно потерявшие фактическую силу, — а считаться с ними, разъясняя не только их смысл, но главным образом их значение. И с этим вопросом о клятвах соборов 1656 и 1667 годов приходится теперь считаться более, чем со всяким другим.

В решении вопроса о клятвах существуют два противоположные течения — с посредствующим между ними 1) раскольничающие старообрядцы утверждают и доказывают, что клятвы положены на древние обряды или, по их выражению, на „древнее благочестие», а отсюда делают заключение, что и на всю церковь до — Никоновских времен, просиявшую многими святыми, при древнем содержании Богу угодившими; ясно, что эта клятва богопротивна и незаконна; ясно далее, что и единоверцы наши находятся под этой клятвой. К этому течению примыкают и некоторые православные писатели, преимущественно из светских († Т. Ив. Филиппов и др.), но без резких раскольнических выводов как относительно древней русской церкви, так и относительно православия церкви современной, с выражением лишь необходимости канонического подтверждения „Единоверия» и разъяснения или разрешения бывших клятв, при авторитетном участии восточных иерархов. 2) Православные писатели из духовных и миссионеров в громадном большинстве утверждают и доказывают, что клятвы лежат на противников Церкви и положены *именно* за противление, и посему единоверцы, как держащиеся „старого» обряда с разрешения власти церковной и по ее благословию, под означенные соборные клятвы не подходит. Такая формула впервые ясно была выражена блаженной памяти московским митрополитом Филаретом и, благодаря его авторитету, получила весьма широкое распространение. Толкование это, признанное и церковною властью, не удовлетворило раскольничающих старообрядцев и не вполне успокоило смущаемых ими единоверцев. При том оно касалось исключительно клятв собора 1667 г. 3) В последнее время стало намечаться новое, по вопросу о смысле соборных клятв, направление, среднее между указанными, которое примыкает более к последнему, но некоторыми сторонами соприкасается с первым, при чем современной церковной власти отводится широкий простор, сглаживается самая острота вопроса и отпадают всякия нарекания на старообрядцев при их единении с Церковью. Существо этого направления в том, что соборный суд и клятвенный приговор произнесен главным образом над отщепенными церкви смутьянами и ее хулителями, во произнесенные на будущее время запреты, хотя и под угрозою клятвы, вполне могут быть не только разъяснены, но и разрешены и сняты церковною властью последующего времени, при изменившихся обстоятельствах, даже и помимо канонических соборов. Этот последний взгляд не вошел еще в общее сознание, вследствие трудного для многих анализа понятий *суда* людей современных появлению клятв и *законоположений* на будущее времена, для разграничения чего требуются и широкий канонический кругозор и гибкость мысли, а может быть и по другим причинам.

Проф. И. Ивановский

# Кнабенбауер

**Кнабенбауер** (Knabenbauer) Иосиф родился 19 мая 1839 года в Deggendorf (в Баварии). В продолжение семи лет он обучался в гимназии Бенедиктинцев, в Metten, затем два года слушал лекции в боннском Университете. В 1857 году он вступил, в качестве послушника, в орден иезуитов и изучал философию и богословие в иезуитском коллегииуме, находившемся в Maria-Laach. По изгнании иезуитов из Германии 1872 схоластическое отделение этого коллегииума переведено было в Англию, в Ditton-Hall, близ Ливерпуля, а потом 1896 г. в Голландию (Fauquemont). С 1875 года о. Кнабенбауер преподавал богословие в Ditton-Hall и продолжает преподавание его до сих пор в Balkenburg (Fauquemont).

О. Кнабенбауер написал, на латинском языке, комментарии in librum Job, in Prophetas minores (2 тома) (2-е изд: 1907 г.), in Jesaiam (2 тома), in Jeremiam, in Ezechielem, in Daniel (2-е изд. 1907 г.), et Baruch et Lamentationes (2-е изд 1907 г.), in Ecclesiasticum (cum fragmentis hebraicis) [in duos libros Macchabaeorum], in Quattuor Evangelia (5 томов), in Actus Apostolorum; in libros Macchabaeorum и второе издание — на Евангелия [все эти труды в серии Cursus Scripturae Sacrae, издаваемом на латинском языке (в Париже у Lethiellenx) Корнели (см. ниже в „Энци.“), Кнабенбауером, Fr. de Huinmelaner'ом и другими пресвитерами иезуитского ордена]. О. Кнабенбауер сотрудничает в изданы германских иезуитов „Stimmen aus Maria-Laach», [см., напр., LXXIX, S. 487—497: Jesus und Die Erwartung des Weltendes).

Прот. Ар. Рождественский



**Кнежевич-Стефан** — православный сербско-далматинский епископ, скончавшийся в Задре 28 января 1890 г. Родился в Отестове близ Книна в Далмации 15 июня 1806 г., 21 мая 1833 г. рукоположен в диакона, а 5 ноября 1835 г. в пресвитера. В 1884 г. (6 января) он произведен в архимандрита монастыря Керкского (на о. Керк, — „Энци.“ IX, 530). В епископа далматинского назначен 6 марта 1853 г. и хиротонисован в епископский сан в Сремских Карловцах блаженно почившим карловецким архиепископом-патриархом Иосифом Раячичем 17 мая 1853 г., прослуживши таким образом на архипастырском поприще своей плодотворной деятельности почти 37 лет. За время его управления далматинской епархией получили свою более правильную организацию приходы и протопресвитерства (благочиния), учреждена была епископская консистория (16 — 26 июля 1853г.) в Задре и стала официально функционировать 18 — 30 июня 1860 г., основан в 1860 г. фонд для вдов и сирот духовенства, в 1869 году преобразована была старая клерикальная школа („Православная клирикальная“ школа), получившая свое начало по Императорскому указу 30 сент. 1832 г. и открытая сперва в Шибенике в 1833—1834, после перевода из Шибеника в Задр в 1841—1842 г. существовавшая здесь до 1863—64 г. В этом последнем году школа была преобразована в том направлении, что поступить в нее могли только окончившие полную гимназию; следовательно, Задрский православный богословский институт получал высшее назначение, почти богословскофакультетское (в особенности с 1869 г.). Впрочем, происходили здесь и впоследствии некоторые видоизменения (см. подробнее об этом в „Церк. Ведомостях» 1906 г., № 22 и „в Журналах и Протоколах Предсоборного Присутствия», т. II, Спб. 1906, стр. 193 — 195. В период управления преосв. Стефана далматинскою епархией выделена из состава ее в 1870 г. новая православная епархия боко-каторская (Бока Каторская и Дубровник, а обе они, или точнее — обе части далматинской епархии, бывшие до 1867 г. до разделения Австрии на Цислейтанию и Транслейтанию) в некоторой церковно-административной связи с Карловецкою архиепископией-патриархией (в Травслейтании), вскоре после этого включена в общий церковно-административный округ с православной русско-румынской Буковиной (в Дпслейтании) под общию властью Черновецкого архиепископа-митрополита (11 сент. 1870г. и окончательно 28 января 1873 г.). Кроме того, при преосв. Стефане в православной Далмации возникло несколько новых основных сербских школ, исправлена старая и построена новая церковь, приходские дома и пр.

Еще при жизни своей преосв. Стефан учредил на свои средства фонды, напр., для воспитания и высшего образования одного стипендиата-сербца, для издания произведений духовной письменности и пр., а в завещании своем от 3 апреля 1885 г. сделал еще следующие вклады: 1) 1.000 гульденов в монастырь Керк (место пострижения его в монашество, и место завещанного погребения); 2) 1.000 гульденов на народную сербскую школу на месте его родине в Отестове, 3) 1.000 гульденов с назначением выдавать проценты с них православной сербской девице из его родного села при выходе ее замуж за православного сербца; а другие, оставшиеся после него, вещи и деньги предназначил в разные монастыри своей епархии, на благотворительные общества и пр.

И. Пальмов

# Кнежевич Петр

**Кнежевич Петр** — хорватский францисканец, духовный поэт и моралист, умер в 1768 г. Он написал, между прочим, драматическо-эпическую поэму „Muka gospodina nasego Isukrsta i plac matere njegove» (напечатана в Венеции 1753, потом в Дубровнике 1829); „Pisme duchovne» (Венеция 1765); „Osmina re dovnica duchovne zabave» (Венеция 1766) и др. Ему же принадлежит и перевод на хорватской язык Нового Завета — Евангелия и посланий Апостольских (Венеция 1773, [Рим 1784](#)). Часть же его личной переписки издана была после его смерти миноритом Ант. Юкичем (Венеция 1838).

П. Пальмов

# Книга закона

**Книга закона**, найденная при иудейском царе Иосии, см. в „Энци.“ VII, 489—493 [и А. Ludwig, Die Auffindung der Torah im Tempel zu Jerusalem unter Josia König von Juda в „Sitzungsberichte der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften» и по оттиску оттуда, Prag 1906].

# Книга, как символ в памятниках христианского искусства.

**Книга, как символ в памятниках христианского искусства.** — Книга в памятниках христианского искусства появляется, по-видимому, очень рано, о чем свидетельствует *надгробный памятник* ликаонского епископа, не давно найденный в сорока милях (60 1/3 верс.) к югу от Иконии и относящийся к половине III века; здесь между другими орнаментами, которые в общей своей совокупности (особенно изображение двух рыб), в связи с надписью, ясно указывают на христианское происхождение гробницы, в верхней ее части помещена открытая книга, которая представляет соединение двух дощечек (*tabellae*), очерченных вырезанными на камне линиями. Затем с V-VI в. книга составляет неизменную принадлежность композиции, известной под именем „уготование престола“ (*ἐτοίμασι τοῦ θρόνου*), которая сохранилась в равенских мозаиках и удержана в позднейших памятниках христианского искусства то как самостоятельное целое (напр., мозаика Софии Константинопольской), то как составная часть картины страшного суда, представленной значительным числом памятников византийского и русского искусства разных веков. Открытая книга в этих изображениях помещается на престоле. Кроме того, в картинах страшного суда книги имеют в руках и сидящие на престолах Апостолы. Иногда встречаются отдельные изображения Спасителя с книгою то открытою, то закрытой, а также изображения Апостолов и учителей церкви с закрытою, а иногда и открытою книгой.

В виду вообще символического характера, какой явно обнаруживается в древнехристианском искусстве, можно считать несомненным, что и изображение книги открытой и закрытой во всех указанных случаях должно рассматривать как символическое: изображение книги имело в виду вызвать определенную идею в умах тех, которые рассматривают его. Но какую именно идею? Необходимо заметить, что вопрос этот в литературе, разрабатывающей памятники христианского искусства, не выяснен с желательной точностью. Яснее всего символическое значение книги выступает в так называемом „уготовании престола,“ и в изображениях страшного суда. Здесь книга занимает весьма видное место (на престоле) и имеет существенное значение в раскрытии идеи, лежащей в основе всей композиции; так как изображение имеет в виду выразить мысль о суде, то и книга, лежащая на престоле или находящаяся в руках Спасителя, сидящего на троне, должна быть поставлена в связь именно с основною идеей изображения. Ключ к объяснению символического значения книги в этой композиции, равно как и к разрешению вопроса о происхождении последней, несомненно должно искать в следующих словах Тайнозрителя: „и увидел я великий белый престол и Сидящего на нем, от лица которого бежали небо и земля, и не нашлось им места. И видел я мертвых, малых и великих, стоящих пред Богом, и книги раскрыты были, и *иная книга раскрыта, которая есть книга жизни*; и судимы были мертвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими“ ([Апок. 20:11-12](#)). При чтении Апокалипсиса необходимо иметь в виду, что хотя символизм в нем развивается совершенно свободно, и идеи и образы, взятые из обыденной жизни, не всегда употребляются писателем в том же значении, в каком они известны в постоянном обиходе, но приспособляются к общей мысли и цели изображаемых им картин, тем не менее, остается бесспорным, что формы и детали заимствуются писателем из современной жизни или из иудейской литературы (главным образом — пророческой и апокалипсической). И в данном случае, — вероятнее всего, — взору священного писателя предносился известный всем читателям образ римского суда. Обычай писать важные

юридические документы на внутренней стороне двух дощечек, которые открывались в установленное законом время в месте производства суда, хорошо известен в римской практике; в важнейших случаях дощечки связывались шнуром, на который налагались печати, так что дощечки не могли быть открыты, пока не были сломаны печати или разрезан шнур. Никакой важный юридический документ не мог быть признан имеющим законную силу, если до начала процесса нарушены были печати и шнур. Таким образом, взламывание печати и раскрытие дощечек или книги указывало римским гражданам на начало судебного процесса. Поэтому символ открытой книги был очень пригоден и для выражения мысли о божественном суде в христианском искусстве: в таком именно значении открытая книга и употребляется в изображениях „уготования престола“ и страшного суда. В Апокалипсисе указывается и содержание книги, — это книга жизни: „и кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное“ ( — 20, 15; ср. Екклез. 24, 31, 32. [Филип. 4:3](#)).

Один и тот же предмет в разных сочетаниях может иметь различное символическое значение; — то же должно сказать и относительно книги. Помещенная на гробнице, она может указывать на завет между Богом и человеком и свидетельствовать о верности, с какою условия завета выполнены человеком; но с этим уже тесно связывается и мысль о суде, на котором почивший готов дать отчет в своей жизни — особенно, если к изображению книги присоединяется изображение венка, как на гробнице ликаонского епископа.

Изображение в картинах страшного суда Апостолов с книгами, которые они держат в руках закрытыми, указывает назначение их в качестве судей: „и увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить“ ([Апок. 20:4](#); ср. [Мф. 19:28](#)). Но если книга изображена в руках Спасителя, Апостолов, святителей, исповедников, вне связи с мыслию о суде, то она, несомненно, указывает в Спасителе источник истины, а в остальных лицах их право, обязанность и способность быть учителями веры. Это подтверждает иногда написанное в книге изречение, представляющее главный пункт, учения изображенного лица.

Е. И. С-да

# Книга общих молитв

**Книга общих молитв.** „Книга общих молитв и совершения таинств и других обрядов и церемоний церковных» (The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and other Rites and Ceremonies of the Church) — название книги, определяющей богослужебный строй английской церкви и с некоторыми изменениями принятой во всем англиканском исповедании. „Книга“ получила начало в самый важный период в истории английской реформации, — в царствование Эдуарда VI. После целого ряда частичных преобразований, введенных в первые годы этого царствования авторитетом короля или парламента, каковы чтения Апостола и Евангелия во время мессы на английском языке, причащение под обоими видами по особому чину на английском языке, отмена разных католических церемоний, — после этого предпринята была в Англии полная реформа всего богослужебного строя. Архиепископу кентербюрийскому Кранмеру с несколькими епископами и другими учеными лицами поручено было от короля составить, — приняв в руководство Свящ. Писание и практику древней церкви, — чин общих молитв и совершении таинств. В качестве побуждения указывалось желание правительства установить „однообразие» в богослужении, — мотив, постоянно встречающийся в церковной политике английского правительства, как до Эдуарда, так и после. Самая история составления „книги“ остается темною. Имеются только косвенные указания на то, что в сентябре 1548 г. в Чертсее и Виндзоре происходили собрания нескольких епископов и других духовных лиц для решения богословских вопросов и установления однообразного порядка молитв. С полного вероятности можно думать, что главная роль в этом деле принадлежала архиепископу Кранмеру, от которого остались проекты преобразования некоторых частей богослужения. Результатом работы была „Книга общих молитв“, внесенная в парламент и утвержденная „актом о единообразии» (An Act for the Uniformity) в январе 1549 года. Была ли „Книга“ на рассмотрении конвокации, — прямых данных для решения этого вопроса нет, но в письмах Эдуарда VI к епископу Боннеру и к Марии встречается указание на то, что „книга“ получила „согласие клира на синодах и провинциальных конвокациях“. Новая „книга“ должна была заменить собою несколько употребительнейших католических богослужебных книг, каковы Breviarium. Missale, Rituale. Pontificate. Содержавшийся в последних материал подвергся серьезной переработке: многие службы, молитвы, обряды и церемонии были совершенно опущены, другие сокращены и переделаны. Чем руководились составители в своей работе, — это они указывают в предисловии к „книге“ (имеющем в виду собственно службы бревиария). Они хотели, — по их словам, — 1) восстановить на службах непрерывное чтение Библии, которое должно, по мысли „древних отцов», составлять главную часть богослужения, но с течением времени было отодвинуто на второй план другим материалом. разными сказаниями, легендами, стихами, ненужными повторениями и т. п.; для этого они составили расписание чтений по дням года с тем расчетом, чтобы Ветхий Завет прочитывался в году однажды, Новый Завет трижды, а Псалтирь однажды каждый месяц; 2) очистить богослужение от позднейших наростов и сомнительных, суеверных и пустых вещей, оставивши только одно чистое слово Божие, Свящ. Писание, или то, что на нем явно основано; 3) ввести в богослужение — вместо недоступного для народа латинского языка — понятный язык английский; 4) упростить сложный богослужебный устав, давши весь нужный материал в одной книге, легкой и удобной для пользования, и наконец 5) установить — вместо существующих нескольких богослужебных уставов: салисбюрийского, герефордского, иоркского, бангорского и линкольнского — один однообразный устав во всем королевстве.

В частности, относительно церемоний составители в другой статье (Of seremoims, why

some be abolished and some retained) объясняют, что опустили многие из них вследствие их многочисленности, обременительной для христиан, и вследствие связанных с ними злоупотреблений, удержали же те, которые требовались для дисциплины и порядка. Из содержания „книги“ открывается однако, что — кроме указанных целей упрощения богослужения и возвращения его к древней чистоте — имелось в виду и приспособление его к изменившимся догматическим верованиям. Были у составителей под руками и образцы реформаторской богослужебной работы, незадолго до того появившиеся на континенте и оставившие след на английской „Книге общих молитв“: 1) католический реформированный breviарий (*Breviarium Romanum reformatum*) кардинала Квиньонеса (1535, 1537 г.), оказавший влияние на английскую утреннюю и вечернюю службу, и 2) лютеранское „Мнение“ архиепископа кельнского Германа, составленное Буцером при содействии Меланхтона на основании нюрнбергского церковного устава (1543 г., лат. изд. 1545 г., англ. изд. 1547 г.) и оказавшее влияние на чины, крещения, конфирмации и др. В основу работы положены были богослужебные книги [салисбурьского типа (*Sarum Use*), и дело в общем велось в довольно консервативном духе. При всем том перемены получились довольно крупные. Так, службы breviария, известные под общим именем *Divine office*, т. е. семь служб суточного круга, соответствующие нашим: утрене часам 1, 3, 6 и 9, вечерне и повечерию, сведены были к двум: утренним и вечерним молитвам; литургия вместо преимущественно жертвенной службы получила характер службы причастной (*The Supper of the Lord and the holy Communion commonly called the Mass*), и идея литургической жертвы ослаблена была до мысли о жертве молитв, благодарственных, хвалебных и молитвенных; устранено было все, что могло напоминать доктрину о пресуществлении, хотя вера в реальное присутствие тела и крови Христовых в чине пока еще не исключалась; большие сокращения сделаны в обряде крещения; в конфирмации опущено помазание миром; не нашла место в книге и частная исповедь, хотя ее употребление и предполагается; „последнее помазание“ получило вид „посещения больных“; опущено множество служб и священнодействий из *Rituale* и *Pontificalë* исключено всюду призывание святых. — Через год после издания „Книги общих молитв“ вновь установленный круг церковных служб дополнен был новыми чинами посвящения в священные степени: диакона, пресвитера и епископа, составленными, под некоторым влиянием сочинения Буцера: „*De ordinatione legitima*“, особою комиссией и заранее получившими санкцию парламента (*An Act for the ordering of ecclesiastical ministers*, 1550 г.). Согласно с новым взглядом на евхаристию, и из чинов посвящения устранена была всякая мысль о власти приносить евхаристическую жертву, а вместо того выдвинута была на первый план обязанность священнослужителей проповедовать слово Божие.

Между тем развитие протестантских идей, вызвавшее необходимость богослужебной реформы, шло в Англии так быстро, что для многих лиц из руководящих церковных кругов вновь установленный богослужебный порядок оказался уже неудовлетворительным и нуждающимся в дальнейшем очищении от „папского суеврия“. В это время все сильнее начинало заявлять себя здесь влияние швейцарского протестантизма. Для последователей его английская „Книга общих молитв“ была все еще слишком близкою к старым порядкам, и они высказывали желание дальнейших реформ. Английских протестантов поддерживали протестанты иностранные, переселившиеся в это время в Англию. Двое из них Мартин Буцер и Петр Мартир, получившие кафедры богословия в кембриджском и оксфордском университетах, представили, — по желанию Кранмера, — свои замечания на „Книгу“. Возражения ревнителей реформы направлялись главным образом против тех особенностей, литургии, которые предполагали веру в реальное присутствие; вместе с этим заявлялся резкий протест против всего, что могло напоминать папскую мессу, напр. против алтарей, литургических священных

одежд и т. п., а также вообще против обрядов и церемоний, как несогласных с истинным служением Богу. В виду такого настроения через два года после издания „Книги“ уже предпринят был ее пересмотр. Подробностей о ходе дела не сохранилось. Известно только то, что в апреле 1552 г. издан парламентом второй „акт о единообразии» и при нем „Книга общих молитв“ в исправленном виде. Церковной санкции эта вторая „Книга“ Эдуарда VI не получила. Самый пересмотр произведен был в решительном протестантском (реформатском) духе. Главные изменения сделаны были в литургии и направлялись к тому, чтобы устранить мысль о какой-либо перемене, происходящей с евхаристическими дарами, и всю силу священнодействия положить в спасительных следствиях причащения для верующих. С этою целию из молитвы освящения опущено призывание „Слова и Св. Духа“, опущено также благословение евхаристических даров; причащение поставлено тотчас после молитвы освящения; вместо прежней формулы преподания таинства: „Тело Господа нашего Иисуса Христа, преданное за тебя (или Кровь Господа нашего Иисуса Христа, пролитая за тебя) да сохранит твое тело и душу к вечной жизни“, введена новая: „Приими и вкушай это в воспоминание того, что Христос умер за тебя, и питайся им в своем сердце верою с благодарением. Пей это в воспоминание того, что кровь Христа пролита за тебя, и будь благодарен“; наконец, в довершение всего, перед самым выходом „Книги“ из печати в нее внесено было во внимание к нападкам Нокса на коленопреклонение при причащении особое „заявление“ („черна рубрика“, (Black rubric) с объяснением, что преклонением колен не имеется в виду создавать поклонение реальному и существенному (real and substantial) присутствию естественной плоти и крови Христа. что сакраментальные хлеб и вино остаются с теми же самыми реальными субстанциями и естественное тело Христа находится на небе, а не здесь; из богослужебных одежд оставлены теперь только rochet для епископа и стихарь (surplice) для священника и диакона, alb, vestment и соре отменены; в чине крещения опущены заклинание, помазание и облечение в белые одежды; в конфирмации опущено знаменование крестным знаменем; в чине посещения больных опущено помазание; в чине погребения, как на литургии, исключены молитвы за умерших; в духе реформатского благочестия на литургии введено чтение десятословия с коленопреклонением; в посвящении епископа опущены возложение Евангелия на главу рукополагаемого и вручение ему жезла. Таковы главнейшие особенности второй „Книги“ Эдуарда VI, отмечающей собою самый низкий уровень, до которого опускалось официальное протестантское сознание в английской церкви.

Когда после пятилетнего перерыва в развитии протестантства в Англии, правительство со вступлением на престол Елизаветы снова стало на сторону реформы и захотело установить однообразный порядок богослужения, оно хотя и не возвратилось, как, по-видимому, предполагалось сначала, к первой „Книге“ Эдуарда VI, а остановилось на второй „Книге“, однако сочло нужным сделать в ней некоторые изменения с целию несколько ослабить ее резкий протестантский характер. В этом смысле опять произведена была ревизия „Книги“, и исправленная „книга“ была утверждена и введена в употребление „актом о единообразии“ 1559 года. Формула преподания таинства теперь составлена была из соединенных формул 1549 и 1552 гг.; „черная рубрика“ была опущена; -относительно внешних принадлежностей богослужения, или орнаментов, постановлено было, чтобы употреблялись те, какие „авторитетом парламента были в употреблении во второй год царствования Эдуарда VI“.

Вместе с восстановлением протестантства снова начались в Англии и крайние протестантские течения, поддерживаемые вернувшимися на родину изгнанниками, познакомившимися на континенте с реформатскими формами церковного устройства. В Англии образовалась партия недовольных установленным Елизаветою церковным порядком и требовавших реформы по швейцарским образцам. Под разными именами: нонконформистов,



пресвитериан, пуритан, эти недовольные элементы постоянно выступают против установленного в „Книге общих молитв“ богослужебного строя, указывая в нем пункты несогласные с истинным служением Богу, как-то: знаменование крещаемого крестным знамением, дозволение совершать крещение мирянам, коленопреклонение при причащении, употребление богослужебных одежд и т. п. Эти возражения подают иногда повод к пересмотру „Книги“, но не приводят к сколько-нибудь существенным изменениям. Так, при Иакове I устроена была, — по предложению нонконформистов, — конференция между ними и представителями англиканской церкви в присутствии короля (Hampton Court Conference 1604 г.), результатом которой было решение внести несколько незначительных поправок (требование для совершения крещения законного служителя церкви), с которыми „Книга,“ была издана по приказанию короля. Время торжества для пуритан наступило в период первой революции, когда в их руках оказалась политическая власть. „Книга общих молитв“ была тогда формально отменена в Англии и вместо нея введено в 1646 г. составленное по поручению „Долгого парламента“ вестминстерским съездом духовных лиц Directory for the Public Worship. С восстановлением монархии снова восстановлены были и епископальное устройство „Книга общих молитв“. В ответ на просьбу пресвитериан составить вместо „Книги общих молитв“ другую, более согласную с словом Божиим книгу, королем Карлом II устроена была в 1661 г. опять конференция (Savoy Conference), не приведшая, впрочем, ни к какому соглашению. На конвокации тем временем предпринят был пересмотр „Книги общих молитв“ в на правлении скорее противоположном желаниям пресвитериан. Перемен сделано было множество, но большею частью несущественных. Внесены были, между прочим, новые службы, как чин крещения взрослых для принятия обращающихся из анабаптизма и язычества; краткий катехизис, помещавшийся в чине конфирмации и дополненный в 1604 г. отделом о таинствах, теперь выделен из этого чина и поставлен непосредственно перед ним; в литургии восстановлена опять „черная рубрика“, но ее протестантский смысл ослаблен был теперь так, что в ней стало отрицаться не „реальное и существенное“, а лишь „телесное“ (corporal) присутствие тела и крови Христовых; в чинах посвящения подчеркнуто было различие трех степеней; исправлен по местам язык Книги“ и сделаны более понятными „рубрики“; места из Свящ. Писания приведены по новому переводу 1611 г., кроме Псалтири, где оставлен старый текст Ковердалевой Библии; в начале „Книги“ сделано новое предисловие, а старое поставлено на второе место под заглавием: Concerning the Sevice of the Church. В таком виде „Книга“ была одобрена конвокацией и утверждена „актом о единообразии“ 1662 г. На этом акте утверждается законный авторитет ее и в настоящее время. Пересмотр 1661 г. был последнею крупною ревизией „Книги общих молитв“. Полученный тогда вид „Книга“ сохраняет и до настоящего времени. Изменения с тех пор были немногочисленны и несущественны. Так, в 1751 г. с введением в Англии грегорианского летосчисления сделаны были соответствующие поправки в календарном отделе; 1859 г. исключены были три службы, установленные в память трех политических событий; в избавления от порохового заговора 1605 г., „мученической“ смерти короля Карла I и восстановления монархии; в 1871 г. актом парламента (Prayer Book Act) старое расписание чтений из Свящ. Писания заменено новым. Наконец, в 1872 г. издан был акт, который, не внося прямых изменений в „Книгу общих молитв“, предоставил больше свободы в пользовании материалом, содержащимся в этой книге разрешив сокращать службы, выпуская известные отделы, совершать отдельно утреню, литанию и литургию, употреблять новые службы, составленные из отдельных частей Библии, из частей самой „Книги общих молитв“ и гимнов и проч.

В настоящее время английская книга общих молитв содержит в себе: 1) предисловие 1662 г., 2) старое предисловие под заглавием: „о службах церковных“, 3) статью о церемониях, 4)

устав о чтении Псалтири, 5) устав о чтении прочих книг Св. Писания, 6) таблицы особых чтений на воскресные и праздничные дни и псалмов на некоторые дни, 7) календарь с таблицами чтений, 8) таблицы и правила для подвижных и неподвижных праздников и дней поста и воздержания и таблицы для отыскания дня Пасхи, 9) утренние молитвы, 10) вечерние молитвы, 11) символ св. Афанасия, 12) литанию, 13) молитвы и благодарения на разные случаи, 14) коллекты — чтения из посланий и Евангелия для употребления на службе св. причащения в течение года, 15) чин св. причащения (литургия), 16) чин крещения публичного и частного, 17) чин крещения взрослых, 18) катехизис, 19) чин конфирмации, 20) форму совершения брака, 21) чин посещения больных и причащения их, 22) чин погребения умерших, 23) благодарение женщины после рождения дитяти, 24) прещения или возвешение гнева и суда Божия на грешников, 25) Псалтирь, 26) молитвы для употребления на море, 27) чин поставления епископов, священников и диаконов, 28) молитвы на 22 января (день восшествия на престол короля Эдуарда VII), 29) „Члены веры“.

„Книга общих молитв“ высоко ценится англичанами, как замечательный памятник реформации, как лучшее выражение истинной природы англиканского исповедания, желающего совместить следование здравому учению с уважением к церковной древности. Она более, чем XXXIX членов, способна служить знаменем английской церкви, объединяющим вокруг себя все партии и школы богословской мысли. Между тем, как „члены веры“ обязательны для подписи только духовным, — „Книга общих молитв“ „находится в руках всех членов английской церкви, даже детей“, и служит руководством не только для общественной, но и для домашней молитвы. Она не только содержит нормы богослужения английской церкви, но в ее „рубриках“ даются указания и касательно устройства этой церкви, а содержание ее служб и ее катехизис помогают определить положение церкви в частных пунктах учения.

Из Англии „Книга общих молитв“ перешла в церкви, находящиеся в общении с английскою, и сделалась богослужебной книгой всего англиканского исповедания, объединяющею ею отдельные части. В епископальной церкви Ирландии она употребляется в редакции, принятой после disestablishment на генеральной конвенции 1877 г. В епископальной церкви Шотландии она объявлена в 1863 г. официально богослужебной книгой, хотя наряду с нею здесь употребляется и особый шотландский чин литургии (Communion Office), взятый из шотландской „Книги общих молитв“ архиепископа Лоода 1637 г., получивший последнюю редакцию в 1764 г. В Соединенных Штатах Америки английская „Книга общих молитв“ была, после провозглашения независимости, подвергнута пересмотру, при чем чрез посредство первого американского епископа Сибюри, получившего посвящение от шотландских епископов, на литургии „Книги“ отразились особенности упомянутой шотландской литургии, напр. особые молитвы призывания и приношения. Пересмотренная „Книга“ принята была затем на генеральной конвенции в Филадельфии в 1789 г.; последняя ревизия американской „Книги“ произведена в 1892 г.

Н. И. Соколов

**Книга правил** св. Апостол, св. соборов вселенских и поместных и св. отец издавна была Св. Синодом в 1839 г. Сюда не только не вошла вторая часть печатной кормчей, содержащая законы гражданские, но не были включены некоторые главы и из первой ее части, напр., выдержки из Апостольских Постановлений и вообще все статьи, составлявшие дополнения к каноническому Синописису, комментированному Аристином. В самом начале „книги правил“ помещены догматические определения I, II, IV, VI и IV всел. соб.; затем следуют 85 правил апостольских, правила вселенских соборов (I, II, III, IV, Трулльского 692 г., VII), правила десяти поместных соборов (анкирского, неокесарийского, гангрского, антиохийского, лаодикийского, сардикийского, карфагенского, константинопольского 394 г., константинопольского 861 г. и константинопольского 879 г.), а также правила тринадцати отцов Церкви (Дионисия и Петра Александрийских, Григория Неокесарийского, Афанасия Александр., Василия Вел., Григория Нисского, Григория Богослова, Амфилохия, Тимофея, Феофила и Кирилла Александрийских, Геннадия и Тарасия Константинопольских). Правила изложены в полном тексте и не только на церковно-славянском, но и на греческом языке. В отличие от константинопольского Пидалиона и афинской Синтагмы, а равно и от старой нашей Кормчей, „Книга правил“ не содержит в себе толкований ни одного из авторизованных греческой церкви толкователей XII века — ни Аристина, ни Зонаты, ни Вальсамона; лишь в немногих местах присоединены к тексту правил краткие пояснительные примечания Св. Синода. „Книга правил“ впоследствии выходила несколько раз новым изданием, но без параллельного греческого текста, который был помещен в первом издании 1839 г.

Другое издание „Книги Правил“, с частным характером, было предпринято в 1875 г. и исполнено Московским „Обществом любителей духовного просвещения“. В этом издании в основу положен полный греческий текст канонов по Афинской Синтагме Раллиса (Ралли) и Потлиса (Потли), вместе с параллельным славянским переводом; далее следуют толкования Зонары, Аристина и Вальсалона на русском языке и в заключение еще сокращенный текст каждого канона с толкованием на него, по печатной Кормчей.

С изданием „Книги Правил“, замененная ею первая часть Кормчей, содержащая в себе канонические источники (перевод Синописиса с толкованиями Аристина), уже не может иметь значения в практике. Что же касается всех остальных законов и правил, содержащихся во второй части Кормчей и не отмененных позднейшими русскими законами, то они не теряют своей практической важности вследствие того, что они не были приняты ни в „Книгу правил“ ни в Свод Законов, ни в другие специально-церковные узаконения. Вопрос о том, остаются ли такие законы Кормчей действительно в силе, решается *самым их характером*: если они прямо относятся к существованию какого-либо церковного института и являются, поэтому, необходимыми дополнениями к „Книге Правил“, Своду законов или прочим уставам церковным, то они должны быть признаваемы действующими.

М. Красножен

Книга Кириллова см. „Энци.“ X, 228—231.

**Книги в христианской древности.** Книжное дело в христианской древности стояло, конечно, иначе, чем теперь; особенности его могут быть рассмотрены по следующим пунктам: 1) внешняя сторона книжного дела (материал, орудия письма, переписчики, распространение книг, библиотеки и утрата книг); 2) авторство; 3) критика и отношение публики к писателям.

1) В качестве материала для манускриптов в христианской древности употреблялись исключительно папирусная бумага, приготовлявшаяся на фабриках из египетского растения „папирус“, и пергамент, выделявшийся из кожи и получивший свое название от города Пергама, где был изобретен этого рода писчий материал. Папирус отличался своею сравнительною дешевизной и был в большем употреблении, чем пергамент. Последний по своей прочности более подходил для книг Свящ. Писания и книг богослужебных, назначенных для ежедневного употребления. Евсевий кесарийский свидетельствует (Жизнь Конст. 4, 36—37), что император Константин великий, захотев одарить вновь устроенные храмы Константинополя, поручил ему написать на пергаменте — 50 томов с „избранными« (в богослужебных целях) местами из Свящ. Писания. Так как в те времена книгопечатанье не было известно, то книги писались от руки. Орудием для письма была пористая трость (*calamus*), расщеплявшаяся на конце. Древнехристианские писатели упоминают в качестве писчего инструмента и грифель или стиль (*stylus*), но или не точно (вместо „*calamus*«), или не в собственном смысле (*vertere stylum* имело специальное значенье „исправлять написанное«: ср. Иеронима Творения, т. II, стр. 49, 277): дело в том, что стилем, который представлял собою палочку с одним концом заостренным и другим тупым, можно было писать только на вощенной дощечке; а последняя употреблялась исключительно в школе и еще в качестве записной книжки. Что касается чернил, которыми писали на папирусе и пергаменте, то они приготовлялись из смолы и сажи, или из так называемой чернильной рыбы (*seria*); употреблялись для письма и другие красящая вещества.

Авторы не всегда сама переписывали свои сочинения, чтобы издать их в свет, а иногда держали у себя для этой цели писцов (*ibid.*, стр. 260) и даже учили их искусству писать быстро и каллиграфически, о чем свидетельствуют два письма св. Василия великого к его переписчикам (Творен., т. VII, стр. 333—334 по изданию Москов. Дух. Акад.). Последние не только копировали рукописи автора, но и писали под его диктовку. К такому способу изложения своих мыслей прибегал неоднократно Ориген (Евсевия Ц. И. 6, 23) и блаж. Иероним (Твор. I, 178, II, 278, III, 57, IV, 310, V, 346); беседы Иоанна Златоуста частью записывались скорописцами в то время, когда они произносились в церкви (Сократа Ц. И. 6, 4). Чтобы быстро записывать за диктующим поспешно автором, писцы употребляли сокращения и символические значки (*notae, signa*), которыми обозначались известные слоги, слова и даже целые обороты речи; писцы, знавшие такого рода стенографию, назывались у римлян нотарьями (*notarii*), у греков — скорописцами. Если к этому прибавить, что интерпункция была почти в полном пренебрежении и что слова ставилась одно к другому очень близко, то будет понятно, что книги писались и переписывались далеко не без ошибок. Сами авторы, издавая свое сочинение чрез переписчиков, не всегда сверяли его с подлинником, — в чем сознается блаж. Иероним в письме к Люцинию (Твор. II, 259). Конечно, при дальнейшей переписке сочинения число допущенных в нем ошибок все увеличивалось, почему могла явиться, наконец, необходимость исправить текст; так нужно понимать намерение Василия великого (Твор. VII, 87) редактировать сочинение Григория Чудотворца „Разговор с Элианом“. Порча книг происходила не только от неразборчивости написанного, от небрежности и невежества переписчиков, но и от злонамеренного искажения текста еретиками; такую печальную участь испытали на себе

некоторые сочинения Оригена и Илария пиктавийскаю или пуатьеского (Иеронима Апология против Руфина кн. 2, 19—20); на злонамеренную порчу своих книг жаловался Дионисий коринфский (Евсевия Ц. И. 4, 23). После этого не покажется странным, что иные христианские писатели (напр., Ириней лионский и Руфин) заклинали переписчиков делагь свое дело внимательно и без погрешностей (*ibid.* 5, 20, Иеронима Твор. II, 349).

Не смотря на такие трудности и неудобства переписки книг, последние пользовались большей, или меньшей распространенностью. Первому ознакомлению с новым сочинением иногда содействовало устроенное автором чтение в кругу избранных лиц, или вообще народа: так сочинение „против Евномия“ до выхода в свет было читано Григорием нисским (Hieronymi De viris illustribus, cap. 128); а писатель арианский Астерий, следуя обычаю античных авторов, читал свои произведения в разных странах Востока всенародно (Созомена Ц. И. 2, 33). Гораздо важнее то обстоятельство, что писатели, издав свое сочинение в нескольких списках, рассылали их своим друзьям и знакомым и при этом иногда просили последних позаботиться о распространении книги (Киприана карфагенского Твор. I, 83—84 по изд. киев. Дух. Ак.). В числе почитателей того или иного автора, содействовавших успеху его издания (конечно, не материальному), мог оказаться предстоятель поместной Церкви; известен факт, что папа Феликс посредством послания рекомендовал одну книгу Кесария арелатского или арльского (Gennadii De script., cap. 86). Что же касается распространения книг чрез книгопродавцев, то оно сопряжено было с денежными издержками для автора и в больших размерах не практиковалось. Как бы то ни было, любители науки и литературы имели возможность приобретать книги и даже составлять из них целые библиотеки, которые были, напр., у блаж. Иеронима (Твор. I, 18—19), у пресвитера Филиппа Сидета, автора недошедшей до нас церковной истории (Сократа Ц. И. 7, 27), у арианского епископа Георгия и др. В христианской древности существовали не только частные, но и церковные (общественные) библиотеки; сведения о них мы находим у блаж. Иеронима (Тв. I, 175, 111, 82, Апология против Руфина, кн. 3, 20) и Евсевия (Ц. И. 6, 20). Существование библиотек, конечно не могло вполне предохранить книги от той массы случайностей, которая влекла за собой их потерю для потомства. Уже во времена Иеронима некоторые толкования Оригена на книги Свящ. Писания считались затерянными (Иеронима Твор. VII, 4, I, 175). Некоторые книги не дошли до нас вследствие преследований на них со стороны государственной и церковной власти. Известно распоряжение Константина великого об истреблении арианских книг ([Деян.](#) всел. соб. I, 179) и подобное же распоряжение императора Аркадия — относительно евномианских книг, а императора Феодосия относительно книг, вообще несогласных с православной верой ([Деян. II:493](#)). Церковная власть также принимала меры против „вредных» сочинений, — примером чему может служить александрийский собор 399 г., запретивший читать ила иметь книги Оригена.

II) Вот те внешние условия книжного дела и литературной деятельности, среди которых приходилось работать древнехристианским писателям. Последние с благоговением относились к своему делу религиозного назидания, за которое должны дать отчет на страшном суде Божиим (Киприана Твор. I, 259), и приступали к нему с молитвою на устах (Евсевия Ц. И. I, 1). Поводом к написанию сочинения не редко служила просьба друзей и знакомых писателя; образовался в языке даже особый термин „подгонятель» (ἐρυδιώκτης) для обозначения лица, производившего давление на волю христианского автора с указанною делию. 'Ερυδιώκτης'ом у Оригена был некто Амвросий, у блаж. Августина епископ медиоланский Симплидий. Сократ написал свою церковную историю по поручению какого-то Феодора (Ц. И. 7, 48), а блаж. Иероним обширный комментарий на книгу пророка Исаии составил по просьбе женщины Павлы (Твор. VII, 1). Вообще женщины несколько раз обращались к блаж. Иерониму, интересуясь даже чисто научными вопросами. Так как письма известных христианских деятелей имели не редко общий

интерес, то они публиковались (в виде исключения — даже без согласия авторов), образуя собою особый род древне-церковной литературы. Любознательность читателей и общение с ними поддерживали в писателях их благородное рвение к литературной деятельности. Плодовитость древних авторов, напр. Оригена, написавшего 6.000 сочинений по свидетельству Епифания кипрского (Цанарий, ересь LXIV, гл. 63), блаж. Августина, Феодора мопсуестийского, Аполлинария лаодикийского, св. Иоанна Златоуста, Феодорита киррского, блаж. Иеронима и других, изумительна, — если даже допустить согласно с некоторыми известиями, что они посвящали своему труду не только дни, но иногда и ночи. Приходится признать, что древние авторы не всегда заботились о тщательной обработке сочинений, которые писались даже путем диктовки к невыгоде для стройности и ясности изложения (Иероним Твор. III, 66), и не считали необходимым для себя знакомство с литературой предмета. Блаж. Иероним сам свидетельствует о себе, что он мало читал Августина (Твор. II, 396) и Иоанна Златоуста (*De viris illustr.*, cap. 129); Геннадия масиллийский или марсельский, по его собственному признанию, не читал много сочинений, которые обозревал в своем произведении „*Liber de scriptoribus ecclesiasticis*«. Побуждением к многописательству могло быть для автора стремление послужить своими званиями нуждам времени и даже желание получить известность, но вовсе не материальные расчеты, так как издание книг приносило автору один расход; лишь немногие христианские писатели имели своих „меценатов“, каким был для Оригена его ἐρῴδιώκρῆς Амвросий (Евсевий Ц. И. V, 23). Произведения древних, по своему содержанию и характеру, делятся на классы точно так же, как и современные богословские сочинения. Особенностью того времени нужно считать поэтически-песенную форму произведений, к которой прибегали писатели, искавшие популярности у народа, напр. Арий (Филосторгия Ц. И. II, 2). Переводов с греческого на латинский и наоборот до нас сохранилось не много, так как этот род литературной деятельности считался очень трудным (Иеронима Твор. I, 345—347).

Сочинения христианских авторов сопровождалась оценкою со стороны критиков и пользовались большею или меньшею известностью в среде читающей публики. От критика требовалось хорошее знание предмета, о котором он судил (Василия вел. Твор. VII, 67), беспристрастие (Исидора пелус. Твор. III, 280), указание недостатков без всякой придиричivosti в духе такой снисходительности, что умному писателю можно было простить промахи в понимании самого христианского учения (Иеронима Твор. II, 3). Критика особенно вооружалась против плагиата и заимствований, замаскированных посредством порицания того автора, откуда сделано заимствование. Христианские писатели высоко ценили здравую критику и искали случая услышать отзыв о своем сочинении от компетентного лица; некоторые, в том числе Диодор тарсийский, обращались с указанною целию к Василию великому, который считался одним из лучших критиков богословских сочинений (Созомена Ц. И. III, 16); но и сам Василий прежде чем издат свое сочинение „О Св. Духе“, послал его для критики Амфилохию иконийскому. Много критических замечаний и отзывов сохранилось в церковной истории Евсевия, в сочинении Иеронима „*De viris illustribus* и у Геннадия масиллийского в сочинении „*De scriptoribus ecclesiasticis*«. Но наряду с благожелательною и целесообразною критикой существовало и притязательное критиканство, возникавшееся иногда на почве личных отношении и старавшееся как можно более досадить разбираемому автору. Критики этого рода иногда объясняли свои нападки на писателей ревностию по благочестию и объявляли неугодных лиц еретиками; иногда грозили доносом и гражданским судом и прибегали к другим недостойным средствам. В одной из анонимных брошюр, которых много ходило в обществе, обвинялся в неправославии св. Василий великий (его Твор. VII, 126). Нужно заметить, что пример пристрастной недоброжелательной критики показали корифеи церковной литературы:

блаж. Иероним и Феодорит кирский, из которых первый полемизировал с Руфином, а второй с Кириллом александрийским, тоже не остававшимся в долгу. Но не одни неприятности выпадали на долю древнехристианских авторов. Общество относилось с глубочайшим уважением к писателям, в особенности с талантливейшим из них. О славе, которою пользовался Ориген, получивший название Адаманта и Халкентера, говорят историки Евсевий (Ц. И. VI, 8) Сократ (Ц. И. 4, 26); о необыкновенной популярности Василия великого свидетельствует Григорий Богослов (Твор. IV, 124—125; VI, 148—9); есть много указаний и фактов относительно известности других древнехристианских авторов. Христиане даже в домашних беседах цитировала замечательных церковных авторов (Иеронима Твор.). Слава последних распространялась и за пределами христианского мира в кружках ученых язычников, как это достоверно известно относительно Оригена, Василия великого и Иоанна Златоуста, и способствовала торжеству христианства над язычеством.

А. В. П-в



# Книги неканонические Ветхого Завета

**Книги неканонические Ветхого Завета.** В православно-библейской литературе неканоническими книгами признаются священные, чтимые и святые (по 85 апост. правилу) книги, входящие в состав библейских писаний по греко-славянскому библейскому кодексу, но не принятые в еврейский и православный 22-книжный священный ветхозаветный канон и не имеющие по сему авторитета богодухновенности. Таковы следующие книги, входящие в состав славяно-русской Библии: Товита, Иудифь, 1, 2 и 3 Маккавейские, 2 и 3 Ездры, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса сына Сирахова, Варуха, Послание Иеремии. Неканонический характер носят дополнения в канонических книгах, не существующие в еврейском тексте, а именно: в книге Есфирь (1, 1. 3, 12. 4, 17. 5, 1—2. 8, 12. 10, 3), прор. Даниила (3, 24 — 90. 13—14), Паралипоменон ([2 Пар. 36:23](#)), Псалтири (151 пс.) и Иова (42, 17). — Все вышеотмеченные отделы и книги, не существующие ныне в еврейском тексте и еврейской Библии, не были никогда приняты и в еврейский канон и не принимались православною Церковью в число канонически-богодухновенных писаний (см. „Канон ветхозав. книг в „Энц.“ VIII, 276 сл. 251 сл.). По своему происхождению в оригиналах, неканонические книги и отделы относятся к после пленной эпохе, но заключении ветхозаветного канона: с IV в. до р. Хр. до I в. по р. Хр. включительно, так как в некоторых книгах (напр., Ездры) признается ясное указание на новозаветные времена и книги. Все неканонические книги и отделы, кроме 3 Ездры (сохранившейся в латинском и сирийском переводах), — сохранились в греческом, для некоторых бесспорно оригинальном (Премудрости Соломона, 2 и 3 Маккав.), для большинства переводном, тексте. Происхождение последнего падает также на после пленную эпоху: с III века до р. Хр. по I и II вв. по р. Хр. Через греческий же текст, — можно думать, — эти отделы и книги вошли в состав библейских священных списков. Хотя все неканонические книги и отделы произошли от иудеев палестинских и александрийских, но иудеями не усвоилось им богодухновенно-канонического авторитета, а потому в библейские списки греческого перевода LXX толковников, распространенные среди иудеев александрийских, а потом и палестинских, — как можно судить по сочинениям Филона и И. Флавия, — эти книги и отделы не вносились, хотя некоторые из них (напр., Товита, 2 Ездры, 1 Маккав.) и были знакомы Флавию [а Сираха — Филону]. Вносить их стали в греческие библейские списки, принадлежавшие уже христианам из язычников, не всегда точно знавшим состав и объем ветхозаветного библейского канона. Причиной внесения их в библейские списки служили их поучительное религиозно-возвышенное содержание и имена (не всегда точные) их писателей (Ездры, Варуха, Соломона). Некоторые из неканонических книг (напр., [Премудр.](#) Соломона) были известны, будто бы, уже священным новозаветным писателям, но не цитуются ими, как богодухновенное „Слово Божие“, наравне с каноническими ветхозаветными писаниями<sup>33</sup>. С течением времени вошедши в греческие библейские списки, неканонические книги и отделы делаются известными христианским писателем, отцам и учителям Церкви, часто цитуются ими и вносятся в списки и исчисления священных библейских писаний. При этом соборные каноны (85 апост. правило и 60 прав. лаодик. соб.) и отцы и учителя православно-восточной церкви (Мелитон в „Письме к брату Онуфиму“, Ориген при объяснении первого псалма, Афанасий в 39 пасх. послании, Кирилл иерусалимский в 4 оглас. поуч., Григорий Богослов о том, „какие книги подобает чести“, Епифаний кипрский в твор. „О мерах и весах“), ознакомившись с составом ветхозаветного канона, принятого у евреев, и признавая 22 книжный ветхозаветный канон, неканонические книги признали чтимыми и святыми, полезными для оглашенных, но не имеющими равного с каноническими книгами авторитета. Западные соборы (иппонский и

карфагенский), учителя (Августин) и папы (Дамас, Иннокентий I и Геласий I) признали неканонические книги в равном авторитете с каноническими. Но некоторые древние западные богословы (Иларий пикт., Иероним и Руфин) признали их не в равном достоинстве с каноническими. То же отношение к ним было и во все последующее время. Так, канонические памятники (2-е прав. трулльского собора, Кормчая — Πηδάλιον, постановления иерусалимского в январе 1672 г. и константинопольского в марте 1672 г. — соборов) богословы (Иоанн Дамаскин, Никифор констант.) и канонисты (Аристин, Вальсамон, и Зонара) православно-восточной церкви, ограничивая ветхозаветный канон 22-книжным еврейским каноном и не исключая неканонических книг из библейских списков, признавали их чтимыми, добрыми, назидательными, но „вне канона“. Западные соборы (флорентийский, тридентский, ватиканский), папы (Гормизда, Николай I, Евгений IV), канонисты (Дионисий мал., Исидор сев., Грациан и др.) и богословы (с Кассиодора до Францелина и Кнабенбауера — 1905 г.) католической церкви признавали и признают неканонические книги в равном авторитете с каноническими (кроме 2 и 3 Ездры и 3 Маккав.), хотя многие католические богословы, во главе с папою Григорием I, были не согласны с этим уравнением. С Сикста сиенского стал в католической богословской литературе употребляться в приложении к неканоническим книгам термин: „девторокановические“ (второканонические), в отличие от „протоканонических“, входивших в еврейский канон. Многие католические богословы (Дюпэн, Ян и др.) детвероканоническим книгам не придавали канонического авторитета, а более смелые (напр., Сепп) просили Ватиканский собор исключить их из состава библейских списков, но получил отказ. Защитники этого последнего взгляда и доселе не перестают появляться среди католических богословов.

Появившееся в XVI в. протестантство высказалось, — в противоположность католической церкви, — неблагоприятно о неканонических книгах. Правда, Лютер переводил их, но в издании его перевода (1534 г.) они названы „апокрифами“, при чем там же пояснено: т. е. „книги, которые не должны считаться равными Священному Писанию“. По мнению Карлштадта, апокрифы (т. е. неканонические книги) суть „книги не божественные, не библейские, а только назидательные“, некоторые же из них „полны апокрифических сказаний“. В Исповеданиях веры: Галликанском, Англиканском, Гельветическом (Швейцарском), Формуле конкордии — ветхозаветный канон ограничен еврейским каноном, а неканонические книги или „апокрифы“ могут быть употребляемы в назидание нравов, но не в подтверждение „учения веры“. С течением времени резкие суждения против авторитета неканонических книг среди протестантских общин более и более усиливаются. На дортрехтском собрании (1618 г.) кальвинистов были споры об изъятии их из состава Библии, хотя и они остались пока бесплодными. В вестминстерском собрании пресвитериан (1648 г.) эти книги признаны вполне „не авторитетными и чисто человеческими произведениями“. Согласно этому взгляду Лайтфут требовал печатания их в конце Библии, в виде „приложения“ к священным книгам, чтобы [ср. [Гал. 4:30](#)] „сыны рабы (апокрифы) и свободной (канонические книги) не смешивались“ в одних списках. Но в XVII веке как это желание, так и желание исключить неканонические книги из богослужебного употребления на протестантских и англиканских собраниях (Savoy Conferenz 1658 г.) были отклоняемы, а в XIX веке было осуществлено первое — и даже в более резкой форме. Возникшее в 1804 году „Английское Библейское Общество“, под влиянием строгих шотландских своих сочленов, стало агитировать против совместного печатания в изданиях своих библейских неканонических книг с каноническими. Эта агитация достигла своей цели в заседании сего Общества (1826 г.), где постановлено было издавать от имени и на средства Общества лишь одни канонические ветхозаветные книги. К тому же мнению примкнул североамериканский протестантизм. И в европейском континентальном протестантизме

упомянутое постановление имело свои разнообразные влияния, нашедши как защитников, так и противников себе в протестантских богословах 1820-х годов, у коих то возвышались, то унижались содержание и учение неканонических книг (особенно Мулинье и Реусс защищали постановление, а Герлах опровергал). В 1850 и след. годах в протестантстве снова поднялся вопрос об авторитете неканонических книг. Так, в 1850—1852 г.г. появилось у немецких протестантов (Краузольта, Шиллера, Эбрарда, Шрёдера, Кеерля, Клюге) несколько брошюр и книжек, в коих доказывалось, что неканонические книги не имеют высокого авторитета и, „как солома с мякиной“, не должны быть помещаемы в Библии вместе с каноническими книгами. Против них и их мнения выступило немало ученых протестантских богословов (Ницш, Блекк, Штир и Генгстенберг), которые обстоятельно, исторически и догматически, доказывали высокий авторитет неканонических книг и законность помещения их, — согласно всегдашней церковной практики, — в библейских списках. Под влиянием этой апологетической литературы и согласно общему взгляду протестантских богословов, принятое в „Английском Библейском Обществе“ удаление неканонических книг из библейских списков не привилось в континентальных протестантских странах. Здесь они продолжали издаваться вместе с каноническими, хотя и в особом отделе. Точно также строгие взгляды на неканонические книги, принятые в английском и американском Библейских Обществах, не сделались безусловно господствующими и в сих странах. Так, новейшие специалисты-исследователи сих книг: *Bissel* (*The Apocrypha of the Old Testament, New-York 1080*) и *Oase* (*Apocrypha, London 1888*) относятся к ним очень благосклонно и с глубоким уважением, как к библейским писаниям. [В Англии образовалось даже „Международное Общество Апокрифов“ (*The International Society of the Apocrypha*) с членами из (англиканского) духовенства и ученых (разных стран) под председательством епископа винчестерского д-ра Рия (Herbert Edward Ryle), при чем под „апокрифами“ понимаются именно наши неканонические книги. Общество имеет целью утверждать и раскрывать духовную, церковную и литературную важность этих книг, как таких, которые читаются церковью в поучение и назидание. Ради сего издается (раз в 4 месяца) специальный журнал „Deutero-Canonical“, а также делаются отдельные издания самых книг (напр., *J. M. Dent*’ом) и по всяким соприкосновенным вопросам; имеется и другое повременное издание „*The International Journal of Apocrypha*«. — *H. H. I.*].

В православной русской церкви взгляд на неканонические книги высказан в катехизисе митр. Филарета, со ссылкой на Афанасия в.: — они назначены отцами для чтения вступающим в церковь. Во „Введении в Прав. Богословие“ арх. († митроп.) Макария они признаются „полезными и назидательными“ как для оглашенных, так и для верующих, но не богодухновенными. Об изъятии их из состава славяно-русской Библии никогда в России речь не заходила, и они печатаются даже вперемежку с каноническими книгами (кроме Маккавейских и 3 Ездры, печатаемых в конце после всех ветхозаветных книг).

*Книга пророка Варуха* по тону, изложению, содержанию и языку разделяется на две части, предваряемые историческим введением о чтении ее Варухом в Вавилоне Иехонии и его приближенным (1:1—13). В первой части излагаются общепобогословские рассуждения об истинной мудрости и даровании ее еврейскому народу, об уклонении его от нее и о наказании за это пленом (1:14—3:8). Во второй части элегически описываются страдания Иерусалима и иудеев в плену, как наказание за уклонение от мудрости Господней, призывается еврейский народ к покаянию (3:9—4:6) и возвещаются пророчества о будущей славе Израиля среди всех народов (4:7—5:9).

Книга пророка Варуха сохранилась в греческом тексте Ватиканского (В) и Александрийского (А), списков перевода LXX-ти, а в синайском кодексе (ее нет; сохранилась также во многих греческих рукописях и переводах сирийском, латинском, арабском, эфиопском

и наших славянском и русском. На каком языке она была написана? Католические и некоторые протестантские ученые утверждают, что на еврейском языке, большинство же протестантских ученых признают греческий ее оригинал, донныне сохранившийся. В последнее время преосв. Антонин (Грановский) старался доказать ее еврейский оригинал и сделал попытку, — вслед за западными учеными: Френкелем, Плеснером, Гербстом, Кнейкером, — восстановить этот утраченный оригинал (Епископ Антонин, Книга пророка Варуха, Спб. 1902). Не входя в детальный разбор доказательств, приводимых защитниками указанных мнений, можем допускать вместе с преосв. Антонином, что книга была написана на еврейском языке. Но этот оригинал, — очевидно, у евреев не имел авторитета канонического и утратился, почему в еврейском каноне эта книга никогда не была. В канон православно-восточной церкви, если по ошибке некоторыми древними православными писателями и включалась, то более авторитетными (85 апост. прав.) не вносилась и не должна быть включена.

О происхождении и авторе утраченного еврейского оригинала книги трудно сказать что-либо определенное. Правда, в книге (1,1) он отождествляется с пророком Варухом, сыном Нирии, сотрудником Иеремии, но явные исторические погрешности книги препятствуют такому отождествлению. Напр., „в 5-й год“ книга читалась Иехонии и его вельможам, старейшинам, сыновьям царским и всему народу (1,3 — 4). Под „пятым годом“ естественно разуметь пятый год плена Иехонии, но тогда он сидел еще в темнице и не имел обстановки, здесь описываемой (ср. [4 Цар. 25:27](#). [Иер. 52:31](#)); а „царских сыновей“ у Иехонии, Иоахава и Седекии не было никогда в Вавилоне ([Иер. 23:30](#). [52:10](#)). Потом замечается в книге, будто Седекия сделал серебряные сосуды в иерусалимский храм вместо унесенных из него золотых сосудов Навуходоносором при взятии Иерусалима (1:8). Это также ошибочно, потому что золотые сосуды из храма были Навузарданом унесены в Вавилон чрез месяц после уведения пленного и ослепленного Седекии ([Иер. 52:1 - 23](#)); след., Седекия никак не мог делать серебряных сосудов (ср. 1,10 и др.). С другой стороны, упоминание писателя о том, что еврейский народ уже „состарился“ в плену (3,10 и ср. 4,32), заставляет относить время его жизни к более поздней эпохе.

Знакомство писателя книги с книгой пр. Даниила ([Вар. 1:15-17](#)[Дан. 9:5.7](#); [Вар. 1:20](#)[Дан. 9:11](#); [Вар. 2:1](#)[Дан. 9:2](#); [Вар. 2:2](#)[Дан. 9:7](#); [Вар. 2:9](#)[Дан. 9:14](#)) еще далее отодвигает время его жизни, — уже в послепленную эпоху. Учеными, признающими греческий оригинал книги несомненным, считается знакомство писателя с ветхозав. книгами в переводе LXX, а следов. и еще более поздняя эпоха его жизни (ср. *Kaitzsch* l. c., S. 215. *André* l. c., p. 251—252). Но мы, допуская еврейский оригинал, можем признать сходство ныне известного греческого текста книги Варуха с переводами LXX плодом работы греческого переводчика книги. Тогда можно и писателя книги признать палестинским иудеем, жившим после вавилонского плена. Имя его неизвестно. Автор ныне известного и распространенного греческого перевода жил уже после составления перевода LXX, не ранее конца III-го или половины предпоследнего века до р. Хр. Следы ясного знакомства с книгою Варуха (уже в существующем греческом тексте) впервые встречаются в 3 книге Ездры (ср. 3 Ез. 2:2—4[Вар. 4:12](#). [17](#). [19](#)) и апокрифических псалмах Соломона ([Пс. Сол. II:4](#). [5](#). [11](#)[Вар. 5:1](#). [5](#). [7](#)). Но оба эти писателя весьма не раннего происхождения, — не ранее христианской эры. Из христианских писателей первые цитуют ее (особ. 3, 38) Иринеи лионский, Климент александрийский (3:16—19 Пед. II, 3), Ориген (3, 10 Com. in Jer. 31) и более поздние. Таким образом, к началу и в начале христианской эпохи книга уже существовала в греческом переводе.

Имя и личность греческого переводчика книги также вполне неизвестны, кроме его иудейского происхождения. Изящный греческий язык второй части книги побуждает признать его александрийским иудеем. Отождествление его с автором греческого перевода в тексте LXX

книги пророка Иеремии сомнительно (André I. с., 257—260).

Вышеуказанные исторические „недоумения“ отличают авторитет книги Варуха от канонических ветхозаветных книг. Но отцы Церкви часто с глубоким уважением цитовали эту книгу в ее догматических изречениях, особ. 3, 36. 138. 16 — 19 (св. Афанасий, О воплощ., Кирилл иерус., Оглас. поуч. XI, 15. Григорий Богосл., Василий вел., Григорий нис. и др.; см. Антонин, указ. соч., стр. 72 — 74, и André I. с., р. 261—262), и дали основание признавать ее библейским писанием. Она читается в православном богослужении в паремиях навечерия Рождества Христова (3, 36—37. 4, 1—5).

Экзегетические монографии нового времени: *Reusch*, Erklärung des B. Baruch, Freib. 1853. *Trochon*, Jeremie, Lamentationes, Baruch, Paris 1878. *Kneucker*, Das B. Baruch, Lpzg 1879. *Knabenbauer*, Com. in pr. Daniel, Lamentationes et Baruch, Parisiis 1891. Критико-текстуальная, с немалой долей экзегетического элемента, русская монография архим. (епископа) *Антонина*, Книга пророка Варуха, Спб. 1902.

II) *Вторая книга Ездры*. Эта книга содержит повествования, — довольно отрывочные и не всегда согласные между собою, — о событиях в иудейской истории с эпохи царя Иосии до Ездры включительно. Так, здесь говорится о праздновании пасхи при Иосии (I гл.), о возвращении иудеев из плена при Кире и о построении храма, о запрещении этого построения при Артаксерксе (2 гл.), о возвращении Зоровавеля при Дарии (3 — 5 гл.) и о построении храма при Кире и Дарии (5, 7 — 7 гл.) и о возвращении и деятельности Ездры (8 — 9 гл.); оканчивается книга как бы полусловом, — начинающимся собранием народа для слушания чтения Ездры (9, 37 — 55). При сличении отрывочного содержания 2-й книги Ездры с каноническими книгами, исследователи признают несомненным заимствование его из последних (2 Ез. 12 [Пар. 35 - 36](#); 2 Ез. 2, 1 — 141 Ез. I гл.; 2, 15—251 Ез. 4, 7 — 24; 2 Ез. 5, 7 — 701 Ез. 2, 1 — 4, 5; 2 Ез. 6—7 гл. 1 Ез. 5—6 гл.; 2 Ез. 8—9, 361 Ез. 7—10 2 Ез. гл.; 9:37—55 [Неем. 7— 8:13](#)). Только не большой и противоречивый отдел 3—5, 6 не имеет параллели в канонических книгах. На основании чисто-греческого языка книги все исследователи признают ее оригиналом греческим. Автор пользовался ветхозаветными книгами, — думают, — в греческом же переводе LXX толковников. Принадлежность книги Ездры никем уже не признается ныне. Время происхождения ее может быть определено не ранее предпоследнего века до р. Хр. Иосиф Флавий знал уже эту книгу (Древн. X и XI кн.). Судя по греческому языку всей книги, по философскому складу речи и по содержанию вставочного отдела (3, 1 — 5,6), естественно предполагать в авторе александрийского иудея, философски и богословски образованного.

Об авторитете книги современные исследователи не высокого мнения. Даже в отделах, заимствованных из канонических книг, не мало допущено автором исторических недоразумений и противоречий — взаимных и с каноническими книгами. Так, напр., Зороваель описывается, как юноша — придворный Дария (3, 4. 4, 13) и имеет взрослого сына (5, 5). Зороваель возвращается из плена при Дарии (5,8) а по каноническим книгам он возвратился при Кире (1 Ез. I, 1.2, 2); на последнее как будто указывается и в этой книге (6, 18) и мн. др. Вставка в 3—5, 6 имеет содержание исторически малоестественное, так как обещание телохранителей тому, кто определит: „что всего сильнее“? — сидеть вторым по царю, называться родственником царя, одеваться багряницею, пить из золотых сосудов, спать у золотых и пр. (3, 5—7), — такое обещание не могли не давать, ни тем более, исполнять небольшие придворные чиновники-телохранители. В этом отделе не мало противоречий с другими частями книги (3, 4. 4, 13. 5, 5). — Но, по мнению отцов Церкви, в этой книге содержится (в 4, 34—40) очень возвышенное учение об истине, которая „побеждает и вино, и царя, и врага, и женщин“ (Клим. ал. Strom. 1,21, 124. Ориген Com in Joh. t. VI, cap. 1. Киприан epist LXXIV, 9), — учение, доставляющее этой книге место среди библейских писаний (ср.

*André, Les Apocryphes de l'Ancien Testament, p. 145).*

Текст второй книги Ездры сохранился в Ватиканском и Александрийском кодексах перевода LXX и в некоторых греческих рукописях, отражающие Лукианову рецензию (*De Lagarde, Librorum Veteris Testamenti canonis pars prior, 1883*; здесь есть и вторая книга Ездры). В Сянайском кодексе этой книги нет. В сирийском переводе она введена поздно: в сирийско-гекзаплярное издание (VII-го в.), а в древнем издании при Пешитто ее не было. В древнеиталийском переводе, сохранилась, но Иероним ею не занимался в Вульгате она не принята в число канонических книг. Армянский, эфиопский и наши славянский и русский переводы имеют сравнительно позднее происхождение с малым критическим авторитетом.

Экзегетических монографий на вторую книгу Ездры нет ни в западной, ни в русской литературе. С большею подробностью экзегетически она обзрна в общих трудах на неканонические книги: *Fritzsche, Handb zu, d. Apocr. I, S. 11—66*; *Wace, Apocrypha I, 16—69*.

III) *Третья книга Ездры* по содержанию, языку, изложению может быть разделена на пролог, главную часть и эпилоги. В прологе (1—2 гл.) Господь повелевает Ездре указать евреям на грехи их, возвестить будущие бедствия и утешить среди последних. В главной части (3—14 гл.) в семи видениях открываются Ездре будущие судьбы человечества и еврейского народа, явление Мессии, Его смерть, воскресение всех людей, всеобщий суд, общие мировые катастрофы и восстановление священных книг. В эпилоге возвещаются Ездре будущие страдания людей грешных, гибель Вавилона, Азии, Египта и призыв еврейского народа к мужеству в предстоящих страданиях (15—16 гл.). Нужно заметить, что в изложенном содержании книги отмеченные нами прологи (1—2 гл.) и эпилоги (15—16 гл.) современными исследователями и издателями книги признаются за особую „четвертую“ или „пятую“ книгу Ездры<sup>34</sup>, так как они имеют совершенно отличное содержание, изложение и язык (*Fritsch, Libri pseudepigraphi, Lipsiae 1871*; *Strack und Zöckler, Die Apocryphen, S. 472*; *Kautsch, Apocryphen, S. 339—401*). Посему и вопрос о происхождении этих глав решается отдельно от происхождения 3—14 глав.

Третья книга Ездры, в принятом в славянском и русском переводах объеме (16 глав), сохранилась лишь в латинском переводе, составленном с греческого текста. В греческом тексте совершенно не сохранилась эта книга; в сирийском, арабском и эфиопском переводах сохранилась лишь в объеме 3—14 глав.

На каком языке первоначально написана эта книга? Относительно 3 — 14 глав было мнение о еврейском оригинале, но потом оно оставлено, а в последнее время Вельгаузенем и Каучем снова поддержано (*Kautsch 1. с., 8. 333*). Об отеле из 1—2 и 15—16 глав единогласно мнение о греческом оригинале. О том, что книга в цельном объеме, а равно и в какой-либо из отмеченных частей (1—2, 15—16 или 3—14 гл.), не принадлежит Ездре, все современные исследователи вполне согласны. Автор этой книги, даже в древнейшей ее части (3—4 гл.), обнаруживает незнание времени жизни Ездры, сообщая (в 3, 1, 29), что Ездра „в 30 году по разрушении Иерусалима“ получил откровение, тогда как, по каноническим книгам (1 Ез. 8:1—3), он родился после возвращения евреев из плена (ср. *Шавров, О третьей книге Ездры, Спб. 1861, стр. 96—99*). Автор позднейшей части (1—2, 15—16 гл.) знаком был уже со священными новозаветными книгами (ср. 3 Ез. 1:30 [Мф. 23:37](#); 2, 11 [Лук. 16:9](#); 2:12 [Апок. 22:2, 15:7](#) [Апок. 6:10](#)).

Время жизни писателя древнейшей части книги (3—14 гл.) определяется современными исследователями по историческому изъяснению видения орла (в 11—12 гл.), в приложении к римским императорам до Нервы (98 г. по р. Хр.) и даже до Септимия Севера (217 г. по р. Хр.) включительно. Посему и „30-й год по разрушении Иерусалима“ (3, 1. 29) прилагается к разрушению римскими войсками Веспасианом и Титом (в 70 г. по р. Хр.), т. е. к 100 году по р.

Хр. Вполне ясная цитата из этой книги впервые встречается у Варнавы (Посл. 12 гл. [3 Езд. 5:5](#)) и Климента ал. (Strom. III, 1003 [Ездр. 5:35](#)). Оставляя гипотетическое изъяснение видения об орле (11—12 гл.) и основываясь на последних цитатах, можем сказать, что в первом веке по р. Хр. эта часть уже существовала. Ясных цитат из позднейшей части в отеческих творениях невидны, но латинский перевод ее, примыкающий по своему языку и характеру к древнеиталийскому переводу, происшедшему во II в. по р. Хр., может доказывать и ее происхождение не позже I или II в. по р. Хр.

О личностях писателей обеих частей, а равно и объединителя их писаний в одной книге ничего нельзя сказать, кроме того, что они принадлежали к иудеям, но не к христианам. Круг воззрения их ярко партикуляристический, чисто иудейский, и хотя новозаветные книги им были известны, но не произвели в их мировоззрении переворота (ср. о. проф. А. В. Смирнов, Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, Казань 1899, стр. 37—42). Так как философские воззрения александрийских иудеев чужды обозреваемой книге, а апокалипсические воззрения палестинских иудеев и их партикуляризм очень близки и родственны ей, то можно думать, что книга произошла от палестинских иудеев начала христианской эры.

Авторитет обозреваемой книги, как библейского писания, не может быть бесспорным уже потому, что в библейские списки она внесена, на равных правах, лишь в славянской и русской Библии. В греческой нет ее, потому что греческий текст ее не сохранился, в латинской она помещается, как „апокриф“, в приложении к Вульгате, в протестантских изданиях не только библейских писаний, но и „апокрифов“ она не помещается, а лишь среди „псевдэпиграфов“ рядом с книгами Еноха, Вознесение Моисея и т. п. (ср. *Strack und Zöckler, Die Apokryphen*, IX, S. 444). Митр. Филарет в свое время заметил: „третья книга Ездры подает столь странные мысли о двух чудовищах бегемоте и левиафане (6, 49—52), о разделении времен мира на двенадцать частей (14, 11), о чудесном 40 дневном писании 204 книг, и в числе их 70 тайных (14, 21—48), что трудно примирить ее с неподверженными сомнению священными книгами“ (Церковно-библ. история, стр. 411). В современной ученой западной литературе еще большее число „странных мыслей“ в сей книге отмечается, в отличие ее от канонических писаний. — Но при всем том, отцы Церкви, во главе с Варнавою (Посл., гл. XII), находили в ней много полезного, назидательного, даже „пророчественного“ (Клим, ал., Strom. III, 16; Киприан, *De bono mortis* т. X и XI; Ориген. *Com. in Luc.* II, 31 и др.). Особенно же с уважением и благоговением к ней относится Амвросий мед.: ею опровергал он лжеучение Македония. *De Spiritu Sancto* I, 6); ею утешал скорбящих (*De morte Satyri* 1,68) и признавал, что „говорящий здесь мнимый Ездра несравненно выше всех философов“ (*Epist.* XXXIV, 2). На основании такого взгляда христианской древности и уважения древней России, славянские, а за ними и русские издатели Библии поместили ее в числе Библейских писаний только последнюю в Ветхом Завете книгою.

I V) *Неканонические дополнения в канонических ветхозаветных книгах* в славянском и русском переводах, в соответствии переводу LXX, должны быть признаны *неканоническими*. В предыдущих томах „Пр. Бог. Энциклопедии“ — опущено обозрение их в книге *Есфирь*. В книге *Есфирь* они находятся, по слав. и рус. переводам, в следующих местах: 1 — сон Мардохея; 3,12 — указ Амана; 4, 17 — молитва Мардохея и Есоири; 5,1 — 2 — речи Есфири и Артаксеркса; 8,12 — указ Мардохея от имени Артаксеркса; 10, 3 — изъяснение сна Мардохея и указ египетским иудеям о празднике Пурим. Трудно решить вопрос об оригинале указанных дополнений. Католические ученые, защитники каноничности их, признают еврейский или арамейский для них оригинал, впоследствии утраченный евреями; протестантские ученые признают греческий оригинал для них. (Доводы обеих сторон см. у католических ученых: *Comely, Introd. spec.* II, 418—420; *Kaulen, Einl.* S. 269; у протестантских: *Zöcker, Die Apokryphen*, S. 222; *Wace,*

Аросурһа, р. 361 — 365; в русской литературе у о. И. Г. Рождественского, Книга Эсфирь..., стр. 116—173, где автор защищает греческий оригинал дополнений.) Не отвергая (согласно свидетельству 10,3) переводного характера, если не всех, то, по крайней мере, некоторых дополнений, можем лишь заметить, что еврейский или арамейский оригинал их не пользовался уважением у евреев и потому затерян ими. Автор дополнений отличен, от писателя канонической книги Эсфирь и даже мало знаком с последнею, почему часто допускает противоречия в нею (ср. дополн. 1, 12, 16 и 3,1 — 6; доп. 3, 7 133, 13. 9, 1). Кроме этого о личности его ничего 361 Книги неканонические Ветх. Завета. 362 нельзя сказать. Яснее определяется составитель существующего греческого текста дополнений. Он называется (в 10,3) Лизимахом, сыном Птоломея, жившим в Иерусалиме, т. е. палестинским иудеем. Его труд „принесли (вероятно, в Александрию) Досифей и Птоломей в четвертый год царствования Птоломея и Клеопатры“ (10,3). В виду того, что у Клеопатры было четыре мужа с именем Птоломея, можно лишь считать второй век до р. Хр., — время их жизни, — современным этим лицам. Стало быть, не позже II-го века до р. Хр. появился греческий текст дополнений. Иосиф Флавий (Древн. XI, 6:1) уже знал книгу Эсфирь в греческом тексте с неканоническими дополнениями. Итак, не позже начала предпоследнего века до р. Хр. дополнения составлены палестинским иудеем Лизимахом.

Исторический авторитет неканонических дополнений не может быть безусловным, потому что они часто противоречат параллельным истинным каноническим повествованиям. Так, по дополнению (в 1,1) Мардохей во 2-м году царствования Артаксеркса сделан придворным, а по каноническому повествованию (2:16—17) — в седьмом лишь году. И последнее согласно со всем ходом истории. Такие же противоречия в 3,13 (доп.) и 9,1 (кан.); 8,12 и 9,6—14. В дополнении в 8,12 сомнительно приглашение Артаксеркса ко „всем народам от Индии: до Ефиопии и вы в числе именитых праздников ваших проводите сей знаменитый день (т. е. Пурим) с веселием“. Как будто все народы должны: праздновать Пурим! Но отцы Церкви находили в дополнениях много поучительного для христиан. Так, Климент рим. ставил в образец христианам усердную молитву Есфири ([1 Кор. 55](#) гл. [Есф. 4:17](#) дополн.). Ориген обращал внимание на ту же молитву (De orat. 13—14), а равно и на молитву Мардохея ([Есф. 4:17](#)). Также Амвросий мед. (Com. in Ps. 36), Руфин (Apol. II, 33), Августин (De gratia et libero arbitrio, 741) и др. (André, Аросурһес, р. 206). И вообще, в этих дополнениях освещается глубокою верой в Бога все повествование книги Эсфирь, в канонической части коей имя Божие отсутствует.

Текст дополнений сохранился в трех греческих редакциях, из коих лучшею и древнею считается редакция списков перевода LXX: Александрийского, Ватиканского и Синайского; второе место по ценности критической занимает краткая редакция и уже последнее — распространенная в духе позднейших мидрашей. С греческого текста составлен латинский перевод двух редакций: древнеиталийской и Иеронимовской. С греческого же составлен и сирийский перевод при Пешито (см. о. И. Г. Рождественский, Книга, Эсфирь, стр. 174—216). С греческого же текста составлены и наши славянский и русский переводы.

П. Юнгер



# Книги апокрифически-апокалипсические иудейские

**Книги апокрифически-апокалипсические иудейские.** В среде иудеев около времен Иисуса Христа получило широкое развитие и распространение так называемая апокрифическая письменность, которая явилась после прекращения пророчества как бы заменой богодухновенной письменности. Составление таких апокрифических писаний не прекратилось и в среде тех иудеев, которые приняли христианство, откуда произошли иудео-христианские подложные писания с ветхозаветным содержанием. Эти иудейские и иудео-христианские апокрифы в отличие от неканонических книг, также называемых в западной богословской литературе апокрифами, часто носят название псевдэпиграфов (ψευδῆτιγραφα), или „ложно написанных», ибо они большею частью ложно надписываются именами великих мужей ветхозаветной истории. Впрочем, к числу апокрифических псевдэпиграфов обыкновенно относятся и те подложные писания, которые носят имена чисто языческие; таковы: Сивиллины книги, оракулы Гистаспа, Гермеса Трисмегиста и т. д.

Выдавая себя большею частью за произведения богоизбранных мужей Ветхого Завета, апокрифические писания стараются и по своей форме приблизиться к канонической письменности; можно сказать, что ни одна из форм канонических писаний не осталась без подражания в позднейшей апокрифической литературе: здесь мы встречаем и исторические писания по образцу книги Бытия и других ветхозаветных исторических книг, и псалмы, и пророчества, и заветы, и послания. Но самую излюбленную формой для составителей апокрифов около времен И. Христа была форма пророческая, с которою мы встречаемся в многочисленной группе подложных писаний, известной под общим названием иудейской апокалиптики. Под этим именем понимаются ветхозаветные псевдэпиграфы, в которых под образом символов и видений сообщаются мнимые откровения о тайнах небесного мира, а главным образом о грядущем мессианском царстве и о последней судьбе мира. Образцом для этих апокрифических произведений служат те канонические пророческие книги, где откровения облекаются в форму видений и символов, а именно: пророчества Иезекииля, Захарии и главным образом Даниила, книгу которого немецкий ученый проф. В. Бальденшпергер называет magna charta апокалипсической школы. Видения, символы и пророческие сны в иудейских апокалипсисах являются в большинстве случаев не результатом оригинального творчества, а заимствованием у тех же пророков; символика, с какою мы встречаемся в книге пророка Даниила, постоянно господствует и в апокрифических апокалипсисах, при чем некоторые частности этой символика получают значение строго определенной формулы для выражения известной идеи: так, символ „рогов» стал постоянно употребляться для обозначения власти и могущества; равным образом счет времени по седминам сделался обычною формой для всякого рода хронологических определений, которые стали подводиться под священные числа 7 и 70, откуда явилась в иудейских апокалипсисах видения о 70 пастырях, 10 седминах, юбилеях и проч. Пристрастие иудеев к апокалиптике объясняется отчасти тем, что апокалипсическая форма открывала составителям апокрифов свободу высказывать с полною откровенностью заветные мессианские и эсхатологические чаяния, так сильно занимавшие мысль тогдашнего иудея. Во время владычества чужеземцев и даже в правление собственных недостойных царей было крайне рискованно выражать в письменности без всяких прикрасок накопившую злобу против притеснителей иудейского народа и свои возжеланные мечты о восстановлении рода Давидова и об открытии всемирного мессианского царства, в котором иудеи мечтали сделаться владыками над всеми иноземными и иноверными народами. Но в апокалипсисе можно было говорить обо всем этом с

полною свободой, так как здесь враждебные чувства к ненавистным поработителям прикрывались таинственными видениями и символами. Читатель-иудей, приучившийся каноническими писаниями Ветхого Завета проникать мыслию в эти таинственные образы и постоянно витавший своим воображением в области мессианских и эсхатологических вопросов, легко мог схватывать главную сущность того или другого апокалипсического произведения; а туманные детали и неясные образы только еще больше возбуждали его мысль и воображение и делали для него чтение апокалипсов особенно завлекательным. Литературные вкусы иудеев настолько сроднились с апокалипсической формой, что даже авторы апокрифов с лирическим, историческим и нравоучительным содержанием постоянно прибегали к апокалипсическим образам и таинственным видениям в тех случаях, когда нужно было говорить о будущем блаженстве угнетенного Израиля и печальной судьбе его поработителей.

Уже в дохристианское время многие из апокрифов стали пользоваться почти таким же уважением, как и канонические книги. Так, в 3 книге Ездры говорится, что 24 (канонические) книги предназначены для всех, — достойных и недостойных, — а другие 70 сокровенных книг должны быть достоянием только мудрейших из народа, „потому что в них проводник разума, источник мудрости и река звания» (14,26. 46—48). Это уважение к апокрифам перешло затем и в христианскую церковь. То обстоятельство, что в апостольских посланиях ([Иуд. 1:9. 14](#); [2 Тим. 3:8](#)), якобы, встречаются намеки на пользование Апостолами иудейскими апокрифическими произведениями, должно было придать последним в глазах христиан особенно высокое значение. В последующее время в некоторых христианских кругах апокрифические книги очень определенно ставились наряду с богодухновенными писаниями; особенно доверчиво относился к подложным писаниям Тертуллиан: о мнимых, напр., пророчествах Еноха не говорит, как об истинных „предсказаниях предвидевшего все от начала Духа Святого“. Чрезвычайно также снисходительно относился к апокрифам с ветхозаветным содержанием и Ориген. Но сравнительно очень рано в христианской церкви начинается и борьба против излишнего уважения к апокрифическим книгам и отождествления их с богодухновенными писаниями. Чтобы предохранить верующих от смешения апокрифов с каноническими книгами, церковь и ее представители начинают составлять индексы или перечни подложных писаний, как книг запрещенных или отвергнутых церковью. Древнейший индекс подложных писаний содержится в Постановлениях Апостольских (6, 16), где к числу „зловредных и враждебных истине книг“ относятся апокрифы с именем Моисея, Еноха, Адама, Исаии, Давида, Илии и трех патриархов. Из числа индексов апокрифических книг более позднего времени известны следующие: а) Греческий перечень подложных писаний, надписывающийся именем Иоанна (вместо Григория) Богослова; в первый раз он был издан по кодексу Косленевой библиотеки X века Монфоконом (*Bibliotheca Coisliniana, Parisiis, 1715, p. 194*), а потом по *cod. Paris. Regius* Котелье, по *cod. Barossianus* Годи и Весткоттом [*† Bishop Brooke Foss Westcott, The Canon of the Neo Testament, 6 ed., Cambridge and London 1889, p. 558 — 559*], по *cod. Vaticanus* Питрой, [а на основаны всех этих кодексов — Цаном (*Gesch. des neutest. Kanons II, U, § 290—292*) и Преушеном в *Analecta, Freiburg i. B. und Leipzig 1893, S. 158 — 160*]; в этом индексе перечислено 14 ветхозаветных апокрифов, а именно: Адам, Енох, Ламех, патриархи, молитва Иосифа, Елдад и Модад, завить Моисея, взятие [вознесение] Моисея, псалмы Соломона, апокалипсис Илии, видение Исаии, апокалипсис Софонии, апокалипсис Захары, апокалипсис Ездры; б) Синописис (псевдо — ) Афанасия; здесь перечисляются почти те же самые апокрифы, которые указаны в предшествующем индексе; в) Стихometрия Никифора [у *Westcott 1. cit., p. 562*], патриарха константинопольского (806—814 г.г.); этот индекс отличается от предшествующих тем, что здесь указано количество стихов в каждом апокрифе, а именно: „Енох 4.800 стихов, патриархи 5.100, молитва Иосифа 1.100, завет Моисея 1.100, вознесете Моисея 1.400, Авраам 300, Елдад и

Модад 400, пророка Илии 316, пророка Софонии 600, Захары, отца Иоанна, 500, Варух, Аввакум, Иезекиль и Даниил псевдэпиграфы»; г) Список запрещенных книг в декрете римского собора, бывшего под председательством папы Гелася († 19 ноября 496 г.); здесь из апокрифов с ветхозаветным содержанием указываются следующее: „de filiabus Adae vel Geneseos, Poenitentia Adae, Ogiae (Ora) gigantis, qui ab haereticis cum dracone post diluuium pugnasse perhibetur, Testamentuin Job, Poenitentia Jamnis et Mambrae, Contradictio Salomonis“.

Греческие списки истинных и ложных книг перешли затем и в славянскую письменность; впоследствии на Руси стали составляться самостоятельные перечни так называемых „книг стреченных“ [см. ниже статью *М. Н. Сперанского*]. Историческое изучение разнообразных редакций и списков так называемой „статьи о книгах истинных и ложных“ привело Н. С. Тихонравова к заключению, что древнею Россией признавалось ложных и отреченных книг с ветхозаветным содержанием до двадцати шести (список их см. у † *Н. С. Тихонравова*, Памятники отреченной русской литературы, т. I, Спб. 1863, стр. I-III).

Сравнительно только незначительная часть иудейских и иудеохристианских подложных писаний сохранилась до нашего времени в более или менее полном виде; о большинстве же из них мы знаем или по незначительным цитатам, сохранившимся у христианских писателей, или же только по названиям, с которыми мы встречаемся в индексах запрещенных книг и в церковной письменности. Трудно указать хотя бы даже приблизительно число иудейских и иудео-христианских апокрифов, обращавшихся в среде иудеев и в христианской церкви в первое время ее существования. В 3 кн. Ездры (14,46), а также в евангелии Никодима их насчитывается семьдесят, но это едва ли не символическое только число, так часто встречающееся в Библии; трудно думать, чтобы и указываемое Епифанием (*De mensuris et pond.* § 10) число апокрифов 72 было точною цифрой; но, во всяком случае, количество обращавшихся в среде иудеев и иудео-христиан апокрифических писаний было очень значительно, что можно видеть из дальнейшего обозрения подложных книг с ветхозаветным содержанием.

Классифицировать по определенной системе все апокрифы, не только сохранившиеся до нашего времени в более или менее полном виде, но и известяые нам лишь по названиям, в настоящее время не представляется возможным. В научном отношении было бы чрезвычайно важно распределить все подложные писания по времени их происхождения, начиная с древнейших и кончая позднейшими; но наши сведения о времени написания того или другого апокрифа слишком проблематичны, чтобы можно было остановиться на такой группировке часто один: и тот же апокриф относится различными учеными то к маккавейской эпохе, то ко II или даже III веку христианской эры. Были попытки классифицировать апокрифические писания по характеру выраженных в них религиозных воззрений, при чем разделяли их на иудейские и христианские, затем на палестинские и александрийские, ортодоксально-иудейские, ессейские и т. д.; но и в этом случае апокрифы не дают нам таких бесспорных признаков, которые позволили бы строго и безошибочно провести подобную группировку; даже о наиболее исследованных апокрифах (книге Еноха, апокалипсисе Варуха, заветах XII патриархов и т. д.) существует разногласие в мнениях, нужно ли их признавать иудейскими произведениями, или же следует считать их вышедшими из-под пера иудео-христианина.

По-видимому, гораздо удобнее остановиться на группировке подложных писаний по предмету их содержания и литературной форме и разделить все псевдэпиграфы на лирические (псалмы Соломона), легендарно-исторические (книга Юбилеев, книги Адама, книга Авраама, легенда об Асенефе, Ианний и Иамврий, легенды о Соломоне, обращение Манассии, 4-я книга Маккавейская), апокалипсические (книга Еноха, взятие Моисея, Елдад и Модад, апокалипсис Илии, видение и восхождение Исаии, апокрифические писания Софонии, Аввакума, Иеремии, Иезекииля и Даниила, апокалипсис Варуха, писания Ездры, не вошедшие в число канонических

и неканонических книг с его именем), заветы (первозданных, трех патриархов, двенадцати патриархов, Моисея, Иова, Соломона, Езекии и проч.), оракулы и подложные писания с языческими именами (Сивиллины книги, оракулы Гистаспа и Гермеса Трисмегиста, псевдо-Аристей, псевдо-Гекатей, псевдо-Фокилид и псевдо-Менандр).

Но и эта система классификации апокрифов может быть проведена только с большими натяжками; она может оказаться совершенно произвольной и ошибочной по отношению к тем апокрифам, которые мы знаем лишь по названиям, так как о содержании и литературной форме их можно судить только по догадке; кроме того, и сохранившиеся до нашего времени подложные писания слишком разнообразны по своему содержанию и литературной форме, чтобы их можно было без больших колебаний отнести к той или иной группе псевдэпиграфов: так, из 108 глав книги Еноха более или менее выдержанный апокалипсический характер носят только главы 70, а остальная часть содержит в себе или легендарные рассказы, или же нравственные наставления. В виду этого мы, предпочитая чисто внешнюю группировку подложных писаний, будем рассматривать их в хронологическом порядке тех библейских мужей, именами которых они надписываются, начиная с праотца Адама.

1. *Книги Адама*. Этим именем обозначается целая группа апокрифических писаний, содержащих различные легендарные сказания о жизни прародителей, главным образом, после изгнания их из рая. Большинство этих писаний очень родственны между собою как по содержанию, так и отчасти по изложению; поэтому можно думать, что в основе их лежит один иудейский первоисточник, впоследствии подвергавшийся многократной переделке со стороны христиан. Такое мнение большинства ученых о существовании иудейского первоисточника подтверждается свидетельством Талмуда, где упоминается „книга Адама“, как писание иудейского происхождения; далее, в постановлениях апостольских (6, 16) и в индексе апокрифических книг, на данном Монфоконом, наряду с другими иудейскими апокрифами перечисляется подложное писание с именем Адама, а между тем указываемые в этих перечнях апокрифы большею частью относятся к числу иудейских.

По словам Кауча, некоторые из дошедших до нас книг Адама и по форме повествования, и по основной точке зрения, и по особенностям языка указывают на то, что их древнейший первоисточник был совершенно чужд христианских воззрений и написан на еврейском языке. К группе книг Адама принадлежат следующие апокрифы разновременного происхождения:

а) Греческая редакция книги Адама под заглавием: „*История и жизнь первозданных Адама и Евы*“ (Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδάμ καὶ Ἐυας τῶν πρωτοπλάστων), открытая Богом Моисею, рабу Своему, когда он получил скрижали закона завета от руки Господа, сообщенная ему Архангелом Михаилом». Это подложное писание было издано в греческом подлиннике в первый раз † К. Тишен орфом в *Apopalypses apocryphae* (Lipsiae 1866, p. 1—2) по 4 рукописям XI-XIV в. под едва ли удачным заглавием „*Apopalypsis Mosis*«. Кроме греческого текста, эта редакция книги Адама сохранилась в армянском переводе, сделанном, вероятно, не непосредственно с греческого, а с сирийского или арабского языка. В книге рассказывается о рождении Каина и Авеля, о сновидении Евы касательно смерти Авеля, о рождении Сифа и других детей, о болезни Адама, о путешествии Евы и Сифа в рай за целебным елеем и о встрече их с диким зверем (1—14); далее идет рассказ Евы о грехопадении (15—30 гл.), о восхищении ее после смерти Адама на небо, где она была свидетельницей ходатайства Ангелов о прощении Адама и водворения тела его и Авеля в рай (31—42 гл.); книга заканчивается описанием смерти и погребения Евы (42—43). По вопросу о происхождении греческой редакции „*Истории Адама и Евы*“ до сих пор не высказано ни одного вероятного предположения; тождественность передаваемых здесь некоторых сказаний с легендами в евангелии Никодима едва ли может служить исходной точкой для решения вопроса о древности апокрифа.

б) *Жизнь Адама и Евы* на латинском языке; этот апокриф пользовался широким распространением на всем западе в средние века. Сохранившиеся здесь чисто греческие слова и выражения дают основание утверждать, что латинский текст составляет перевод с греческого. По содержанию этот апокриф очень сходен с предшествующим; здесь нет только в пространного рассказа Евы о грехопадении, но есть добавочные сказания о покаянии Адама и Евы после изгнания их из рая, о вторичном искушении Евы диаволом, о падении сатаны (1—17 гл.) и о небесных тайнах, которые Адам видел на небе и передал Сифу (25—29 гл.).

в) *Сказания об Адаме и Еве*, сохранившиеся в древнеславянской письменности в различных редакциях и под различными заглавиями; главнейшие из этих сказаний: „Слово о Адаме и Еве от зачала и (до) совершения“ и „О исповедании Евгине“. Эти сказания составляют не свободную переделку, а буквальный перевод греческого текста неизвестной нам редакции книги Адама. Передаваемые здесь рассказы очень сходны, — даже иногда до буквального тождества, — с греческою „Историей Адама“, но здесь есть добавки, содержащиеся в латинской „Жизни Адама и Евы“, напр., рассказ о покаянии прародителей, хотя он помещен не в начале книги, как в латинской редакции, а в середине — после повествования Евы о грехопадении. Некоторые особенности славянских сказаний об Адаме, по мнению некоторых исследователей (проф. Ягича), носят несомненные следы богомильского происхождения, хотя это нужно отнести скорее к позднейшей переделке, чем к первоначальной редакции.

г) *Книга Адама или борьба Адама и Евы с сатанюю*. Этот апокриф, сохранившийся на эфиопском языке и опубликованный в первый раз в немецком переводе Дилльманом в 1852 г., называется также „Пещерой сокровищ“, так как передаваемые здесь события совершались именно в этой пещере, служившей жилищем Адама и Евы и местом их погребения, а также и всех патриархов до потопа. Эфиопский текст книги представляет собою перевод с арабского текста, который впоследствии был найден в Мюнхене. По содержанию эфиопская редакция существенно отличается от вышеуказанных книг Адама на греческом, латинском и славянском языках; в ней рассказывается главным образом о тех невзгодах и лишениях, которые Адам и Ева испытывали после изгнания из рая с одной стороны вследствие своего чисто детского неумения приспособиться к условиям внерайского существования, а с другой — в силу козней сатаны, продолжавшего преследовать прародителей: и после их грехопадения. Пространные сказания об Адаме и Еве дополняются в эфиопской книге Адама краткою историей патриархов до смерти Ноя и затем обзором событий от потопа до И. Христа.

д) *Пещера сокровищ* на сирийском языке; эта книга, также повествующая о пребывании Адама и Евы в пещере, где хранились принесенные из рая в утешение прародителей сокровища, имеет значительное сходство с эфиопскою книгой Адама, но все же она представляет совершенно другую редакцию.

е) В Синописе Афанасия и Стихометрии Никифора перечисляется в ряду других ветхозаветных апокрифов *Завет Адама*. Отрывки апокрифа с этим именем сохранились до нашего времени на сирийском и арабском языках; они представляют собою перевод с греческого апокрифа, фрагмент которого издан лишь в 1893 г. английским ученым Джемсом. В сохранившихся отрывках Завета Адама содержатся некоторые наставления Адама сыну своему Сифу и откровение его о таинственных служениях Ангелов и всей природы Богу в каждый час и дня и ночи, о явлении на землю Христа, гибели мира чрез потоп, о девяти чинах Ангелов и их служении и т. д. В самом Завете делается указание, что он был записан со слов Адама Сифом: „я Сиф написал этот завет“.

ж) *Книга Адама на армянском языке*, изданные в 1896 году мекхитаристами в Венеции в общем собрании апокрифов Ветхого Завета. Кроме вышеуказанной (под буквою а) „Истории Адама и Евы“ сюда относятся: а) Смерть Адама; б) Адамово покаяние; в) Различные сказания о

падении Адама и изгнании его из рая.

з) В декрете папы Геласия в числе апокрифов упоминается *Liber, qui appellatur Poenitentia Adae* (т. е. Адама). Очень возможно, что эта книга тождественна с сохранившимся на армянском языке Адамовым покаянием, а может быть и с латинской Жизнью Адама, где содержится подробный рассказ о покаянии Адама и Евы. Но гораздо вероятнее догадка † проф. И. Я. Парфирьева, который думает, что Покаяние Адама тождественно с Заветом Адама, так как византийский писатель Кедрин приводит из Покаяния Адама указание на служение Богу Ангелов и всей природы в различные часы дня и ночи, о чем, как мы видели, говорится и в Завете Адама.

и) У Епифания (Ерес. 26, 8) указывается на существование гностической книги „Апокалипсис Адама». Небольшие отрывки из апокрифа с этим именем на греческом языке были напечатаны в 1893 г. вышеупомянутым М. К. James'ом; но эти отрывки, по-видимому, тождественны с Заветом Адама, так как и в них говорится о служении Богу различных тварей в каждый час для и ночи.

й) Анастасий Синаит упоминает о книге *Завет первозданных* (Διαθήκη τῶν πρωτολάτων), в которой между прочим содержался рассказ о пребывании Адама в раю в течение 40 дней. Но нужно думать, что здесь идет речь не об особенном, а об одной из указанных выше книге Адама (а, б, в и е); Rönsch (*Das Buch der Jubiläen*, S. 274) предполагает, что Анастасий Синаит имеет здесь в виду книгу Юбилеев (см. 18), в которой также говорится о 40-дневном пребывании Адама в раю.

2. *Книга Еноха* на эфиопском языке. Это один из самых обширных (108 глав) и наиболее ценных в научном отношении памятников иудейской апокалиптики. Эфиопский текст этой книги была открыт Брюсом в 1773 г.; несколько глав этого апокрифа дошли до нас также на греческом языке, отчасти в Хронографии Георгия Синкелла, но главным образом в древнем манускрипте, открытом в 1887 г. в одной из гробниц нижнего Египта; имеются незначительные отрывки и на латинском языке. Содержание книги крайне разнообразно, так что она является отражением мировоззрения иудеев около времен И. Христа не только религиозного и нравственного, но даже и естественнонаучного: здесь есть история (о падении Ангелов чрез смешение с дочерьми человеческими и о последствиях этого падения), и нравоучение, и астрономия („книга об обращении светил небесных“), и космография (о происхождении ветров, молнии, града, снега и т. д.), и описание таинственных и сокрытых от человеческого взора областей земного и небесного мира, именно — жилища умерших душ и падших ангелов, земного рая, престола Господня и т. д. Но самую значительную часть содержания книги Еноха составляют видения и притчи о последних судьбах мира и о царстве Мессии. Благодаря такому разнообразию содержания, книга Еноха дает самый богатый и разносторонний материал для изучения мировоззрения дохристианского иудейства; „никакая другая книга не вводит нас так глубоко в национальный религиозный мир иудейства времен Асмонеев, [т. е. при иудейской национальной династии от первосвященника Симона с сентября 141 г. до р. Хр.], как именно книга Еноха“ (Гольциан). Большинство западных ученых смотрят на книгу Еноха, как на сборник разновременных писаний, только впоследствии соединенных в одну книгу. Такое мнение нельзя не признать довольно правдоподобным, но — в виду крайнего разноречия ученых в определении составных частей апокрифа — по нашему мнению, правильнее будет рассматривать книгу Еноха в полном ее составе, как произведение одного автора; по крайней мере, в этом случае мы менее отдалимся от истины. Как по догматическому, так и по нравственному учению книга Еноха не может быть отнесена к писаниям ни христианским, ни иудео-сектантским: все содержание ее чисто ортодоксально-иудейского направления. На основании некоторых указаний в самой книге Еноха (особенно в 85 — 90 главах) время ее

написания нужно относить к маккавейскому восстанию или к последним событиям из жизни Иуды Маккавея (около 161 или 162 г. до р. Хр.). Можно, конечно, возражать против этого предположения; но какое бы позднее время ни указывалось для написания подложной книги Еноха, все же нельзя относить его ко времени после разрушения Иерусалима римлянами, так как автор говорит о городе Иерусалиме и его храме, как о существующих (90, 28); кроме того, книга Еноха была известна уже автору послания Ап. Варнавы, ко времени которого она, успела приобрести в глазах многих значение свящ. книги. Как ни далеко стоит эфиопский перевод от первоначального текста, в нем все-таки сохранились некоторые следы еврейского оригинала, который вскоре после появления христианства был переведен на греческий язык, а с последнего около четвертого века на эфиопский.

3. *Книга Еноха* на славянском языке. Свободную переработку рассмотренного апокрифа составляет славянский текст этой книги. Здесь содержится рассказ о путешествии Еноха в сопровождении Ангела чрез семь небес и описание виденных им тайн небесного Мира (1—21 гл.), затем, откровение Бога праведному Еноху о творении Мира и истории человеческого рода до дней Еноха (22—38 гл.), наставления и увещания Еноха к своим детям, очень близко напоминающие книгу Иисуса сына Сирахова (39—66), и наконец рассказ о взятии Еноха живым на небо и о некоторых обстоятельствах его земной жизни (67—68). Если первая часть славянского апокрифа значительно совпадает с эфиопской книгой Еноха, то в последних трех отделах можно проследить только отдаленные намеки на нее. По своим воззрениям автор славянской книги Еноха стоит на иудейской почве, почему некоторые из ученых относят ее к иудейским писаниям, появившимся в конце I или в начале II в. после р. Хр.; впрочем, здесь заметно и некоторое влияние христианства, что можно объяснить позднейшими христианскими вставками и добавлениями. Славянский текст составляет перевод с греческого: на это указывает хотя бы замечание книги о том, что имя Адам составлено из четырех стран света (ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία).

4. *Книга Ламеха*. Она перечисляется в ряду апокрифов в греческом индексе запрещенных книг, изданном Монфоконом, но никаких других известий об ней не сохранилось. В славянской письменности (в Толковой Палее) существует краткий рассказ об убийстве Ламехом Каина, но это легендарное сказание едва ли составляет отдельное писание, тождественное с указанным в индексе апокрифом.

5. *Книга Ноя*; о ней, как о книге гностического содержания, упоминает Епифаний (Ерес. 26). Некоторые из ученых, признающих эфиопскую книгу Еноха за сборник нескольких отдельных писаны, находят в ней (гл. 54. 7 — 55, 2, 60, 65 — 69, 25. 106 — 107) отрывки из книги Ноя; но это нужно признать только более или менее вероятной догадкой.

6. *Книга Нории*. Епифаний упоминает [Ерес. 26, 1] о подложном писаны, употреблявшемся в среде гностиков, с именем Норя, жены Ноя; других свидетельств об этой книге нет.

7. *Апокалипсис Авраама*. С именем патриарха Авраама указывается подложное писание в Синописе псевдо-Афанасия и Стихометры Никифора, насчитывающая в нем 300 стихов. В славянской письменности и доселе сохранился апокриф под названием „Откровение Авраамово“. В нем содержится рассказ о том, как Авраам, познав суетность богов, почитавшихся его отцом Фаррой, обличал идолослужение; далее говорится о принесены Богу Авраамом жертвы на горе Хориве и о вознесены его на небо, где он видел различные небесные тайны, „овощник Едем» (рай) и праотцев Адама и Еву, при чем получил от Бога откровение о будущей судьбе мира. Все содержание книги носит иудейский характер; только в одной рукописи встречается имя Христа, но и здесь оно является совершенно неуместным. Поэтому можно думать, что если оригинал славянского апокрифа, переведенного с греческого языка, не был составлен в настоящем своем виде иудеем, то в основу его, несомненно, легло чисто

иудейское писание. Едва ли можно считать этот славянский апокриф тождественным с Апокалипсисом Авраама, о котором упоминает Епифаний (ерес. 39, 5), как о нечестивой книге, употреблявшейся в секте сифитов; точно также и Ориген, очевидно, имеет в виду какую-нибудь другую книгу, когда говорят [in Luc. homil. 35 в начале] об апокрифическом писании Авраама, рассказывающем о споре Ангелов правды и зла о спасении души этого патриарха; такого рассказа нет и в апокрифе „Смерть Авраама». Но очень вероятно, что в своем сочинении *De psalmodiae bono* церковный писатель IV-V в. Никита [епископ Ремесианы, города в Средиземной Дакии, ныне Ак — Паланка, сербск. Бела-Паланка, в Сербии; см. у *Dorn G. Morin*, в „*Revue biblique*» 1897, p. 282 — 288, и в „*Revue bénédictine*» и 1897, p. 385—397, а подробнее у *Rev. E. A. Burn*, *Niceta of Remisianä his Life and Works*, Cambridge 1905; ср. также у проф. *И. И. Лепорского*, История Фессалоникского экзархата до времени присоединения его к константинопольскому патриархату, Спб. 1901, стр. 336—337] имеет в виду дошедшее до нас в славянском переводе Откровение Авраама, когда говорит, что в книги *inquisitio Abrahae* изображаются поющими животные, источники и стихии: в „Откровении Авраама» действительно говорится о пении животных пред престолом Божиим.

**8. Завет Авраама;** он сохранился в одной рукописи Венской библиотеки; очевидно, это одно из произведений средневековой легендарной письменности. См. *Dillman*, S. 363, а об *Inquisitio Abrahae*, упоминаемом у Никиты ремез, в „*De psalmodiae bono*, см. *M. R. James* в „*The Journal of Theological Studies*» VII, 28 July, 1906, p. 562—563].

**9. Смерть Авраама.** Кроме Откровения Авраама, в славянской письменности сохранился другой апокриф, известный под именем „Смерти Авраама», но в рукописи имеющий такое заглавие: „О явлении, иже явльшуся отцу нашему Аврааму Михаилом архистратигом, о завете его». Здесь излагается легендарное повествование о посольстве Архангела Михаила к Аврааму с вестью о его смерти, о восхищении Авраама на небеса, где ему был показан суд над умершими праведниками и грешниками, о смерти Авраама и его погребены. Нужно думать, что и этот апокриф, переведенный с греческого, составляет — подобно „Откровению Авраама» — очень древнее писание; но оно было написано под влиянием эсхатологических воззрений.

**10. Сказание о Мелхиседеке.** В числе славянских апокрифических сказаний существует легендарная повесть о рождении Мелхиседека от Нира, брата Ноева, и о восхищении его в рай для сохранения от потопа. Очень возможно, что это сказание, входящее в состав „Толковой Палеи“, представляло некогда отдельное писание, — тем более, что оно, подобно другим иудейским и иуде-христианским апокрифам, включает в себе апокалипсический элемент. Сказать что-нибудь о происхождении этого мало исследованного легендарного сказания едва ли возможно; нужно только отметить, что христианский элемент в сказании совершенно отсутствует.

**11. Заветы трех патриархов** (т.-е. Авраама, Исаака и Иакова); об них упоминается в Постановлениях Апостольских (6,16); кроме того, намек на этот апокриф некоторые видят в сохранившихся до нас „Заветах двенадцати патриархов» (Зав. Вениам. 10); но вообще об этом апокрифе не сохранилось никаких сведений (См. *Dillmann*, S. 362; *Strack und Zöckler*, S. 473).

**12. Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова.** Этот апокриф пользовался в средние века широкою известностью, как на Западе, так и главным образом в Греции и у нас в древней Руси. Он дошел до нас в полном виде на греческом языке, а также в переводах латинском, армянском и славянском; последний перевод, входящий обыкновенно в состав «Толковой Палеи», известен в двух редакциях — полной и сокращенной. Кроме того, один из двенадцати заветов, именно — завет Неффалима, сохранился на еврейском языке, причем он представляет совершенно своеобразную редакцию, напоминающую греческий текст только главными пунктами своего содержания. О „Заветах двенадцати патриархов» говорят почти все индексы запрещенных книг, усвоив им большею частью общее название „Патриархов», а также Ириной



(Fragm. XVII), Тертуллиан (Scorpiac. 13; Adv. Marc. 5,1), Ипполит (Fragm. 50), Ориген (Homil. in Jos. 15,6) и др. Содержание этого апокрифа составляют предсмертные завещания 12 сыновей Иакова своим потомкам; каждый патриарх рассказывает в своем „Завете» историю своей жизни, делает на основании этого рассказа нравственное наставление и предсказывает будущую судьбу как своего колена, так и всего Израиля. По характеру воззрений и симпатиям автора „Заветы 12-ти патриархов» представляют чисто иудейское произведение, но в то же время сюда привнесены в значительной мере элемент и христианский. Такая двойственность в содержании апокрифа заставила некоторых ученых (Vorstmann'a, Ritschl'fl и особенно Schnapp'a) остановиться на предположении, что первоначально апокриф был написан иудеем, а затем впоследствии был интерполирован рукою христианина, которому и нужно будто бы приписать все не только христианские, но и мнимо пророческие места. Однако следует признать более вероятным мнение об иудее-христианском происхождении „Заветов»: христианские места стоят здесь в тесной связи с общим содержанием апокрифа, так что все попытки выделить эти места из чисто иудейских отделов книги нужно признать совершенно неудачными. По времени происхождения „Заветы двенадцати патриархов» являются сравнительно более поздними писаниями, чем книга Юбилеев и книга Еноха, которыми автор „Заветов» пользовался очень часто; по преобладающему в среде ученых мнению, время написания „Заветов» нужно отнести к царствованию Домициана [13 сентября 81 г. по 18 сентября 96 г. по р. Хр.](#) или Адриана [117 г. по 10 июня 138 г. по р. Хр.](#)

**13. Лествица Иакова.** У Епифания; упоминается апокриф под названием „Αναβαθμοῦ Ἰακώβου (Ерес. 30,16), составление которого приписывается еретикам эвионейцам. Трудно сказать, имеет ли какое-нибудь отношение к этому апокрифу сохранившаяся до нашего времени на славянском языке „Лестница Иакова». Эта книга — апокалипсического содержания; библейское видение о лестнице здесь восполняется некоторыми вымышленными подробностями, причем в уста Ангела влагаются пространное толкование этого видения в смысле предсказания о будущих бедствиях Израиля и пришествии на землю Христа, „иже похощет совокупити горняя с нижними». В христианском и сравнительно очень позднем происхождении „Лестницы Иакова» едва ли может быть сомнение.

**14. Молитва Иосифа.** Этот апокриф, перечисляемый в древнейших индексах, известен только по кратким цитатам из него у Оригена, который говорит [in Joann, tom. II, cap. 25], что молитва Иосифа была в употреблении у иудеев. Насколько можно судить из слов Оригена, „Молитва Иосифа» не была молитвою в буквальном значении этого слова, а заключала в себе какой-то рассказ Иакова, — по-видимому, о молитвенном обращении сына его Иосифа к Богу; между прочим, патриарх Иаков изображался здесь рожденным прежде всех других существ и стоящим выше всех Ангелов; ему открыты в небесных скрижалях будущая судьба всех людей. Как и все другие апокрифы, упоминаемые Оригеном, „Молитва Иосифа» должна быть отнесена к числу иудейских подложных писаний.

**15. Иосиф и Асенефа.** Это один из древнейших своеобразных романов, рассказывающий о женитьбе Иосифа на Асенефе, дочери Потифара, и переполненный различными легендарными вымыслами. Этот апокриф пользовался, очевидно, широкою известностью в средние века; до нашего времени он сохранился в полном виде на латинском и — в значительных отрывках — на греческом языке; кроме того, повесть эта существует на славянском, сирийском и эфиопском языках; в персидской литературе есть легендарная повесть об Юсуфе и Залохе, несомненно заимствовавшая свое содержание из апокрифа об Иосифе и Асенефе. В сохранившемся до нас виде рассматриваемый апокриф носить ясные следы христианского происхождения, но в основе его несомненно лежит чисто иудейское писание; христианская обработка относится некоторыми учеными к V веку.

**16. Завет Иова.** Этот апокриф упоминается в перечне запрещенных книг папы Геласия. Со времени Фабриция (Codex pseudepigr. V. T., t. I, p. 437. 799), в среде ученых поддерживалось мнение что этим именем в декрете Геласия ошибочно назван „Завет Иакова“. Однако в последнее время был найден и издан английским ученым Джемсом довольно обширный завет с именем Иова на греческом языке, хотя, конечно, говорить с полной уверенности) о его тождестве с апокрифом, упоминаемым в декрете Геласия, едва ли возможно. В сохранившемся виде апокриф обнаруживает некоторые следы знакомства с христианством, но по общему своему характеру он ближе примыкает к иудейским произведениям.

**17. Вознесение Моисея.** С именем великого пророка и боговидца Моисея мы имеем довольно значительное число подложных писаний, отчасти сохранившихся до нашего времени. На первом месте по своему историческому значению должен быть поставлен псевдэпиграф Моисея Ἀνάληψις или Ἀνάβασις Μωϋσέως. Долгое время этот апокриф был известен ученым только по упоминанию в индексах запрещенных книг (в актах Никейского I-го всел. собора, Синописисе Афанасия и Стихометрии Никифора) и по тем ссылкам на него, какие встречаются у Климента александ., Оригена и др. Но в 1861 г. значительная часть его в латинском переводе была издана библиотекарем миланской библиотеки А. Seriani; в рукописи не хватает нескольких строк в начале и средний книги, а также окончания, первоначальный объем которого определить трудно; в книге отсутствует рассказ о вознесении Моисея, что должно бы составлять, судя по надписанию, главнейший предмет апокалипсического повествования; затерян, очевидно, также и рассказ о споре Архангела Михаила с сатаной о теле Моисея ([Иуд. 9](#)), содержащийся, по свидетельству Оригена, в подложном писании „Вознесение Моисея«. Содержанием апокрифа служить пророческое изображение будущей судьбы Израиля, начиная с Вавилонского плена и кончая наступлением блаженного царства Израиля, который должен вознестись над всеми своими врагами и достигнуть полного благоденствия. Сохранившиеся до нашего времени латинский текст „Вознесения Моисея« представляет собою перевод с греческого языка, на что указывают оставленные во многих Местах без перевода греческих слова; но первоначально апокриф был написан на еврейском языке, следы которого довольно ясно сохранились даже и в латинском переводе. По характеру воззрений „Вознесение Моисея« должно быть признано произведением палестинского иудея; никаких намеков на христианство здесь нельзя заметить. О времени написания апокрифа высказываются самые разноречивые мнения; но есть большие основания думать, что он появился в начале или середине I века по р. Хр.

**18. Книга Юбилеев или Малое Бытие.** Подложное писание под таким названием было открыто в полном своем виде в середине XIX столетия на эфиопском языке; но довольно значительная часть его сохранилась и в латинском тексте. Здесь содержится рассказ, передаваемый Моисею от лица Ангела, о библейских событиях, начиная с сотворения Мира и кончая прибытием евреев к Симайской горе, при чем библейское повествование восполняется позднейшими легендарными вымыслами. Автор „книги Юбилеев« старается установить точную хронологию всех библейских событий, но ведет счет времени не по годам от сотворения мира, а по юбилеям (49 лет) и седминам; время, напр., смерти Адама он определяет (4, 29) так: „в конце 19-го юбилея в седьмую седмицу в шестой год ее (49 X 18 + 7 X 6 + 5 930 умер Адам«. От исчисления времени по юбилеям „книга Юбилеев« получила и свое наименование, а „малым Бытием« она называется, вероятно, потому, что ей усвоилось низшее значение сравнительно с канонической книгой Бытия, хотя по объему она превосходит последнюю. „Книгу Юбилеев« нужно считать чисто иудейским произведением строго ортодоксального и даже отчасти фарисейского направления. Первоначальный язык ее был еврейский, следы которого сохранились даже в латинской и эфиопском переводах; кроме того, блаж. Иероним имел под руками апокрифическую книгу Μικροϋρ'υρισ на еврейском языке. О времени написания

апокрифа можно уверенно сказать только то, что он был написан после книги Еноха, но ранее „Заветов 12-ти патриархов»; если принять во внимание, что автор „книги Юбилеев» не знал о разрушении Иерусалима римлянами и представлял иерусалимский храм существующим, то можно относить написание апокрифа к I веку до или после р. Хр.

**19. Исход Моисеев.** С этим именем в славянских индексах отреченных книг упоминается особый апокриф, охарактеризованный словами — „криво складень». Весьма возможно, что это тот самый апокриф, который встречается в древних славянских Четях Минеях и имеет надписание: „Житие святого пророка Моисея, и како царствовав в срацинех, и како с царем Фараоном пресея и с Валаамом волхвом, и како изведе люди из Египта». Тихонравов издал это сказание под названием „Исход Моисеев». Легендарный сказания в „Исходе» о Моисее очень близко напоминают рассказы книги Яшар. О происхождении этого апокрифа ничего неизвестно. (См. *Тихонравов*, Пам. отреч. русск. литер., стр. 233—253.)

**20. Завет Моисея.** В Синописе Афанасия, Стихотетрии Никифора и греческом перечне запрещенных книг, изданном Монфоконом, наряду с „Вознесением Моисея» перечисляется „Завет Моисея», который по Стихотетрии Никифора заключал в себе 1100 стихов; апокриф этот не дошел до нас. Предполагаю (Ренш, Дилльман, Шюрер), что под именем „Завета Моисея» нужно разуметь „книгу Юбилеев», так как цитируемое место из „Завета Моисея» в *Catena Nicéphori* читается в книге Юбилеев. (См. *Dillmann*, S. 363; *Strack und Zöckler*, S. 476.)

**21. Книга таинственных слов Моисея** (Βίβλος λόγων μυστικῶν Μωυσέω) упоминается в актах Никейского I всел. собора, как писание, отличное от апокалипсической книги „Вознесете Моисея». Между прочим, эта книга содержала пророчества Моисея о Давиде и Соломоне и о построении последним иерусалимского храма; никаких других сведений об этом апокрифе не сохранилось. (См. *Dillmann*, S. 363; *Strack und Zöckler*, S. 476.)

**22. Апокалипсис Моисея:** под таким названием Тишендорф издал греческий текст апокрифической „Истории Адама» (см. 1, а). Но у Теория Синкелла, Фоля и других византийских писателей с именем „Апокалипсис Моисея» указывается совсем особое писание, отличное не только от „Истории Адама», но и от других подложных книг, надписывающихся именем Моисея. Думают, что это апокрифическое писание позднейшего христианского происхождения. (См. *Dillmann*, S. 361; *Strack und Zöckler*, S. 476.)

**23. Petirath Mosche** [отшествие, смерть Моисея]: так называется составленное в позднейшем иудействе (вероятно, не ранее X века) подробное жизнеописание Моисея, существующее в двух различных редакциях; позднейшие издатели этого жизнеописания (*Gilb. Gaulmun*, *Fabricius* и *Gfröger*) обыкновенно помещали его в числе ветхозаветных псевдэпиграфов в виду его апокрифического содержания. У Гфререпа. (*Prophetae veteres pseudepigraphi*, 1840) оно издано под заглавием: *De vita et morte Mosis libri tres*. Содержите его довольно подробно передано у Порфирьева.

**24. Ианний и Иамврий.** Недошедший до нас апокриф с именем этих двух египетских волхвов, боровшихся с Моисеем ([2 Тим. 3:8](#)), дважды упоминается [ad *Matth.* 27,9 и 23,7] Оригеном. Очевидно, содержанием этого апокрифа служило легендарное восполнение краткого библейского рассказа в [Исх. 7:10 - 12](#). Едва ли можно сомневаться в том, что апокриф с именем Ианния и Иамврия тождествен с книгой *Poenitentia Jamnis et Mambrae*, указываемой в числе запрещенных книг в декрете папы Геласия.

**25. Елдад и Модад.** С именем этих двух современных Моисею мужей, исполненных пророческого духа ([Числ. 11:26](#)), существовало некогда апокрифическое писание, о котором упоминается не только в древнейших перечнях апокрифических книг, но и в „Пастыре“ Ермы, который цитует [вид. II, 3 по переводу о. П. А. Преображенского, Писания мужей апостольских, Москва 1862, стр. 232] из него, как из священной книги, слова: ἐγγύς κύριος τοῖς ἐπιστρέφομένοις.

В Таргуме псевдо-Ионафана (на [Числ. 11:26](#)) говорится, что Елдад и Модад пророчествовали о войне Гога и Магога против Израиля; но сомнительно, чтобы здесь имелся в виду названный апокриф.

**26. Книга Яшар** [т. е. праведного]. В книге Иисуса Навина (10,13) и во 2 книге Царств (1,18) делается указание на „книгу праведного“ [сефер гайяшар]; очевидно, это библейское указание дало повод позднейшим иудеям к составлению подложного писания с именем „книги Яшар“, дошедшего до нас на еврейском языке; в нем рассказывается с легендарными добавлениями библейская история до времен судей. Нужно думать, что большинство этих сказаний заимствовано из древнейших письменных памятников или устных преданий; но сама „книга Яшар“ в дошедшем до нас виде могла появиться не ранее X века по р. Хр. Изложение легендарных сказаний „книги Яшар“ сделано проф. И. Я. Порфирьевым (Апокриф. сказ. о ветхоз. лицах и событ., стр. 42—61).

**27. Песни Давидовы.** Оне указываются в одной из славянских „статей о книгах истинных и ложных»; кроме того, о них говорится в 58 правиле Лаодикийского собора по древней славянской Кормчей: „не подобает чюжих псалм глаголати в церкви; чюжи же псалми глаголются давидови».

**28. Псалмы Соломона.** Прославленная мудрость Соломона и библейское замечание о нем, что он „изрек три тысячи притчей, и песней его было тысяча и пять“ (8 [Цар. 4:32](#)), послужили поводом к появлению как в среде иудеев, так и христиан многочисленных подложных писаний с именем этого еврейского царя. Блажнейшим из них являются Псалмы Соломона. Они составляют подражание каноническим псалмам Давида и подражание настолько искусное, что псалмы лже-Соломона долгое время пользовались уважением наряду с каноническими писаниями и поэтому иногда помещались в кодексах Библии вместе с священными книгами (напр., в А, т. е. код. Александрийском, где они стоят после Климентовых посланий). Содержание сохранившихся до нашего времени на греческом языке 18 псалмов Соломона составляют молитвенные обращения к Богу, обличения грешников, сетования на притеснения врагов и т. д.; но чаще всего автор псалмов останавливается на изображении бедственной положения иудеев и их святого города Иерусалима, оскверненная и поруганная врагами, а также на выражении чаяний лучшей будущей, когда униженный Иерусалим опять облечется в одежду славы и Израиль будет призван к блаженству в царстве мира и правды. Благодаря такому эсхатологическому и мессианскому содержанию, псалмы Соломона представляют богатый исторический памятник для изучения иудейских чаяний около времен И. Христа. По преобладающему в среде ученых мнению, „Псалмы Соломона“ были написаны ортодоксальным иудеем на еврейском языке вскоре после подчинения Иудеи римскому владычеству при Помпее (около 48 г. до р. Хр.). Нужно думать, что псалтирь Соломона дошла до нас не в полном виде, так как в Стихотрии Никифора она считается большей по объему (2100 стихов), чем, напр., „книга Юбилеев« (1100 стихов), между тем в нынешнем виде она меньше последней по крайней мере раз в пять.

**29. Оды Соломона.** В гностическом произведении Πίστις Ζοφία, сохранившемся до нашего времени на коптском языке, приводятся пять од Соломона. Эти оды не заключают в себе ничего специально иудейского и должны быть признаны, как и вся книга Πίστις Ζοφία, произведением христианского сектанства, написанным во второй половине III в. на греческом языке.

**30. Завет Соломона.** Это христианское произведение сравнительно довольно позднего происхождения было издано в первый раз Fleck'ом в Wissensch. Reise durch Deutschl., Italien etc., 1837, II, 3, S. 111—140.

**31. Волшебные книги Соломона.** С именем Соломона еще в дохристианское время стали появляться заклинания, дающие человеку средство господствовать над демонами. Уже Иосиф

Флавий (Древн. 8, 5) упоминает о Соломоновой формуле заклинания злых духов, причем делает намек на то, что эта формула заимствована и особого писания с именем Соломона. Ориген в толковании на [Мф. 26:63](#) также говорит о заклинаниях, написанных Соломоном (*adjurationes a Solomone scriptae*). Далее, у Никиты Хониата [ум. 1206 г.] рассказывается, что некто Аарон при дворе Мануила Комнина владел Соломоновой книгой (*Βίβλον Ζολομώντειον*), при посредстве которой он подчинял себе демонов. Весьма вероятно, что к волшебным книгам с именем Соломона нужно относить и упоминаемое в декрете Геласия писание *Contradictio* или *Interdictio Salomonis*.

**32. Славянские апокрифы о Соломоне.** В славянской письменности (в „Толковой Палей») сохранились два легендарных сказания о мудрости и находчивости Соломона, очевидно, когда-то составлявшие отдельные писания, а именно: а) о Китоврасе, мифическом существе, чрез которого Соломон добыл „ноготь птич мал во имя шамир» (Тихонравов I, стр. 256, но обычно это — чудодейственный червь), нужный для обделки камней при построении храма, и б) о судах Соломона, где рассказывается несколько случаев находчивости Соломона. О происхождении этих сказаний было высказано много догадок; † академик А. Н. Веселовский высказался за богомильское происхождение сказания о Китоврасе.

**33. Апокалипсис Илии.** Не дошедший до нас апокриф с именем Илии упоминается почти во всех перечнях запрещенных книг и у многих христианских писателей, причем ему чаще всего усваивается наименование „Апокалипсис и видение Илии». Этот апокриф существовал уже в первые века христианства, но кем он был написан, — иудеем или христианином, — неизвестно; Ориген цитует его как иудейское писание. Позднейшими иудеями в эпоху гаонов (толкователей талмуда VIII-XI вв.) был составлен в Персии „Апокалипсис Илии», о котором упоминается в *Bet-ha-Midrash* по изданию *Jellinek*'а, III, р. 65—68.

**34. Восхождение [вознесение] Исаии.** С именем пророка Исаии известно подложное писание, которому у христианских писателей усваивается наименование то просто *ἀπόκριφον Ἰσαΐας* (у Оригена и в Постановлениях Апостольских), то *Ἀναβῆτικὸν Ἰσαΐας* (у Епифания), то *Ascensio Isaiae* (у блаж. Иеронима). Этот же апокриф был опубликован в начале XIX столетия на эфиопском языке и с тех пор многократно издавался и в подлинном тексте, и в переводах под названием „Восхождение Исаии». Текста второй половины апокрифа был найден также и на латинском языке; в 1878 году Гебгардта нашел и издал греческий текст этого апокрифа под названием: *Προφητεία ἀποκάλυψις καὶ μάρτύριον Ἰσαΐου*. Апокриф разделяется на две части, различные не только по содержанию, но и по происхождению; в первой части (1—5 гл.) говорится об обстоятельствах, предшествовавших мучению, и о самом мучении пророка Исаии, распиленного деревянною пилой; а во второй части (6—11 гл.) передается видение пророка о восхищении его на небо, где он видел всех праведников Ветхого Завета и получил откровение обо всех обстоятельствах жизни И. Христа. Первая часть, за исключением некоторых вставок, признается чисто иудейским произведением, написанным в I в. по р. Хр.; она была уже известна св. Иустину Мученику, Оригену, Тертуллиану и проч.; а видение Исаии было написано христианином во II веке; в некоторых еретических кругах (у валентиниан, архонтиков, иератиков, прискиллиан, богомилов и др.) оно пользовалось уважением наравне со священными книгами. В славянской письменности этот апокриф также сохранился под именем „Видения пророка Исаии».

**35. Завет Езекии,** цитуемый византийским историком Кедрином, считается учеными тождественным с апокрифом „Восхождение Исаии».

**36. Книга Иеремии.** По свидетельству блаж. Иеронима, в секте назареев пользовалось большим уважением подложное пророческое писание Иеремии, из которого будто бы взяты слова Мо. 27,9 о тридцати сребрениках, отсутствующая в канонической книге пророка Иеремии.

В абиссинской Библии и ныне есть краткое пророчество псевдо-иеремии, помещающееся вслед за Плачем и Посланием Иеремии. К какому времени относится написание этого подложного пророчества и имеет ли оно какое-нибудь отношение к апокрифу, упоминаемому блаж. Иеронимом, — неизвестно.

**37. Паралипомена Иеремии.** Апокриф, упоминаемый в некоторых более поздних перечнях запрещенных книг под названием Τὰ παραλειπόμενα Ἰερεμίου τοῦ προφήτου и носящий в греческих манускриптах то же заглавие, чаще всего издавался по эфиопскому тексту под именем „Паралипомена Варуха“ (Reliqua verborum Baruch). Кроме греческого и эфиопского текста этой книги существуют также армянский и славянский тексты („Повесть о плаче и о рыдании пророка Иеремии и о запустении Иерусалима“). Содержанием этого апокалипсического писания служить легендарное сказание о событиях, совершившихся при разрушении Иерусалима вавилонянами. По своему характеру это писание может быть отнесено скорее к иудейским, чем христианским писаниям; только последняя глава носить ясные следы христианства; поэтому Шюрер относит это писание к числу иудейских апокрифов, дополненных впоследствии рукою христианина. Напротив, J. Rend el Harris (Rest of the Words of Baruch, Carabridge 1889) считает его христианским произведением, написанным в царствование Адриана (117—138 г. по р. Хр.) после восстания Баркохбы.

**38. Апокалипсис Варуха.** Этот древний, довольно обширный (87 глав) и весьма ценный в научном отношении, апокриф сохранился до нашего времени не с полным окончанием на сирийском языке; до открытия и опубликования этого текста в 1866 г. из всего апокрифа было известно только письмо Варнавы к 9 пленным коленам Израиля (78—86 гл.), напечатанное в парижской и лондонской Полиглотгах. Содержанием „Апокалипсиса Варуха“ служить рассказ о событиях, сопровождавших разрушение Иерусалима халдеями, а главным образом пророческое видение о грядущих временах Мессии и последних днях Мира. По преобладающему в среде ученых мнению, „Апокалипсис Варуха“, — как показывает единство его содержания, эсхатологических воззрений, формы изложения и т. д., — нужно считать произведением одного автора, а не сборником разновременных писаний. Судя по воззрениям, этот апокриф есть чисто иудейское произведение, написанное в Палестине, вероятно, на еврейском языке, хотя сохранившая до нас сирийский перевод сделан с греческого. Время написания апокрифа Варуха большинство исследователей относят к ближайшим годам после разрушения Иерусалима римлянами. На знакомство автора с христианством нет ни малейшего намека в книге; поэтому мнение проф. В. Бальденшпергера, будто автор „Апокалипсиса Варуха“ задался целью обличить своих соотечественников за их увлечение христианским учением, при чем изображает этих ренегатов под образом девяти израильских колен, нужно считать только смелою гипотезой, мало оправдывающеюся содержанием апокрифа.

**39. Второй Апокалипсис Варуха.** Это подложное писание сделалось известным в недавнее время: в 1886 г. оно было издано на славянском языке Новаковичем по югославянской рукописи под именем „Откровения Варуха“ (см. „Starine“, т. XVIII), а в 1897 г. было открыто и издано на греческом языке Джемсом (в „Texts and Studies“ ed. by J. A. Robinson, vol. V, № 1, Cambridge 1897). По содержанию это писание близко напоминает славянскую книгу Еноха: оно рассказывает о путешествии Варуха по небесам и о тайнах, виденных им там. Хотя в этом апокалипсисе есть и христианский элемент, но основное произведение нужно считать иудейским писанием, появившимся во II в. после р. Хр. (См. Kautzsch, S. 446—457). [Prof. Nathan. Bonwetsch, Das slavisch erhaltene Baruchbuch в „Nachrichten der K. Gesellschaft der wissenschaften zu Göttingen“: Philologisch-historische Klasse, 1896, Heft 1, и в оттисках отсюда.]

**40. Апокалипсис Софонии.** Об этой книге, не сохранившейся до нашего времени, упоминают все древнейшие индексы запрещенных книг, причем в Стихометрии Никифора

объем ее определяется в 600 стихов; кроме того, ее цитует Климент алекс. (Strom 5, 11:78), из свидетельства которого можно догадываться, что в ней содержался рассказ о восхищении пророка Софонии на небо. (См. *Schürer*, S. 271—272; *Dillmann*, S. 360.)

**41. Книги Аввакума, Иезекииля, Даниила и Захарии.** Апокрифические писания с именем этих пророков перечисляются в Синописе Афанасия и Стихометрии Никифора, при чем под именем Захарии разумеется не ветхозаветный пророк, оставивший нам пророческую книгу, а отец Иоанна Крестителя; объем книги Захарии в Стихометрии Никифора определяется в 500 стихов; апокалипсис Захарии упоминается и в греческом индексе запрещенных книг, изданном Монфоконом, но здесь, очевидно, разумеется ветхозаветный пророк Захарии, так как его имя стоит раньше Ездры. О существовании апокрифической книги с именем пророка Иезекииля свидетельствуют Климент римск. и Климент алекс. Но все эти апокрифы не сохранились до нашего времени; только в 1889 году были напечатаны славянские тексты апокрифического „Видения пророка Даниила» по белорусскому сборнику XVI в. и „Последнее видение св. пророка Даниила» по рукописи XIV века. Насколько древни эти апокрифы и имеют ли они какое-нибудь отношение к подложным писаниям, указанным в древнейших индексах, — ответить на это трудно.

**42. Апокалипсис Седраха.** В первый раз этот апокриф был издан на испорченном греческом языке в 1893 году. По содержанию и форме апокалипсических видений он очень близко напоминает неканоническую 3 (4) книгу Ездры, так что его можно считать только свободной переработкой этой книги. Самое имя Ζεδράκ, может быть, есть только переделка чрез перестановку букв имени Ξεδρα; по крайней мере, в книге нет нигде намека на то, что здесь имеется в виду библейский Седрах или Анания. По происхождению это писание христианское, на что указывает самое надписание книги: „святого и блаженного Сердаха о любви, и покаянии, и православных христианах, и втором явлении Господа нашего Иисуса Христа».

**43. Обращение Манассии.** Это писание, составленное, очевидно, на основаны 2 Паралип. 33:13—12, упоминается в таргуме на книгу Паралипоменон и у некоторых христианских писателей. Но о содержании и происхождении этой затерянной книги ничего неизвестно.

**44. Слово и откровение Ездры.** С именем пророка Ездры — кроме канонических и неканонических библейских книг — существует особое апокрифическое писание, изданное Тишендорфом (*Apocalypses apocryphae*, 1866) под заглавием: Λογος καὶ ἀποκάλυψις τοῦ ἀγίου προφήτου Ξεδρα καὶ ἀγαπητοῦ Θεοῦ. Это мало ценное в научном отношении писание, составленное по образцу 3 (4) книги Ездры, очень позднего происхождения. Содержанием его служит видение о суде Божиим над грешниками и о последних днях мира и рода человеческого. (См. *Dillmann*, S. 356; *Strack und Zöckler*, S. 472.)

**45. Четвертая книга Маккавейская или о владычестве разума.** Эта книга некоторыми церковными писателями (Евсевием, блаж. Иеронимом и др.) приписывается Иосифу Флавию, она встречается и в манускриптах между сочинениями этого иудейского историка. Напротив, в некоторых кодексах Библии и у греческих писателей Филосторгия [IV-V в.] и Теория Синкелла [VIII в.] это подложное писание называется четвертою Маккавейскою книгой, при чем о принадлежности его Флавию совсем умалчивается. По содержанию эта книга является чисто философским трактатом стоического направления; основная мысль ее состоять в том, что благочестивая жизнь может быть легкодоступна, если только следовать указаниям благочестивого разума, который является неограниченным властителем над страстями. Для доказательства этой мысли автор приводит исторический рассказ о мученичестве Елеазара и благочестивой матери с семью сыновьями при Антиохе IV Епифане (175—164 г. до р. Хр.), пользуясь, как источником, второю Маккавейскою книгой или же, может быть, сочинением Иасона Киринейского ([2 Макк. 2:24](#)). Рассматриваемый апокриф, предназначенный для

читателей только из иудеев, несомненно имеет иудейское происхождение; считать Иосифа Флавия действительным автором его нет никаких оснований. Составление этой книги относят к I веку или до или после р. Хр.

**46. Сивиллины книги.** В ряду псевдэпиграфов, которые Шюрер называет Иудейскими или иудеохристианскими писаниями под языческой маской», Сивиллины книги занимают по своему значению первое место: они представляют собою один из богатейших памятников для изучения религиозного воззрения александрийского иудейства. Кроме обширных отрывков, сохранившихся у Феофила и Лактанция, мнимые пророчества Сивиллы в дошедших до нас рукописях заключают 12 книг, в которых насчитывается до 4.200 стихов гекзаметра. По своему составу Сивиллины книги представляют собою сборник разновременных писаний иудейского и иудеохристианского происхождения. Древнейшим отделом, написанным несомненно александрийским иудеем, по общему мнению ученых, является бóльшая часть 3-ей книги (97—807 ст.); сюда же должен быть отнесено и *Prooemium Sibyllorum*, сохранившееся в послании Феофила к Автолику. Содержанием этого отдела Сивиллиных книг служат мнимые пророчества о судьбе различных народов и — главным образом — иудеев, о печальных событиях, которые должны предшествовать открытию царства Божия на земле, и о благах этого царства. Составление этой древнейшей части относят к середине II века до р. Хр. В остальных отделах Сивиллиных книг ветхозаветное содержание перемешивается с христианским и языческим; определить древность всех этих отделов, появившихся в разное время, нет никакой возможности, тем более, что первоначальный их вид значительно был изменен позднейшими добавлениями и переделками.

**47. Оракул Гистаспа.** У Климент алекс. и Лактанция приводится несколько выдержек из предсказаний персидского мудреца Гистаспа, имеющих мессианский и эсхатологический характер. Кроме этих кратких цитат мы ничего не знаем ни о самом сочинении мнимого персидского мудреца, ни даже о происхождении псевдонима. По персидскому преданию, во времена Зороастра был царем в Бактрии некто Вистаспа или Густам, прославившийся своею религиозною мудростию; этому-то мудрецу, по мнению некоторых ученых, и были приписаны пророчества о Христе. Напротив, другие думают, что здесь имеется в виду известный в истории Гистасп, отец Дария. (См. *Schürer*, S. 450 — 453; *Strack und Zöckler*, S. 485.)

**48. Книга Гермеса Трисмегиста.** Климент александрийский (*Strom.* 6,4) говорит о Гермесе Трисмегисте, как о величайшем египетском мудреце, написавшем 42 книги астрономического, космографического и религиозного содержания; этому Гермесу Лактанций приписывает также пророчество о Христе, содержащееся в книге *λόγος ἐλίειος* Предметом содержания этой книги служил разговор Гермеса со своим учеником Асклешем о природе богов. Как можно догадываться из приводимых Лактанций цитат, Гермес излагает собственно неоплатонические богословские воззрения (напр., учение *δεύτερος Θεός καὶ ὁρατός καὶ αἰσθητός*), которым Лактанций и придал христологический смысл. Впрочем, некоторые из ученых признают названную книгу произведением иудео-христианским, и это мнение имеет за себя также серьезные основания, почему упоминаемая Лактанцем книга Гермеса и причисляется к апокрифам. Некоторые из сочинений с именем Гермеса Трисмегиста дошли до нас преимущественно на арабском языке и переведены на латинский, немецкий и французский языки. (См. *Schürer*, S. 482—483; *Strack und Zöckler*, S. 485.)

**49. Псевдо-Аристей.** С именем язычника Аристей сохранилось письмо к Филократу, содержащее известный рассказ о переводе еврейских священных книг на греческий язык. Цель этого рассказа показать, что иудейский закон пользовался уважением даже и в глазах выдающихся язычников, именно — царя Птолемея Филадельфа и его ближайшая советника Аристей. Автором этого письма, несомненно, был александрийский иудей, живший около 200



года до р. Хр. См. *Schürer*, S. 466—473; Kautzsch, S. 1—31. Академик Ф. И. Успенский, Константинопольский, серальский кодекс восьмикнижия в „Известиях Русского Археологического и статута в Константинополе“, т. XII (София 1907), гл. 1. Перевод письма Аристея Dr'a *Viteau* у *Martin* в *Les apocryphes de l'Ancien Testament*.

**50. Псевдо-Гекатей.** Греческому писателю Гекатею абдерскому Иосифом Флавием, псевдо-Аристеем и христианскими церковными писателями приписывается сочинение — по словам одних — „об иудеях“, а по словам других — „об Аврааме.“ Шюрер думает, что под этими двумя заглавиями нужно разуместь одно и тоже сочинение, в котором содержался рассказ о жизни Авраама, но этот рассказ служил только исходною точкой для прославления иудейства. Весьма вероятно, что в основу этого писания легло подлинное сочинение греческого писателя Гекатея, но оно было только переработано александрийским иудеем в целях национально-иудейских. Время написания не дошедшего до нас сочинения псевдо-Гекатея относят к III до Р. Хр. (См. *Schürer*, S. 461 — 466.)

**51. Подложные стихи греческих поэтов.** По мнению некоторых ученых тому же псевдо-Гекатею нужно приписать, составление подложных стихов греческих поэтов (трагиков, Орфея, Гомера, Гезиода и пр.), приводимых иудейскими и христианскими писателями в доказательство той мысли, что и языческие поэты предугадывали высокие истины откровения. Мнение о том, что эти подложные стихи принадлежать псевдо-Гекатею, основывается на свидетельстве Климента алекс., который, приводя подложные стихи Софокла, ссылается на сочинение Гекатея об Аврааме. (См. *Schürer*, S. 453 — 461.)

**52. Псевдо-Фокилид.** В средние века в Греции было широко распространено, как школьная даже книга, сочинение нравственная содержания Ποίημα νοουθητικόν, которое ложно надписывается именем греческого писателя VI в. до р. Хр. Фокилида. Нравственный наставления в этом сочинении близко примыкают к пятокнижию; поэтому автором его считается иудей или христианин. Шюрер признает книгу псевдо-Фокилида произведением александрийского иудея и приполагает, что она появилась не позднее I в. по р. Хр. (См. *Schürer*, S. 473—476.)

**53. Псевдо-Менандр.** В 1862 г. был опубликован по сирийской рукописи текст нравоучительного сочинения, надписанного именем известного аттического комика Менандра и носящего такое заглавие: „Мудрый Менандр сказал«. Это сочинение, несомненно написанное иудеем, обнаруживает большую зависимость от Притчей Соломона и книги Иисуса сына Сирахова; христианский элемент здесь совсем отсутствующий. Об авторе и времени написания книги ничего неизвестно. (См. *Schürer*, S. 476—478.)

Проф.-Прот. А. Смирнов<sup>35</sup>.

**Книги отреченные.** Термин „отреченные», прилагательный к целой группе писаний, обращавшихся в старой русской литературе, представляет перевод с греческого ἀπόρρητα (βιβλία), т. е. книги, которых читать не следуешь, книги „отвергнутые“ запрещенные (церквию). По своему характеру книги, носившие это название, относятся к более обширной группе писаний, называемых также апокрифическими; поэтому по своему понятю термин „отреченные» близко подходит, иногда сливаясь, к понятиям ἀπόκρυφα (в более позднем значении слова: см. „Энци.“ I, 928), ψευδεπίγραφα (т. е. ложно надписанные), ἄτολα νόθα. Все эти термины — характера формального, создались в связи с историею канона Свящ. Писания, — в то время, когда шла выработка самого понятия κανονικὰ βιβλία. История же канона Свящ. Писания показывает, что первоначально христианская письменность различала (Евсевий, Ц. И. 25): 1) ὁμολογούμενα γράφαί, т. е. такие, которые признаются всеми без возражения (к ним относятся и круг писаний, впоследствии получивших название κανονικὰ γράφαί и 2) αἱ μὴ τοιαῦτα, т. е. не таковые, не всеми признаваемые. Эта последняя группа подразделяется на 1) ἀντιλεγόμενα, т. е. признаваемые многими, но не всеми, 2) ἀντίρρητα — не могущие быть признанными за священные, но и не безусловно ложные и 3) ἄτολα καὶ δυσσεωβῆ — прямо ложные. Так было в IV веке. Последующее развитие понятия идешь, таким образом, что термин ὁμολογούμενα постепенно становится равным κανονικὰ, обнимая собою уже точнее и строже определенный круг свящ. писания, ἀπόρρητα исчезают, и статья о книгах Анастасия Синайского или Синаита (VI в.) знает лишь книги: 1) канонические, 2) внеканонические и 3) апокрифы. К этой последней группе и относятся ἀπόρρητα — отреченный. Как объем κανονικὰ γράφαί (раньше ὁμολογούμενα), так и οὐ κανονικὰ, ἀπόκρυφα определялся сперва общеизвестностью, общим признанием принадлежности писаний к той или другой группе, (Ориген, Евсевий, Лаодикийский собор), позднее (со времени Кирилла александрийского, Амфилохия иконийского, Геласия папы) путем перечня, — сперва лишь книг канонических, обязательных, затем вне канонических и запрещенных, т. е. апокрифических, отреченных. Так создались на почве старо-христианской (западной и восточной) „списки книг истинных и ложных“. Этими index'ами и определяется объем понятия „отреченный» как в греческой и римской церкви, так позднее и в русской: „отреченным» (ἀπόρρητον) писание считается тогда, когда оно занесено в список отреченных писаний. В зависимости от времени и места (имея в виду известную свободу мнения отдельных церквей, напр., относительно Апокалипсиса) этот список изменяется, показывая, что в различное время в различных местах отношение к книгам „отреченным» было различное, что в различное время различные книги считались „отреченными». Иначе сказать, история индекса отразила на себе и историю самых книг; поэтому индекс и является исходною точкой для изучения „отреченных книг». Эта история однако показывает, что занесение той или другой книги в индекс „отреченных» не заставляло исчезнуть самую книгу: изменяя заглавие, как в чем содержание, „отреченная» книга продолжает существовать и даже распространяться; причина этого — в характере большинства „отреченных“ книг, как книг популярных, общедоступных но содержанию для масс, слабо подготовленных в богословском отношении к пониманию высокой, отвлеченной, уже развитой церковной литературы, в их народно-поэтическом (в зависимости от условий создания самих книг из предания и народной легенды) характере. Посему лишь критическое отношение с одной стороны к писанию, с другой стороны к индексу дает твердую опору для истории того или другого „отреченного» писания.

В славяно-русской письменности, где „отреченные» книги являются почти одновременно с принятием христианства (напр., Хождение Богородицы по мукам, Евангелие Иакова,

Никодима), одновременно появляются и списки „книг истинных и ложных» — отреченных (старший текст в Изборнике 1073 года, восходящем к болгарскому оригиналу X века). Но история этих списков „отреченных» книг еще сложнее в силу условий, определивших взаимоотношения греческой и славяно-русских церквей в древнее время, и в силу условий местных. Поэтому история индекса, а затем и история самых „отреченных» писаний в славяно-русской письменности представляет черты и аналогичный с греческой письменности, и своеобразный. История славяно-русского индекса начинается с XI века и тянется до половины XVII-го и даже до конца XVIII-го: старший индекс — упомянутый список 1073 г., младший в известный „Кирилловой книге» (Москва 1644), перепечатанной старообрядцами в 1786 году (Гродно). Сопоставляя оба крайние пункта развития этой статьи, мы видим между старшим и младшим списками большую разницу не только в объеме, но и в характере статей: — ясное доказательство изменения самого понятия, взгляда на „отреченную» книгу на протяжении семи веков. История славяно-русского индекса и дает историю изменений этого понятия в объеме и содержании в самой старой славянской и главным образом русской жизни. Источником старейших списков славяно-русской статьи являются, разумеется, греческая аналогичный статьи, прежде всего статья Анастасия Синайского, известная даже в двух древних переводах — в Изборнике 1073 года и в Кормчей (обе изданы † А. Н. Пыпиным в „Лет. Археогр. Ком.» I 9,13); она знает еще деление на *три* группы, подобно древнейшим спискам: а) книги, входящие в состав Библии, б) книги, не принадлежащая к ней, и в) книги „сокровенный» (т. е. апокрифические или отреченные). Вторым источником была статья (13-е слово) из Тактикона Никона Черногорца (вторая половина XI в.) о книгах „отверженных и, так называемых, сокровенных», содержащая перечень почти тот же, что и старшие статьи в Изборник и в Кормчей (издана у Пыпина там же, стр. 21 — 23). Эти перечни по составу своему содержат исключительно библейские апокрифические писания Ветхого и Нового завета. Ими, стало быть, определяется и объем понятия об отреченных книгах, переданный нам греками. Насколько этот список соответствовал наличности самих „отреченных» книг в славяно-русской письменности до XIV века, увидим ниже в XI в. наступает новая фаза в истории славяно-русского индекса, фаза уже славянская: к этому времени относится первая славянская (болгарская) версия списка ложных книг: хотя статья эта (издана Пыпиным там же, стр. 26) и озаглавлена „Правилем 59-м Лаодикийского пометного собора», хотя она и повторяет общее церковное запрещение читать „неисправленные», „лженаписанные» (греч. (δευδελίγραφα) книги, но, несомненно, она составлена славянином: из старой статьи Анастасия Син. он взял лишь 11 (из 25) названий отреченных книг, а остальное дополнил наличным, ему доступным, материалом из отреченных книг, хотя и греческих по происхождению, но известных в его время в славянских переводах, а кроме того внес знакомый ему по наличности отреченные книги местного славянского происхождения (главным образом, стоящие в связи с богомилством). Названия он цитирует самостоятельно, как находил их в славянской письменности: это показывают отметки, взятые из текста отреченной книги фразы. характеризуются, помогающая угадать среди других писаний „отреченную книгу» напр., „детство Христово — что Господь отрочатем продан“, это было нужно, чтобы не смешать с другим аналогичным апокрифом „Детством Христовым“ — иначе „Евангелием Фомы“.

Этот-то „славянский“ индекс с старшими греческими определюсь собою состав и последующих индексов русских; в нем есть и старый подбор отреченных книг и таких, который расширяли уже понятие об „отреченной“ книге; далее в индекс „славянский» внесены уже молитвы — заговоры, т. е. входят не только писания ложные, искажающие библейское предание, но и писания ложные — суеверный, т. е. книги уже „светские“ (в средневековом смысле этого слова). Этот-то отдел и развивается новым образом на русской и отчасти

славянской почий: юго-славянин, русский митрополит Киприан дополняет список „славянский“ XI в. новым отделом „богоотметных и ненавидимых книг“, ходивших на Руси в XIV в. и ему знакомых еще по его югославянской литературе, откуда эти книги и идут на Русь: это — гадательные книги; оправданием для Киприана служил, м. б., канон Никифора Исповедника (см. у Labbé, Acta concil. IV, 1052), запрещающий: Βροντολογία (громник), σεληνοδρομία (лупник), καλανδολογία (калядник), которые, действительно и отмечается индексом Киприана. Раз путь открыть, — развитие индекса идет непрерывно, пополняя его новым материалом отреченных книг суеверного характера — в зависимости от потребностей составителя и жизни их в литературе: индекс отражает подъем литературы XV-XVI — в. богословской, развитие гадательной литературы в XV в. в связи с жидовскою ересью. Последними приобретениями индекса являются суеверные книги XVI века, приходившие из Запада. В таком виде индекс доживает и до своего издания в «Кирилловой книге», увеличиваясь лишь количественно, иногда и уродливо: он вносит не только писания, но и самые суеверия. Словом, к XVII веку понятие об отреченной книге слилось с понятием о книге *запрещенной* вообще.

Таким обр. разъясняется состав нашей статьи, в самом полном и законченном виде вошедшей в „Кириллову книгу“; вместе с тем определен и объем нашей отреченной литературы ко времени ее завершения.

Имея в виду главным образом „отреченные“ книги славяно-русской старинной литературы, естественно сопоставить наличные, приведенные в известность до сих пор, отреченные писания с перечнем их в индексе. Это сопоставление приводит к следующим выводам: 1) старейшая часть славяно-русского индекса по составу превышает объем славяно-русской отреченной письменности; 2) вторая, младшая часть этого списка, взятого в наиболее полной его редакции (Кирилловой книги), как составлявшаяся уже на основании наличных книг в славяно-русской письменности, более соответствует сохранившейся до нашего времени отреченной письменности; 3) некоторые отреченные книги, отмеченные списком, несомненно, существовали в нашей письменности, но до сих пор еще не найдены исследователями; 4) некоторые книги, известные, как из древнейшей части индекса, так и из позднейшей, дошли до нас не в том виде, в каком их знал индекс, а в измененной редакции, почему запрещение индекса может к таким книгам относиться лишь косвенно.

Первый из намеченных выводов получает объяснение из истории самого греческого источника, статьи Анастасия Синайского, отчасти статьи Никона Черногорца, которыми определилась первая часть нашего славяно-русского списка. Статья Анастасия, происхождения сирийского и VI века; поэтому она имела в виду местные, не только общехристианские отреченные книги, при том книги *своего* времени; статья Никона — малоазийского происхождения и XI века находилась в том же отношении к книгам своего времени и своей местности. Обе в буквальном переводе перешли в славяно-русскую письменность, которая, независимо от наличности текстов VI века Сирии и XI в. Малой Азии, усваивала отреченные книги из Византии, в свою очередь уже многое переработавшей, имевшей свои особенности и в этом отношении. Таким обр. получается несоответствие списка и наличности на славянской почве; это несоответствие еще более увеличивается, если принять во внимание разницу времени — VI и X век — времени создания статьи Анастасия и старейшей эпохи появления отреченных книг в славянской письменности: многие старые отреченные писания уже в самой Византии — ближайшем источнике славянских отреченных книг — исчезли или значительно изменились, утративши тот резкий неправославный элемент, из-за которого они подверглись „отречению“; изменилось и отношение к ним Церкви, ставшей значительно свободнее относиться к этой, сделавшейся уже народной, популярной литературе.

Второй вывод в оправдании не нуждается: он ясен из истории славяно-русского индекса,

составитель которого руководился прямо наличностию.

Четвертый пункт получает объяснение из истории отреченных книг и их положения в церкви, уже намеченной в объяснении к пункту 1-му.

Обзор приведенной до сих пор в известность отреченной литературы указывает, что в славяно-русской письменности X-XVII в. существовали следующие „отреченные“ книги, а следующие отсутствовали.<sup>36</sup>

1) *Адам* — (иначе в поздних списках, как отдельная книга: *Адамль Завет*) — содержит рассказ о грехопадении, болезни, путешествии Сифа в рай за „древом помилования“, о смерти и погребении Адама. В славянских текстах две версии известны под заглавиями — „Исповедание Евы“ (рассказ ведется от ее лица) и „Слово об Адаме и Еве с начала и до конца“. Апокриф древнееврейский в христианской переделке — „Апокалипсис Моисея“, особой отличной от сохранявшегося греческого текста (Διήγησις ἀποκαλυφθεῖσα παρὰ Θεοῦ Μοϋσῆ), более древней редакции, поэтому дающей параллели к старому латинскому *Vita et poenitentia Adae* (запрещена *indexe*’ом Геласия), восходящей к утраченному греческому. Славянский перевод идет с юга, испытал влияние богомилства (X-XI в.).

2) Группа текстов: *Лоб Адамль, о древе крестном*, рассказы, стоящие в связи с книгой об Адаме: Лоб Адама необычайной величины (30 служб и 7 царей в нем помещалось) найден Христом-младенцем; из трех ветвей, принесенных Сифом из рая, вышли три древа крестные. Вся эта группа, обнимаемая так называемую компиляцией попа Иеремии, считавшейся (неправильно) богомилскою, возникла, во всяком случае, в эпоху богомилства в Болгарии; точный иноземный источник не найден.

3) *Енох* (вторичная в списке: „О Енохе, что был на пятом небеси и исписал 300 книг“) — в основе иудейский апокриф апокалиптического характера, одна из версий обширной группы апокрифических „книг Еноха“, греческая восходящая ко времени не позднее первого века по р. Хр.; точный греческий оригинал не найден. В славянской письменности известна не позднее XV в. (ее цитирует Геннадий, еп. новгородский † 1505), сохранилась и в списках этого времени, но по времени перевода гораздо старше.

4) *Ламех* — главным обр. рассказ о покаянии Ламеха, слепого, совершившего убийство Канна, на котором лежало зачатие Божие, — встречается в т. наз. Толковой Палеена иудея (см. издание учеников Тихонравова, Коломенская палея, Москва, 1896); вместе с Палеєю относится к числу старейших славянских текстов (ср. А. А. Шахматов, Толков. Палея и летопись, Спб. 1904, в Сборн. статей по славяноведению).

5) *Заветы 12 патриархов, сынов Иаковлих*, содержат автобиографии каждого, рассказываемые с поучительною целию, каждым патриархом, сопровождаемые пророчествами о Христе; греческий оригинал славянского перевода — апокриф иудейский, по переработанный во II-III в. по р. Хр. христианами, не чуждыми учения хилиастов. Славянских переводов (оба югославянские) известно два: старейший встречается в Толковой Палее, позднейший (века XIV-XV) отдельно.

6) *Иаковличи* объединяют две отреченные книги: *Лествицу Иаковлю* и *откровение Авраама*. „Откровение Авраама“ сообщает о том, как Авраам убедился в ложности идолопоклонства своего отца, познал истинного Бога путем созерцания мироздания, будучи восхищен на небо. Это тоже один из „потайных“ текстов; поэтому и к нему применимо тоже происхождение, что и к „Заветам патриархов“; кроме Палеи, встречается отдельно в глаголическо-хорватских текстах; перевод с греческого.

7) Того же происхождения — древне-иудейского и по переводу греческого и *Лествица*. Содержание ее — распространение в смысле пророческого толкования библейского рассказа; в толковании видны следы евионитского происхождения текста; греческий оригинал не издан;

входит вместе с „Откровением Авраама“ в число „Палейных“ славянских древних текстов.

8) *Смерть Авраама*; позднейший список дает заметку о содержании: „стож посреди двора, архангел Михаил Авраама возносил на небо и дал ему видети, что деют на земли и судил им“ — все это сон Исаака, последнего, однако, в тексте, дошедшем до нас, не находим. По характеру сказание — апокалиптического характера; греческий оригинал стоит в связи с упомянутым выше „Откровением“, представляет христианскую переделку иудейского апокрифа; оригиналом славянского перевода была позднейшая греческая редакция; в славянских литературах „Смерть Авраама“ встречается довольно рано, по крайней мере, с XIII века.

9) *Молитва Иосифова* была известна еще Оригену и Евсевию, но до нас не дошла. [ср. выше стлб. 387, № 14].

10) *Асенефь* содержит историю Иосифа и дочери жреца египетского Асенефи, впоследствии жены Иосифа, рассказ о чудесном их знакомстве; повесть происхождения, несомненно, иудейского; этот рассказ отличен от известного с V века греческого текста „Молитвы Асенефи“, которая христианского происхождения. Полная книга об „Асенефи“ известна по-гречески в двух редакциях, из которых старейшая была оригиналом славянского текста. Славянский перевод — редок: известен по единственной рукоп. XV в. сербской; в русской литературе до сих пор не найден, хотя следы знакомства с ним есть из того же XV века.

11) *Завет и Восход* (не „Исход“, как читают поздние индексы но, Ἀνάλυσις — „внесение“ рук. 1397 г.) Моисея, хотя и различаются греческими индексами (в первом считается 1100 стихов, во втором 1005 стихов), но должны быть признаны *одной* книгой, состоявшей из указанных двух частей; вторая часть в настоящее время утрачена. По характеру — христианская обработка иудейской легенды уже по-гречески; славянский перевод под именем „Жития Моисея“ сделан с греческого. Содержание — история о рождении и подвигах Моисея, ставшего царем сарацин, затем вождем вышедших израильтян, наконец о том, как он погребен арх. Михаилом.

12—17) *Елдад — Модад, Псалмы Соломона, песни некия Давидовы, Илиино обавление, Софониино обавление, Захариино обавление*, хотя и помечены нашим списком отреченных книг, но в славяно-русской письменности не известны, так как в самой христианской письменности они давно уже были затеряны и известны лишь по упоминаниям у древнехристианских писателей; исключение составляют псалмы Соломона, известные по греческим спискам: это — иудейская, первоначально и на языке еврейском, проникнутая идеей националистического мессианизма подделка под псалмы Давида [см. выше стлб. 394, № 28]. В христианской письменности Никифор считал их еще ἀντίλεγομενα, Анастасий уже ἀπόκρυφα.

18) *Паралипоменон Иеремии и Варухово откровение* — в индексе с глоссою: „что орла слали с грамотою в Вавилон к Еремеи“ и „о пленении иерусалимском“. Сказания относятся, как часть, к целому циклу памятников с именем Варуха, во главе коих стоит библейская пророческая книга; особенно популярен „Паралипоменон“ или „остатки слов Варуха“ (в слав. переводе „О плаче и рыдании прор. Иеремии и о запустении Иерусалима“), реже „откровение (апокалипсис) Варуха“. Оба текста известны не позднее II в. по р. Хр. и существуют в греческих текстах, с которых и сделаны славянские переводы: Паралипоменон известен уже в XII в. в русском тексте, восходящем к югославянскому „Варух“ — XIII в. — в сербском и XV в. — русском; вполне тексты не исследованы, но видно, что в славянском была даже не одна редакция по переводу.

19) *Исаино видение* — текст апокалиптической характера, посещение небесных сфер. Славянские тексты (даже уже русские) известны с XII века; из двух греческих редакций наш текст подходит ближе к краткой, но дает указания на особую редакцию этой краткой редакции, до сих пор по-гречески не найденную, бывшую в то-же время источником эфиопского перевода,

откуда и совпадете его и славянского.

20) *Группа сказаний о Соломоне*. Сказания эти представляют в своей истории очень сложный цикл, восходящий по своим элементам в глубину Востока. В основа сказаний о Соломоне в славянской письменности лежат переработкой этих легенд в талмудической литературе. В славянской письменности они появляются не позднее XIV века, получают особое распространение в XV веке на Руси не без влияния ереси жидовствующих. Главными представителями этих сказаний являются: Суды Соломона — распространите путем ходячей легенды библейской темы, Соломон и Китоврас — борьба Соломона с мудрым чудовищем, сказание о Соломоне, како поживе — сказочная биография Соломона (его детство, мудрость, воцарение).

21) Составлении *мирстии псалма*: а) грядите вси верши, б) другое „грядите», в) кресту твоему, водружьшуся па земли и г) ангельски вопием. — До сих пор не установлено, каше тексты имел в виду индекс.

22) *Иаковля повесть*, иначе апокрифическое Евангелие Иакова (см. «Энц.» И, 930), славянский перевод (с греческого) очень древен, не моложе X века; существует и второй более поздний перевод; памятник весьма популярный в древнеславянской и русской литературах.

23) *Евангелие Варнавы* — до сих пор не найдено [но см. ниже в статье С. М. Зарина под № 18.]

24) *Евангелие Фомы*; оно же под иным заглавием (как оно и ходило в славянских рукописях) „*Детство Христово*“; в славянских текстах встречается довольно редко, особенно русских, в силу своего реалистически грубого характера; по времени появления в переводе (с греческого) должно быть относимо к эпохе богомилства в Болгарии; в поздней южнорусской письменности известен иной перевод его, сделанный с иного, греческого текста (ср. „Энц.“ I, 931).

25 — 27) *Евангелие псевдо-Матвея, Варновино послание, Петрово обавление* (ἀποκάλυψις) — в славянской письменности неизвестны. 1) К числу апокрифич. Евангелий, не внесенных в индекс, надо отнести весьма популярное, сохранившееся в двух переводах (весьма древнем с латинского и древнем XIII в. — с греческого) *Никодимово евангелие* (ср. „Энц.“ И, 931 — 932).

28) *Павлово обавление* (откровение); оно же вторично в индексах отмечено под названием „*хождения по мукам*“ — текст весьма популярный, хотя и сохранившийся в списках довольно поздних, как текст характера апокалиптического, трактующий о мучениях за грехи на земле на том свете, о блаженстве на том свете праведных. Перевод древний, по происхождению югославянский.

29) *Павлово деяние* — древний апокриф гностического характера, послуживший источником еще греческой письменности для переработки так называемых „*обиходов апостольских*“, в славянской письменности неизвестен.

30) *Учение Климента*, по всей вероятности, то же, что известные „*Климентины*“; в славянских переводах неизвестно.

31) *Обиходы и учения апостольския* — целых два цикла сказаний: „*обиходи*“ (перевод с греч.: περίοδοι), иначе апокрифические „*деяния*“ апостольские, и „*учения*“ (διδασκαί) Апостолов. Первая группа, первоначально еретическая (гностиическая), сохранилась в отрывках коптских, а главным образом, в православной уже обработке, хотя не уничтожившей еще следов первоначального еретического характера; эта-то группа в греческих текстах и послужила оригиналом отдельных деяний в славянском переводе: Петра и Павла, Андрея, Матфея, Луки, Петра, Матфея, Руфа и Александра, Фомы и др. Содержание их — путешествия Апостолов с проповедью, чудесные обращения ко Христу, мученическая кончина. В Россию пришли эти тексты через юг славянства не позднее XIV века. Учения апостольския, изображающие разговор

Христа о тайнах церкви (преимущественно, о соблюдении в святости воскресных дней) с каждым Апостолом, также происхождения греческого на юге славянства; как славянские тексты (не моложе XIII в.), так и греческие редки и известны лишь в отрывках: русских текстов до сих пор не известно.

32—34) *Что Христа в папы ставили, что Христос плугом орал, что прав царь Христа другом назвал* — отдельные рассказы, входившие как составные части в так называемую компиляцию попа Иеремии (см. выше, № 2; ср. „Энц.“ II, 752, 764); греческого подлинника последних двух сказаний не найдено.

35—37) *Игнатиево мучение, Поликарпово мучение; о мученицах и о благовещении*; первые два текста известные по-гречески, в славянских текстах не найдены, последний — неизвестен вообще, если это указание индекса точно.

38) *Списание Афродитиана Персянина* — трактует о том, как халдейские жрецы первыми узнали о рождестве Христове по чудесному видению в храме Иры (почему индекс и добавил глоссу „что Ира во чреве зачала“); апокриф, представляет смесь языческих (восточных и греческих) элементов и христианских, приурочен к евангельскому сказанию о поклонении волхвов. Перевод славянский принадлежит к древним (старшие русские уже тексты XIII в., время перевода много древнее); перевод с греческого (приписываемого Иоанну Евбейскому) сделан на русский и из России перешел на юг славянства. В XIV-XV в. был сделан на юге же славянства второй перевод, который также перешел на Русь: его знал и опровергал Максим Грек (в начале XVI в.).

39) *Варфоломеевы вопросы Богородице*; содержание определяется глоссою индекса: „како ради Христа“: Христос рассказывает Варфоломею о своем сошествии во ад: Варфоломей просит Богородицу рассказать о рождении Спасителя, но она отказывается, ибо раз она расскажет эту великую тайну, наступит конец миру. Перевод с греческого, известен уже в XIV в. на Руси, полного греческого текста еще не найдено; таким образом славянский перевод восстанавливает утраченное начало греческого.

40) *Хождение Богородицы по мукам*: — сопутствуемая архангелом Богоматерь посещает различные (смотря по грехам) муки грешных в аду и как ходатаица рода христианского вымалывает у сына облегчение этих мучений с пасхи до пятидесятницы. Существует два перевода, оба с греческого, оба югославянские, оба весьма популярные, первый в России, второй на юге славянства; первый перевод древнейший в старейшем его списке (XII в.) уже имеет замечательные вставки — перечень языческих славянских божеств, за веру в которых мучится группа грешников. В греческой письменности (судя по упоминанию о диакониссах) апокриф не моложе IV-V веков.

41—42) *О Макарии римском и о хождении Зосимы к блаженным* (иначе Рахманам, т. е. Браминам) — два текста аналогичного содержания, трактующие о существовании на земле рая, описывающие чудеса этих райских мест: в первом апокрифе Макарий рассказывает, за что он сподобился видения рая и жилища в 20 поприщах от него, где его и нашли иноки (как отметил и индекс); Зосима, великий подвижник, после 40 дней шествия по пустыне доходит до страны блаженных, не смотря на козни дьявола, умирает, его хоронят ангелы. Оба текста у нас происхождения греческого.

43) *Федор Тирон* (глосса: „о змии“, т. е. о победе его над змиями, жившими в колодце и поедавшими людей, похищавшими жен, — переработка античного мифа житие о Персее и Андролиде) — апокрифическое житие святого.

44) *Георгиево мучение* — апокрифич., рассказывающее главным обр. о мучениях святого и обращении царицы Александры: главный повод почему житие это занесено в индекс, составитель последнего объясняет: „рекше от Дадияна царя мучен, он же бяше мучен от



Диоклитияна царя“.

Такого же рода повод указан для внесения в индекс и относительно житии 45) *Никиты* и 46) *Ипатия*: „первое: нарицающее его сына Максимьянова царева, иже бе сам мучил“ (что, по мнению автора индекса, — ложно): второе: „что седмижды умер, а седмию ожил“.

Все эти апокрифические жития греко-юго-славянского происхождения на Руси; так, по крайней мере, можно предполагать относительно Никитина муч., явившегося не позднее XII в. и уже в XIV-м занесенное в славянский (но не греческий) индекс.

47—48) *Поликарпово и Климентово мучения* — в славянской письменности пока неизвестны.

49) *Иринино мучение*, переведенное с греческого, известно по рукописям не позднее XV в., возбудило внимание индекса, по-видимому, по своей фантастичности и отличию от общепринятого жития (пам. 5 мая), хотя и каноническое житие богато чудесным элементом (ср. „Энци.“ V, 1015).

50—53) Вся группа апокрифов; восходящая к греческим текстам, весьма древняя по времени перевода и стоит в связи с богомилскою литературой: *Прение Христа с дьяволом*, *вопросы Иоанна на горе Фаворской*, *Вопросы Иоанна Богослова к Аврааму о праведных душах*, *вопросы Иоанна Богослова на горе Елеонской*; все тексты, кроме первого, содержания эсхатологического: о втором пришествии и будущих муках грешников, о душе праведной и грешной, о будущности людей праведных и грешных различными грехами (тати, клеветники, умершие без покаяния и т. д.). Первый — развитие евангельской темы ([Мф. II:1-11](#) пар.).

54) *Слово Мефодия патарского* о последнем венце, т. е. о событиях предшествующих второму пришествию: о Гоге и Магоге, пришествии антихриста, о бедствиях перед кончиной мира. Легенда тесно связывает события с падением Царяграда. Переводов было два — оба югославянские весьма древние (словом в переводе пользовался составитель начальной летописи русской).

55) *Худые номоканунци*, т. е. неправильные сравнительно с принятыми в церкви, содержащие ложные каноны (напр., Исидора Фрязина, Иакова Цанцала [т. е. Иакова Занзала или Барадея?]); в них внесено много суеверных обычаев, даже иногда запрещение игры в шахматы. По составу текстов „худые номоканунци“ разнообразны, дополняясь и сокращаясь в зависимости от времени и бытовых условий. В основах своих они восходят к поздним греческим текстам.

56) *Епистолия о неделе* — излагает наставления о праздновании воскресного дня, содержащиеся в послании самого Господа, упавшем с неба в Риме или в Иерусалиме; греческий текст, к разным редакциям коего восходят славянские переводы (их было, по крайней мере, два), не моложе VI века. Употреблялась она уже с суеверными целями: кто ее переписет и будет распространять, милость получит от Бога — приписка, обычная в текстах этого рода. Уже в XVI в. была популярна на Руси: против нее пишет Максим Грек (III, 164—169).

57) *Семьдесят имен Богу и имена ангелам* — также апокриф амулет, основанный на известной чудодейственной силе имени [у иудеев Иакова Тетраграмма: см. „Энци.“ VI стлб. 194 сл. под словом „Иегова], а потому содержащий в первом случае перечень имен — эпитетов Бога — Христа (Богоматери иногда), во втором — имена Ангелов; и те и другие должны охранять от тех или других несчастий. Наши тексты (начиная с XV в.) восходят к аналогичным греческим.

59) *О всей твари чтение*; в индексе глосса: „кур стоит на море, 300 ангелов солнце воротят“ характеризует космогоническое содержание апокрифа, содержащего главным обр. историю творения мира. Происхождение текста не известно: текст восходит к XVI веку в России.

60) *О двенадцати пятницах*, с глоссою: „спор Тар(а)сея жидовина с Елсвферием“.

Содержание составляет рассказ о словесной победе христианина над иудеем касательно преимуществ христианства и иудейства, куда и внесен перечень 12 годовых пятниц. Текст происхождения древнего или югославянской и русской почвы (не моложе XIII в.). Более распространена краткая версия, содержащая лишь перечень пятниц, приписываемая Клименту, папе римскому.

61) *О службе тайн Христовых*; апокриф до сих пор не найден, но, несомненно, существовал в русской письменности: составитель индекса характеризует его глоссою, на основании содержания: что „опоздят служить обедню, врата небесная затворяются и ангели попа кленут“.

62) *О Василии кесарийском и о Иване Златоусте и о Григорги Богослове вопросы и ответы о всем по ряду* — более известен по различным редакциям под названием „Беседы трех святителей“. В виде беседы путем вопросов и ответов сообщаются сведения, преимущественно легендарного характера, по разным вопросам Ветхого и Нового Завета; иногда же сюда входит и упомянутый раньше вопрос, „от колика частей создан Адам“. Первоначальный греческий текст, переведенный на один из югославянских языков, подвергался изменениям как в количестве, так и в качестве вопросов и ответов; о древности текста славянского свидетельствуют следы богомилства, отразившиеся на некоторых версиях.

63—65) *Лживые молитвы* — преимущественно заклинания — заговоры; между ними особенно популярны в славянской письменности молитвы от трясовицы (т. е. лихорадки), приписываемые Сисинию, распространившиеся особенно в эпоху богомилской ереси на юге и затем перешедшие в русскую письменность: того же происхождения на Руси молитвы от „нежита“, большинство молитв „о недужех“. Происхождения частью греческого, частью, кажется, туземного.

66) *Авгарево послание*. Это известное сказание об иконе Нерукотворного Спаса; попало оно в число запрещенных индексом потому, что его „на шею носят неразумнии“, т. е. употребляют в качестве амулета.

67) *О бражнике*, легенда о том, как пьяница попал в рай, пристыдивши Ап. Петра за его отречение. Известно лишь в русских текстах; происхождение не известно, по-видимому, народное; встречается ее запрещение лишь в поздних индексах.

68) *О Акире*, известная восточная сказка об Акире премудром и неблагодарном племяннике Анадапе, отмечается редко и лишь поздним индексом.

Остальные отреченные книги объединяются своим гадательно-астрологическим характером и отчасти своим по большей части западным происхождением. Чаще всего история их появления связывается с рационалистическим движением, преимущественно, жидовствующих XV — XVI века; поэтому переводы большей частью делались прямо на русский в западной части Руси. Но есть между ними и юго-славянские, переведенные с греческого, по большей части позднего текста, в Болгарии XIV-XV в., откуда они и приходили затем на Русь. Отдел индекса, посвященный этим книгам, отличается смешением принципов, запрещая то писание, то вредный обычай и суеверие. По своему назначению ложные книги этой группы, попавши позднее в индекс, имеют характер *практический*, а не историко-легендарный, как большая часть предыдущих отреченных книг.

69) *Мартолой*, иначе, по объяснению индекса, „астролог“, „астрономия“; приметы основанные на астрологических данных, о рождении человека, болезни, кровопускании и т. д. Это собственно не одно сочинение, а сборник из нескольких статей одного астрологического характера. Происхождения, кажется, греческого.

70) *Землемерие*, едва ли не перевод греческого γεωμετρία, которое в свою очередь есть искажение γεωμετρία, т. е. землегадание, — гадание по черточкам, проведенным на песке, земле,

гадание восточного типа, древнее, но распространенное и в Европе. Сюда, вероятно, относится фраза в древней письменности: „проклят всяк чтяй геомитрию“. Тексты не найдены.

71) *Чаровник*, книга суеверная, до сих пор не найдена, но, несомненно, существовавшая, ибо индекс приводит ее содержание: в ней 12 глав, „лица“ звериные и птичьи, в ней речь шла об обращении человека зверем, птицею.

72) *Громник*. Приметы по грому на разные числа месяца касательно худобы родившегося человека, обилия плодов и т. д. Памятник известен по крайней мере в 5 разных редакциях, все восходят к греческому прототипу (Βροντολόγια), у нас происхождения югославянского; перевод не моложе XIV в., списки русские идут с XV и до XVIII-го.

73) *Молнияник* — книга содержания аналогичного предыдущей, того же происхождения.

74) *Месяца окружение* — коротенькая статейка о приметах по месяцу, когда он окружен световым кольцом; в старых текстах (старше XVII в.) статья не встречается.

75) *Колядник* (соотв. греч. Καλονδολόγια) небольшая статейка с приметами на счет урожая и погоды, смотря потому, на какой день недели придется Рождество Христово; текст у нас происхождения югославянского, а там греческого; старейшие славянские стихи XV в.

76) *Метание* с указанием индекса: „в неже лжуче пророчествуют и на святые хулу «возлагают». Это гадание по книге (Βιβλιούμάντεια), в частности по Псалтири или по особым книжкам, где подобраны цитаты, приписываемые отдельным святым. Обычай и тексты идут с юга-славянства большей частью и восходят к XIV-XV в.

77) *Мысленик* — книга до сих пор не определенная.

78) *Волховник* — в текстах отдельно не найдено; по всему вероятно, это сборник разных примет (губа трещит, огонь бучит, кашка в окне, конь ржет, мышь пищит, собака воет — указание индекса), если не просто запрещение самих примет.

79) *Сносудец* и 80) *Сопник* — два памятника аналогичного содержания, из них один некоторыми списками приписывается Даниилу пророку, другими называется „царевым“ — оба по-видимому, переведены были один с греческого (ονεϊρόκριτα), другой с польского; точнее славянские тексты еще не изучены,

81) *Птичник различных птиц* — судя по глоссе индекса — гадание по птицам, может быть лишь одна часть выше упомянутого Волховника (№ 78).

82) *Трепетник* гадания по дрожанию (нервному подергиванию различных частей тела: глаза, уха, пальца, плеча). Тексты происхождения греческого, впервые явились на юге славянства; не позднее XIV в. Трепетник составлял часть Волховника (№ 78), как и включенный в тот же параграф индекса.

83) „*Лопаточник*“ (гадание по лопатке животного, поджаренной на огне — древнее (ὠμολατοσκολία).

84) *О часах о злых и добрых* — коротенькая статья о днях и часах в них в месяце счастливых и несчастливых — выражение общераспространенного верования (dies aegyptiacae — древних римских календарей). Тексты популярные, начиная с XV в. и до наших дней. Происхождение их на славяно-русской почве не установлено.

85) *Лунник* — гадательная книга о погоде, судьбе человека, его жизни и здоровье в связи с днями месяца и фазами луны, о добрых и злых днях, кровопускании, лечении в связи с теми же приметами. Уже в XV в. (Филофей, старец-Елеазарова монастыря) и в XVI-м (Максим Грек) считали книгу зловредной. По текстам восходит к XV веку, происхождения, по-видимому, греческого (σελενοδρομία). Индекс считает, что мнения, сообщенные Лунником об Адаме (якобы создан в новый день луны), принадлежат еретикам („еретики написано“).

86) Два различные *Звездочетца*: содержание ясно по самому названию, — приметы по знакам зодиака; тексты происхождения западного.

87) *Рафли* — гадание астрологического характера, запрещавшееся уже Стоглавом; происхождения самое гадание восточного; но самая книга „Рафли“, до сих пор не найденная, должна, по-видимому, быть у нас происхождения западного.

88) *Путник* — приметы, встречи на пути (по отзыву индекса), вероятно, часть Волховника (№ 78); до сих пор не найден текст, отвечающий заметке кодекса.

90) *Альманах* — астрологический календарь и сборник; его имел в виду уже Максим Грек в своей полемике; текст (не издан) происхождения западного.

91) *Аристотелевы врата*, иначе „Тайная тайных“ — нечто в роде Домостроя, содержит поучение о царстве Аристотеля Александру македонскому с гадательными таблицами, за которые и подвергся памятник запрещению Стоглава и индекса. Перевод с еврейского, западнорусский XV века. [М. Н. Сперанский, Из истории отреченных книг IV; Аристотелева врата или Тайная тайных, Спб. 1908 и ср. о сем у проф. А. И. Соболевского в „Журн. Мин. Нар. Просв. за 1908 г.

Перечисленные отреченные писания древней славяно-русской литературы, упомянутые индексом, не исчерпывают всего объема этой отреченной письменности, некоторые писания (напр., Шестокрыл жидовский), хотя и считались запрещенными (о них есть полемические указания), но в индекс не попали. С другой стороны, запрещение индекса, как формальное, не могло сильно ограничить популярность писания, имевшегося в виду индексом: писание отреченное с измененным заглавием, по частям или целиком внесенное в иное сочинение, продолжало свое распространение: Иаковле евангелие по частям, озаглавленное „словом Иакова брата Господня“, читается в числе поучений на рождество Богородицы, рождество Спасителя в почтенных общепринятых сборниках, каковы „Златоусты“, вносится в Минею Макария; Толковник Паисия, в составе которой столько отреченных книг целиком (у нас смотри 4 — 8), считается поздними индексами не только книгою дозволенной, но и „богодухновенной“. Митр. Макария самого не остановил индекс от внесения апокрифических текстов из „Эноха“ (у нас № 3), сказания Афродитиана (№ 38), Паралипомена Иеремии (№ 18). Патр. Никон вкладом со своею подписью дарит „Аристотелевы врата“, не узнавши в них отреченной книги потому, что список был без заглавия, а „врата“ заменены „главами« в рукописи.

Это положение отреченной книги вело к тому, что она, пользуясь любовью читающей массы, распространялась, оказывала влияние на мирозерцание своих читателей. Это влияние выразилось в том, что под воздействием прошлого отреченного памятника появились русские народные произведения как литературы, так и искусства: духовные стихи, обязанные целиком или подробностями отреченной книге (стихи о благовещении, рождестве Спасителя — частью из Иакова евангелия, стихи о страстях — из Никодимова, стихи о Егории, Феодоре Тироне — из соответствующих отреченных житий), иконы, стилизованные на основании материала, даваемого отреченной книгой

(Благовещение „у кладязя“ — из Первоевангелия, Рождество Христово „с деянием“ оттуда же).

Как литература популярная и поэтическая, — отреченная книга тесно связала свою судьбу с народною легендой и поверием, обрядом, почему и дожила в остатках и поздних списках еще в значительном объеме до наших дней.

М. Сперанский

# Книги апокрифические Нового Завета

**Книги апокрифические Нового Завета.** Слово „апокриф“ (ἀπόκρυφος), в применений к письменным произведениям, может означать или такой литературный памятник, который содержится в скрытом виде, т.-е. по тем или иным побуждениям намеренно скрывается, или же такой, которого происхождение неизвестно, скрыто. В обоих указанных значениях слово это употребляется в патристической литературе (Ориген: Комментарий на [Ев. Мф. XIII:57](#), XXIII, 37—39 XXIV, 23—28, XXVII, 3—10; Письмо к Африкану, гл. 9). Таким образом, ἀπόκρυφος означает „тайный», „секретный“ и совершенно противоположно понятиям: „общественный“, „открытый“, „публичный» (ср. Дидим алекс. Ad Acta Apost. 8, 39: Migne gr. XXXIX, 1169. Евсевий, Ц. и II, 23, 25. *Блаж. Иероним*, Письмо 96). Такое словоупотребление покоится на иудейской почве. Иудеи имели обычай прятать в скрытых местах или даже закапывать, но не уничтожать, испорченные или по другим каким-нибудь причинам не пригодные для общественного употребления рукописные экземпляры Свящ. Писания. — „Апокрифами» назывались еще и такие произведения, которых происхождение скрыто, неизвестно, что легко затем могло переходить в значение „подложный», „неподлинный» (ср. *блаж. Августин*, De civitate Dei XV, 23, 4 и др.). Наконец, *блаж. Иероним* „апокрифическими» назвал те части греческой и латинской Библии, который не входили в еврейский канон. Это значение получило, с легкой руки Карлштадта, право гражданства и в протестантской церкви.

Новозаветная критика понимает под апокрифическими книгами Нового Завета все те писания, которые своим наименованием и содержанием явно обличают намерение своих составителей придать им характер писаний священных и боговдохновенных, но которых Церковь, однако, не приняла в канон, вследствие их сомнительного происхождения и такового же или даже прямо и бесспорно еретического содержания. Эти подложные произведения простираются на всю область Нового Завета и, соответственно этому, распадаются на следующее четыре класса: 1) апокрифические евангелия; 2) апокрифические деяния апостольские; 3) апокрифические послания апостольские и 4) апокрифические апокалипсисы. Отдельный произведения этой многочисленной литературы имеют совершенно неодинаковое значение. Наибольшим влиянием пользовались апокрифические апостольские истории, которые являлись более, чем апокрифические евангелия, преимущественно „источником и матерью всякой ереси» (ср. *Фотий*, Библиот. cod. 114) и от которых, поэтому, настойчиво предостерегали свв. отцы (ср. *Епифаний*, Против ересей XLVII, 1. LXV, 1. LXIII, 2; *Августин*, Contra Felic Manich. II, 6). Хотя далеко не о всех апокрифических книгах можно утверждать, что они произошли из еретического источника или преследовали еретические цели, так как очень многие из них имели в основе просто религиозно-литературный фальсификат, одна ко, связь, по крайней мере, некоторых из них с еретическими движениями несомненна. Этим объясняется то обстоятельство, что апокрифические книги сознательно и намеренно игнорировались представителями Церкви позднейшего времени, которые по возможности избегали касаться и даже называть их. Интерес к историческому и критическому исследованию указанных памятников пробудился собственно в лютеранстве и ознаменовался целым рядом весьма обстоятельных и ценных исследований. Историко-критическое значение изучения апокрифических книг Нов. Завета не маловажно: оно способствует уяснению многих черт из истории догматов, объясняет происхождение некоторых преданы, способствует более точному представлению состояния древней церкви и т. под.

**I. Апокрифические евангелия.** Уже Евангелист Лука в предисловии к своему Евангелию упоминает о „многих“ (πολλοί) своих предшественниках в деле „составления повествования» о

важнейших событиях из жизни Христа Спасителя, на основании свидетельств очевидцев и непосредственных свидетелей (1, 1—2). Таким образом, уже св. Луке были известны, кроме Евангелий синоптических, и некоторые другие Евангелия. Их число впоследствии, естественно, могло еще более и значительно увеличиться. В настоящее время известно до 50 апокрифических евангелий. Впрочем, число это должно уменьшиться вследствие того, что в некоторых случаях различные наименования относятся к одним и тем же писаниям. Возникновение апокрифических евангелий объясняется различными поводами. В некоторых случаях таким поводом служило благочестивое желание любознательных христиан иметь более точные и подробные известия о тех событиях и обстоятельствах жизни Иисуса Христа, о которых в новозаветных писаниях совершенно нет сведений или содержатся только краткие повествования. Навстречу этому стремлению и пошли некоторые писатели, которые собирали и обрабатывали, комментировали то, что они находили в устном предании, иногда восполняя пробелы собственными измышлениями. При этом не редко имелись в виду и догматические тенденции — при изложении событий или речей оправдать и обосновать свои религиозные воззрения, преимущественно эвониитские или гностические. Этим в значительной степени объясняется слишком большое несогласие, которое наблюдается в различных текстах апокрифических писаний. Едва ли можно находить другие произведения, которые подвергались бы стольким рецензиям, так часто интерполировались и искажались, как апокрифические писания, преимущественно же именно евангелия. Имея в виду восполнить недостающие известия наших канонических Евангелий, писатели евангелий апокрифических особенно останавливались на родственных отношениях Иисуса Христа, на обстоятельствах Его рождения, Его детства и последних событий Его жизни. При этом, что касается отношения к каноническим Евангелиям, то иногда события, лишь упоминаемые или кратко излагаемые в последних, в евангелиях апокрифических развертываются в подробную картину, изречения Христа обращаются в факты, изречения Ветхого Завета о Христе или иудейские ожидания относительно Мессии получают буквальное исполнение, повествования о чудесах Ветхого Завета повторяются в аналогичных чудесах Христа и, по возможности, в более совершенном виде. Прежде обыкновенно различали „евангелия детства“ и „евангелия страданий“ Иисуса Христа. Теперь разделяют их примерно на три разряда: 1) те, которые касаются родителей и рождения Христа; 2) те, которые повествуют о Его детстве, и 3) те, которые повествуют о последних событиях Его жизни. В виду того, что отдел новозаветных апокрифических книг принадлежит в науке к разряду сравнительно недостаточно разработанных, хотя и с усердием разрабатываемых; вследствие свойств и особенностей самого материала, в лучших случаях известного только в отрывках, иногда по разным редакциям: в виду неясности, неопределенности, иногда несогласованности свидетельств о тех или иных апокрифических книгах, которые мы находим у церковных писателей, — в настоящее время не представляется возможности дать точную и определенную характеристику всех известных так или иначе книг апокрифических Нового Завета. Даже в специальных западноевропейских научных монографиях мы находим в этом случае по большей части не определенные, точно установленные выводы, а лишь более или менее достоверные предложения. Вот некоторые наиболее твердые — данные об отдельных апокрифических книгах Нов. Завета<sup>37</sup>.

1) *Евангелие от Евреев или к Евреям*. (Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους; — Secundum Hebraeos), имеющее также более короткое обозначение „Евангелие евреев или иудеев“ (τὸ Ἑβραϊκόν или Ἰουδαϊκόν). Игизипп, который около 150 года пришел с Востока в Рим и около 180 года написал свой церковно-исторический труд, приводит в нем выдержки из „Евангелия от евреев“ (Евсев. II. 22: 7). Климент в параллель к словам Платона приводит изречение из того же Евангелия (Стром. II, 9, 45). Ориген не менее трех раз ссылается на этот памятник (In Joann. II, 6; in Matth.

XY, 14, in Luc. horn. I). По свидетельству Евсевия, некоторые причисляли „Евангелие от евреев“ — к спорным („антилегомена») писаниям. Но особенно много упоминаний о „Евангелии от евреев» находится у блаж. Иеронима. Этот последний видел экземпляр евангелия у Назареев в Верие, сирийском городе, и имел возможность списать с него копию. По свидетельству Иеронима, это евангелие приводя, выдержки из В. Завета, следует не переводу LXX, а еврейскому тексту. Для примера он приводит два изречения: „Из Египта я воззвал сына моего“ и „поэтому Он назареем назовется» (De vir. ill. 3). Иероним нашел также евангелие в библиотеке Памфила в Кесарии (ibid.). Оно было написано на Халадейском или сирийском языке, но еврейскими буквами (chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis litteris: Dial, adv Pelag. 3, 2), т. е. это было западно-арамейское наречие на котором обычно говорили в Палестине, родственное языку Свящ. Писания, во не одинаковое с ним. Иероним перевел это Евангелие на греческий и латинский языки (De vir. ill. 2) и говорить (Comm, in Matth. XII и XIII), что некоторые считали его за подлинный оригинал Евангелия Матфея (Matthaei autenticum).

Каталог Свящ. Писания, относящийся приблизительно к 800 году и принадлежащий Никифору, констант. патриарху (806—814 гг.), называет „Евангелие от евреев“ в числе спорных писаний и определяет его размер в 2.200 „стихов“ (тогда как у Матфея 2.500 „стихов“). Сопоставляя и анализируя все различного рода данные относительно времени происхождения „Евангелия от евреев“, Гарнак не считает возможным отодвинуть это время далее 100 года, но допускает вполне, яко бы эта книга могла получить начало уже около 65 — 70 года по р. Хр. („Хронология“ т. II, стр. 642 и ср. стр. 650): тот же ученый приходит к выводу (И, стр. 636 сл.), будто бы и греческий перевод сего евангелия существовал еще ранее Иеронима — в александрийской церкви, причем находит следы его не только у Оригена, но даже у Климента [однако, все это лишь, предположения и не без особых тенденций по вопросу о происхождении канонических Евангелий, преимущественно — Матфеева]. По своему содержанию и построению „Евангелие от евреев“ весьма близко напоминает три первые синоптические евангелия, особенно же Евангелие Матфея. По сравнению с последним, отклонения в повествовании не очень значительны и наблюдаются, напр., в истории искуплений и отречения Петра: равно человек, который имел сухую руку, объясняет Иисусу, что он — каменщик и трудами рук своих зарабатывает себе пропитание, почему просит Христа восстановить (то здоровье, „чтобы он не был принужден нищенствовать“: „Евангелие от евреев“ содержит также рассказ о женщине, которая была приведена к Иисусу „ради многих грехов“. [Но в теперешней редакции этого апокрифического евангелия несомненны сектантские (еретические) влияния; так, усвояемое Христу выражение: „и взяла Меня мать Моя — Дух Святой — за один из волос и поставила на гору высокую Фавор“ объясняется лишь тем гностическим воззрением, что Дух Св. есть элемент женский („мать“) в Верховном Начале.

2) *Евангелие XII Апостолов (или евионитское евангелие)*. Впервые упоминает об этом евангелии Ориген, который называет его среди других апокрифических (еретических) евангелий (Homil. I in Luc.: τὸ ἐπιγεγραμμένον τῶν δέδεκα εὐαγγέλιον; у Иеронима: Juxta XII Apostolos). По свидетельству Епифания, это евангелие было в употреблении у евионитов: отсюда — его второе обозначение.

Свое название „Евангелие XII Апостолов“ книга получила вследствие того, что она начинается повествованием о призвании Апостолов, к которым Христос обращается затем с речью, указывая им на их призвание и назначение. При этом речь обращается собственно к Матфею, почему, естественно, могло явиться впоследствии предположение, что книгу написал Ап. Матфей, который написал Евангелие от имени XII, которые и говорят в нем о себе в первом лице. Эта книга носит на себе явные следы компилятивной работы: она составлена главным образом на основании канонических Евангелий Матфея и Луки, из которых составитель

почерпал материал полною рукой. Эта книга едва ли могла возникнуть ранее конца II столетия; трудно предполагать, чтобы она могла быть написана ранее 180 года (Гарнак, цит. сочин., т. I, стр. 628 и ср. 631). Язык книги был с самого начала греческий. Памятник носит на себе явный отпечаток евионитских воззрений. Здесь, напр., подчеркивается, что уже Иоанн Креститель избегал мясной пищи. Христос, в ответ на предложение учеников приготовить ему пасху, в явное противоречие с повествованием Луки (22, 15) отвечает: „Я не желаю в эту пасху вкушать мяса с вами“. Целию послания Иисуса Христа было, — по Евангелию, — главным образом то, чтобы отменить жертвы и возвестить гнев Божий за продолжение их, выразившийся в разрушении храма. О человеке, по имени Иисусе, о происхождении которого совершенно не упоминается, Бог свидетельствует, что он снискал Отчее благоволение и только уже теперь, чрез нисшествие на него Св. Духа, соделался Сыном. От этого евангелие до нашего времени сохранились лишь некоторые отрывки. [См. Patrologia orientalis, t. II: Dr. E. Revilloni, Les Evangiles des douze apotres et de saint Barthelemy.]

3) *Евангелие Петра*. Множество гипотез относительно этого евангелия стоит в обратном — пропорциональном отношении к тому, что мы о нем в точности знаем. Некоторые исследователи (напр., Креднер) полагают, что этим произведением пользовался уже Иустин (Dial. 106); но это очень сомнительно, так как указываемое место допускает различные толкования (возможно, что цитат свободно берется из канонического Ев. Марка). Прямое упоминание евангелия Петра находится у Серапиона антиохийского (Евсевий Ц. И. VI, 17), Оригена (in Matth. X 17), Евсевия (Ц. И. III, 3:2. 250 26), Иеронима (De vir. ill.), Феодорита (Haer. fab. comp. II, 2) и Геласия (Deer, de libris rec.). Евсевий только свидетельствует, что так называемое евангелие Петра неподлинно, и ни один церковный писатель не ссылается на него, как на авторитет. Иероним и декрет Геласия в сущности повторяют Евсевия. Феодорит передает только очень сомнительное известие, что эта книга была в употреблении у назареев. Ценнее свидетельства Серапиона и Оригена. Первый приводит из евангелия некоторые выдержки в своем послании к общине росской. Ориген говорит, что, — по мнению некоторых, опирающихся в этом случае на предание на евангелия Петра и книги Иакова, — братья Господни были сыновьями Иосифа от его первой жены, с которою он жил до Марии. — Зимой 1886—1887 г. в Верхнем Египте, в Акмиме в монашеской гробнице был найден маленький пергаментный кодекс (века VIII или IX), на 2—10 страницах которого помещен отрывок из евангелия Петра. Отрывок обнимает главную часть истории страданий и подробно переданную историю воскресения Спасителя. Этот отрывок был напечатан в 1892 году Бурианом в Париже (стр. 137—147). Книга стоит в родственной близости к каноническим Евангелиям, но в ней резко выражена докетическая тенденция: — при повествовании, напр., о страданиях Спасителя почти совсем сглаживаются выражения страдания и чувства богооставленности, испытанные Христом на кресте. Личность Ап. Петра выступает на первый план. Автор говорит о себе в первом лице единственного или множественного (когда имеются в виду и другие Апостолы) числа. Книга получила начало около половины II-го столетия (по Гарнаку между 110 — 130 годами; см. цит. соч. стр. 474), вероятно, в Сирии. [См. † Н. Usenner, Ein Spur, des Petrus evangoliunis в „Zeitschrift für Die neutestamentliche Wissenschaft“ III (1902), 8. 353 — 358, а по-русски особенно у о. проф. В. Г. Рождественского в „Христ. Чтении“ за 1894 г. I, 73—125; IV, 27—40; VI, 382—411 и в оттисках отсюда].

4) *Евангелие от Египтян* (Εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους, Secundum Aegyptios). Отрывки из этой книги находятся у Климента римского (1 посл. 2, 12), Климента ал. (Strom. III): кроме того, о нем упоминают Ориген (Homil. I in Luc.), который считает его за одно из разумеемых у Луки (1,1), Епифаний (Haer. LXII, 2), по свидетельству которого этим евангелием пользовались савеллиане, находившие в нем подтверждение своего модалистического учения (в Боге не три



лица, а одно). Бл. Иероним определенно причисляет эту книгу к еретическим (Hom. I in Luc.). Этою книгой, вероятно, пользовались, как евангелием, христиане из язычников в Египте, в то время как египетские христиане из иудеев читали „Евангелие от евреев“. Насколько можно судить по сохранившимся отрывкам, в этом евангелии заметно отразились энкратистические тенденции, — напр., совершенно отрицательное отношение к браку. Христос излагает свое учение не редко на вопрос Саломин, которая выводится здесь гораздо чаще, чем в канонических Евангелиях. Писатель книги не обозначен, и о нем никто не сообщает. Время происхождения ее можно относить к первой трети или первой половине второго столетия.

5) *Евангелие Матфия* (и „предания“). Об евангелии κατὰ Ματθίαν упоминает определенно в первый раз Ориген (Hom. I in. Lucam); он имел его под руками, но цитат из него не привел. Евсевий причисляет его к еретическим (Ц. И. Ш. 25: 6). В каноне 60-ти книг поставлено оно на последнем месте (также и в декрете Геласия). Вот все, что мы знаем о произведении с именем „Евангелие Матфия“. Ипполит в своих „Философуменах“ (VII, 20) рассказывает, что Василид и его сын Исидор ссылались на дошедшие до них „апокрифические слова“, которые Матфий получил от Самого Господа. Климент ал. (Strom. VII, 17) свидетельствует, что василидиане ссылались на Матфия. Климент ал., наконец, приводит три цитаты из того произведения Матфия, которое называлось „Предания“ (Παράδοσις Strom. II, 9: 45; III, 4: 26 — Евсевий. Ц. И. III, 29; VII, 13). Некоторые ученые (Цан) отождествляют те памятники, на которые ссылаются вышеупомянутые ученые, другие же считают более основательным и правильным их разделять (Гарнак), так как Климент ал., очевидно, считает „Предания“ книгою почтенною, заслуживающею вероятия, а не еретическою.

6) *Евангелие Филиппа*. Мы знаем об этой книге только то, что она читалась, как Свящ. Писание, в кругах египетских гностиков в середине IV столетия (Епифаний, Haer. XXVI, 13); им пользовались также и манихеи. Епифаний сохранил следующий (единственный) отрывок из этой книги: „открыл мне ( — Филипп говорит о себе в первом лице — ) Господь, что должна говорить душа во время восхождения на небо и как отвечать каждой из высших сил (вероятно, эонам): „я познала себя самую, собрала себя отовсюду и не произвела детей для архонта (т. е. для мироправителя), но корни свои совершенно исторгла, собрала свои рассеянные члены и знаю тебя, кто ты: я происхожу свыше“; и таким образом душа освобождается. Если же окажется, что душа произвела сына, го удерживается внизу, пока она не „окажется в состоянии снова возвратить в себя собственных своих детей“. В этих словах проглядывает дуализм, отрицательное отношение к браку, учение о происхождении души из высшего мира и т. под. Если судить по этой выдержке, то книга содержала в себе мнимые „откровения“, которые с синоптическими Евангелиями не имеют ничего общего. Происхождение этого гностического евангелия можно полагать в первой половине III-го столетия, но, быть может, оно существовало уже и во втором столетии. Составление его приписывалось не благовестнику Филиппу ([Деян. 6:5. 8. 5](#) сл. 21. 8 сл. и след.), но именно Апостолу ([Ин. I:45](#) сл. 6, 5. 7. 12, 21. 14, 8).

7) *Евангелие Фомы*. О нем упоминают Ириней (Пр. ерес. 1, 20), Ориген, который читал его (Homil. I in Luc.; Contra Celsum VI, 36), Ипполит, ио свидетельству которого эта книга употреблялась в кругу одной гностической секты (следов., в середине II-го столетия); Евсевий поставляет (‘го среди еретических евангелий (III, 25); Кирилл иерусалимский понимает под Фоною, ученика Манеса; (Оглас. поуч. VI); стихометрия Никифора определяет размер его в 1300 стихов. Возникло оно, вероятно, в гностической среде с докетическим характером воззрений. Этим объясняется изобилие в нем рассказов о чудесах, — из времени детства Иисуса Христа. Известно оно только по отрывкам, преимущественно по изданиям Котелье и Мингарелли. [Ср. еще *C. Frick*, Die Tomasapocalypse в „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft“ IX (1908), 2, S. 172—173. *M. E. James*, Revelatio Thomae в „The Journal of

Theological Studie » XI, 42 (January, 1910), p. 288—290; его же The Revelation Thomae again ibid XI, 44 (July, 1910;), p. 569. В. Адрианов, Евангелие Фомы в „Изв. отд. рус. яз. и слов. И. Ак. Наук, т. XIX, кн. 2, Спб. 1909.]

8) *Первоевангелие Иакова*. Эта книга получила начало — самое раннее — во 2-ой половине II столетия и даже в конце его. По своему составу она представляет компиляцию и переработку нескольких самостоятельных произведений и распадается — приблизительно — на следующие три части:

а) история зачатия, рождения и жизни Марии до того момента, до которого простираются и канонические Евангелия; б) история рождения Иисуса, рассказанная от имени Иосифа, и апокриф Иосифа; в) апокриф Захарии. По своему происхождению первая часть — самая ранняя. Древнейшая греческая рукопись сохранилась до нас из IX столетия, а сирийский отрывок — уже из VI столетия. Книга первоначально не называлась „евангелием“, а носила след. названия; „История“ или „повествование“  $\delta\iota\gamma\mu\omega\varsigma, \delta\iota\gamma\mu\omega\varsigma \kappa\alpha\iota \iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\acute{\alpha}$ ), или „Рождение Марии“ ( $\Gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\varsigma \text{Μαρίας}$ ). „Евангелием;“ она стала называться, — благодаря своему содержанию и форме, — только в IV и V столетиях. Титул „Первоевангелие Иакова“ был дан книге французским гуманистом В. Постелем († 1581 г.), которому принадлежит честь открытия этого памятника. При этом авторство приписывалось Апостолу и брату Господа, первому епископу иерусалимской общины. В кодексе Геласия и Гормизды фигурирует евангелие Иакова младшего. Более определенные сведения об этой книге мы находим у Оригена (in Ev. Matth.), Григория нисского (Orat. in Die m nat. Clir.), Евстафия антиохийского (in Hexaem.), бл. Иеронима (с. Heliid 8), Епифания кипрского (haer. LXXIX, 5: LXXVIII, 7, XXX, 23); менее определенный — у Климента ал. (Strom. VII, 16) и Иуетина Ф. (Dial. 78. 100. 1 Апол. 33). Книга в своих 25-ти главах обнимает время от возвещения о рождении Марии ее родителям, Иоакиму и Анне, до вифлеемского избияния детей. Вторая часть с нарочитою рельефностью старается оттенить тот факт, что Пресв. Дева и до рождения и после рождения пребывала девою. По свидетельству Епифания XXX, 2), эта книга предлагалась для подражания пресвитерам и девственникам у гностиков — „евионитов“. — Но и в православной церкви она имела некоторое значение и даже, вероятно, употреблялась (при общественном богослужении, как книга назидательная, а именно читалась 8-го сентября, 9 сентября (день памяти св. Иоакима) и 25 июля (день памяти св. Анны). Многочисленные рукописи и переводы этой книги, сохранившиеся от древнего времени, а также и то обстоятельство, что некоторые церковные предания и обычаи обязаны своим происхождением этой книге — свидетельствуют о широком распространении ее от древнейшего времени до средних веков. Изложение книги изобилует различными украшениями и подробностями: — Пресв. Мария стучит в ворота, и Елизавета радостно бросает свое рукоделье, чтобы поспешить ей на встречу, звезда Христа затмевает все другие звезды; горечь Анны о своем бесчадии усугубляется при виде гнезда воробьев и т. под. Издания текста греческого многочисленны: последние — Тишендорфа в Берлине и Гренфелля в Оксфорде.

9) „Евангелие Никодима“, по исследованию Тишендорфа, теперь бесспорно принятому в науке, состоит из двух самостоятельных произведений: « Деяния Пилата» и „Сошествия Христа во ад“. И действительно, не говоря уже о том, что в таком объединенном виде и под названием „Евангелие Никодима“ произведение встречается только в позднейших латинских рукописях, тогда как в более древних греческих рукописях содержится только первое произведение, и при том с самостоятельным заключением, — помимо всего этого уже содержание объединенного памятника свидетельствует, что это произведение составное. Самое название, вероятно, получило начало и упрочилось только после Карла В. Поводом к такому наименованию могло послужить то обстоятельство, что Никодим в первой составной части книги и особенно в

прологе ее играет главную роль. Об „Актах Понтия Пилата“ упоминает уже Иустин в своей первой апологии (35. 48), желая подтвердить свое свидетельство о чудесах Иисуса Христа и о событиях, имевших место при его смерти. Но эта ссылка слишком неопределенна и не дает права отождествлять документ, который имел в виду Иустин, с первою частью „Евангелия Никодима“, хотя, быть может, они и стояли в более или менее близкой генетической связи. Тертуллиан в 5 гл. своей апологии высказывает общее предположение, что император Тиберий получил из Палестины донесение об Иисусе Христе, а в 21 главе, упомянувши вкратце о жизни, смерти, вознесении и воскресении Иисуса Христа, Тертуллиан говорит, что обо всем этом Пилат, сам в своей совести христианин, донес Тиверию императору. Более определенно свидетельство Епифания (Haer. I, 1). Желание христиан иметь Пилата, как непосредственного и весьма важного свидетеля, на своей стороне — весьма понятно, тем более, что и канонические Евангелия изображают его личность и отношение ко Христу сравнительно в благоприятном виде. Поводом же к составлению „Актов“ в таком духе могло послужить то обстоятельство, что Пилат, по всей вероятности, действительно, письменно доносил императору об обстоятельствах смерти Иисуса Христа. Известно, что существовало подложное языческое произведение — письмо Пилата, — которое, по повелению императора Максимиана, должны были знать наизусть даже школьники. (Евсевий, Ц. И. IX, 5: 7. I. 9. 11). В противовес языческим подобного рода произведениям христиане, естественно, желали иметь связанные с именем Пилата благоприятствующие им документы. Первая часть „Евангелия Никодима“ содержит в себе повествование о суде над Иисусом Христом, при чем свидетели удостоверяют совершение им множество чудес, о Его осуждении, распятии и смерти. — Вторая часть „Евангелия“ повествует о схождении Христа во ад, со слов двух сыновей Симона: — Харина и Левкия, которые будто бы воскресли вместе со Христом и были свидетелями Его явления в преисподнем мире. Этот рассказ ведется в интересной форме, сообразно с представлениями того времени. Его содержание, язык и другие данные позволяют заключать о более позднем литературном происхождении этой части „Евангелия“. по сравнению с первою. Вообще же происхождение „Евангелия“ относят к IV или V веку. В связи с этим творением стоят некоторые другие апокрифические сочинения, имеющие, отношения также к личности Пилата. Таковы, напр., „два письма Пилата“, из коих первое содержит в себе сообщение о воскресении Христа: во втором от лица Пилата оправдывается его несправедливый приговор невозможности противодействовать господствовавшему возбуждению: „Доношение Пилата“ — его отчет о суде, казни, смерти и воскресении Иисуса Христа; „Предание Пилата“ — рассказ о допросе и суде над Пилатом пред лицом императора, — о его осуждении и казни; „Смерть Пилата“: „Повествование Иосифа аримафейского“ и проч.).<sup>38</sup>

10) *Евангелие Василида*. По свидетельству Оригена, Василид гностик написал евангелие, которое называлось его именем (κατά Βασιλίδην εὐαγγέλιον: Нотил. I in, Luc; Амвротй проет, in Luc; Евсевий IV, 17). Основываясь на этих свидетельствах, ученые обыкновенно полагают, что книга Василида обнимала собою целую жизнь Иисуса Христа, подобно синоптическим Евангелиям, с которыми оно было, по-видимому, родственно по своему содержанию. Некоторое представление о нем можно составить только на основании немногих незначительных отрывков из другого произведения того же писателя, которое представляло собой толкование на собственное Евангелие. Это последнее заключало в себе, между прочим, притчу о богатом и Лазаре (ср. [Лк. 16:19](#) сл.), а также по-видимому, учение Христа о браке и безбрачии (ср. [Мф. 19:11](#) сл.). [См. еще Haus Windisch, Das Evangelium des Basilides в „Zeitschrift für Die neutestamentliche Wissenschaft“ VII (1906), 3. S. 236—246].

11) *Евангелие совершенства* (τελειώσεως) употреблялось у Василядиан и других гностиков, как об этом свидетельствует Епифаний (Haer. XXVI, 2).

12) *Евангелие Евы*. Епифаний (haer. XXVI, 2. 3. 5) свидетельствует, что у гностиков употреблялось произведение с этим именем, и приводит из него выдержку несомненно пангеистического характера. Содержанием книги являлись, вероятно, различные фантастические видения, субъектом которых была или Ева, или же первый человек — Адам.

13) *Евангелие Иуды Искариота* употреблялось у гностической секты каинитов. О нем упоминают Иринея (пр. ерес. I, 35), Епифаний (haeres. XXIII, 1), Феодорит (haeret. fab. comp. I, 15).

14) *Вопросы Марии великие и малые* (Τέννα Μαρία), — два произведения неблагопристойного содержания, употреблявшиеся у некоторых гностиков. В них, между прочим, содержался рассказ о Захарии. Гарнак считает возможным относить книгу ко II столетию.

15) *Евангелие истины* упоминается Иринеем (III, II), но без всяких подробностей, так что трудно даже сказать, читал ли он его сам. Возможно, что его составил Валентин гностик.

16) *Евангелие Марии* говорит о том, как Спаситель явился Своим ученикам и беседовал с ними о сущности материи и о природе человека; затем Он удаляется от них, заповедуя им проповедовать евангелие. От этой книги сохранился отрывок.

17) *Мудрость Иисуса Христа* с космологическими объяснениями ведет свое начало, по видимому, от Валентина; некоторые признаки указывают на его высокую древность. Известно в отрывках.

18) *Евангелие Варнавы* (Εὐαγγέλιον) упоминается в каталоге 60 канонических книг и в декрете Геласия, коим, между прочим эта книга была осуждена „Книги апокрифические Нового Завета“.

В последующее время даже определенные следы названного памятника затерялись. В XVIII столетия мы встречаем со стороны ученых несколько упоминаний о том, что им был известен памятник, носивший наименование «Евангелие Варнавы». Так, Joan Toland в своем *Naхarenius* (Лондон 1718) сообщает сведения об одной рукописи, содержавшей *италианский* перевод Евангелия Варнавы, каковую рукопись ученый исследовал. Однако описание Toland'а, не смотря на многословность, не дает ясного и определенного представления о содержании названного памятника. На основании некоторых сопоставлений Toland полагал, что Евангелие, обращавшееся в среде магометан, тождественно с древним апокрифическим Евангелием Варнавы (20). По Toland'у, первая глава исследуемого им памятника начиналась следующими словами: „Истинное Евангелие Иисуса, называемого Христом, согласно повествованию его Апостола — Варнавы» (р. 15). В этом памятнике приставляется, что Христос не умирал на кресте, но был перенесен на третье небо Архангелами Гавриилом, Михаилом, Рафаилом и Уриилом, где он и пребудет до конца мира. Вместо Христа, был распят Иуда, — и сходство было так велико, что оно ввело в заблуждение не только учеников, но даже мать Иисуса. Об *испанском* переводе Евангелия Варнавы упоминает George Sale в своем замечательно иллюстрированном предварительном трактате к переводу Корана (Лондон 1734). Происхождение испанского перевода Sale относит к концу XVI столетия. В испанском переводе Евангелия, сделанном с италианского, заключалось 222 главы. По свидетельству ученого, книга содержал полную биографию Христа и — по большей части — заключала события, одинаковые с каноническими Евангелиями, но многие из них были окрашены магометанскими тенденциями. — Наименование Мессии относилось здесь не ко Христу, а к Магомету. Обрезание представляется там установлением первоначальным, ведущим свое начало от Адама; узаконение омовений, предписываемых в Исламе, возводится еще к патриархальному времени и было заповедано будто бы Аврааму Архангелом Гавриилом. Joseph White в своих *Вampton Lectures* (Оксфорд 1784) поместил несколько глав из Евангелия Варнавы, воспользовавшись рукописью,

заклучавшею в себе весь памятник на испанском языке и бóльшую часть перевода его на английский язык. Эта рукопись составляла собственность доктора Монкгауза, профессора Королевского Колледжа (в Лондоне). Если это не была та самая рукопись, которою пользовался Sale, то приходится предположить, что в Англии в XVIII столетии существовало два перевода на испанский язык. Этим исчерпываются все сведения, которые до самого последнего времени имел ученый мир о произведении, известном под названием „Евангелия Варнавы“, не смотря на то, что исследователи апокрифической литературы и христианские миссионеры, трудившиеся на поприще просвещения магометан, — особенно последние, — были весьма заинтересованы в опубликовании названного памятника. В беседах с магометанами, особенно в Индии и Персии, миссионерам не редко приходилось слышать от туземцев, что Евангелие Варнавы намеренно скрывается христианами, как всецело благоприятствующее исламу, поскольку Иисус изображается в этом „евангелии“ не более, как предтеча его, Магомета, чрез коего и даровано людям последнее и совершеннейшее откровение. Как научным запросам, так и практически-миссионерским потребностям в полной мере может удовлетворить появившееся в конце прошлого 1907 г. издание, в изящном томе содержащее италийский текст и английский перевод „Евангелия Варнавы“, на основании италийской рукописи Императорской Венской библиотеки: *The Gospel of Barnabas*, edited and translated from the Italian Ms in the imperial Library at Vienna, by Lonsdale and *Laura Raga* with a facsimile, Oxford (Unniversity Press), 1907, p. LXXXIX + 500 (См. рецензию *John V. Youngson*, *The Discovery of the Gospel of Barnabas* в „*The Expository Times*» XIX, 6, March 1908, p. 268 — 265). Путь к названному весьма ценному изданно проложили следующая статьи: *On the Mohammedan Gospel of Barnabas* by *William E. A. Axon* в „*The Journal of Theological Studie s*» III, 11 (April, 1902), p. 441 — 451; *The Mohammedan „Gospel of Barnabas“* by *Rev. Lonsdale Rague*, *ibid.* VI, 23 (April, 1905), p. 424—433 [ее же в „*The Church Quarterly Review* LXVII, 134 (January 1909); ср. еще „*The East and the West*» V, 20, October 1907]. Общее содержание и наиболее характерные особенности магометанского Евангелия Варнавы, — на основании указанного издания и других, имеющих в нашем распоряжении, данных, — таковы. „Евангелие“ претендует дать истинное повествование о жизни и служении Иисуса Христа от лица Варнавы, который представляется одним из двенадцати, и старается осуществить эту задачу с явным намерением исправить якобы ложное учение Ап. Павла и других, которые проповедовали о Христе, как Боге, как Сыне Божиим. Повествование начинается рассказом о рождении Иисуса, основанном на Евангелиях Матфея и Луки и оканчивается повествованием о Его вознесении на небо. Одна треть, но крайней мере, содержания памятника прямо заимствована из наших четырех канонических Евангелий; другая, не менее значительная, часть содержит на общей канве евангельского повествования, обширные вставки легендарного и не редко характерно магометанского содержания, являющиеся большею частью в фирме речей, влагаемых притом в уста Самого Христа. Но даже и тот материал, который прямо берется из канонических Евангелий, в настоящем памятнике подвергается часто тенденциозному исправлению и располагается в произвольном порядке. Все, что могло бы говорить о божестве Христа, намеренно устраняется из повествования. Напр., в повествованиях о чудесах рассказ часто от слова до слова следует каноническому Евангелию, — и так до критического пункта; здесь же, вместо авторитетного: „да будет“, выступает молитва; если исцеленный обнаруживает признание Христа Богом, то, в ответ на это, „Евангелие Варнавы“ выставляет прямое отрицание в Нем сверхчеловеческого могущества. Христово порицание Петра при Кесарии Филипповой обращается в прямое осуждение великого исповедания. При изложении материала писатель обнаруживает полное невежество относительно хронологических и географических дат. Сходные повествования из одного и того же или из различных Евангелий часто перемешиваются. Напр., чудо исцеления сухорукого ([Лк. VI](#))

смешивается с чудом исцеления больного водянкою ([Лк. 14](#)); история сотника ([Мф. 8](#)) смешивается с историей царедворца ([Ин. 4](#)), и т. п. Самым оригинальным в учении Корана является учение о последнем суде и о будущем состоянии после этого суда. В „Евангелии Варнавы“ значительное место отведено этим эсхатологическим предметам. Суд и мучения описаны с большою подробностью и с характерно магометанскими силою и реализмом. Интересная черта изображенного в настоящем памятнике ада — расположение мучений соответственно семи известным главным грехам, при чем порядок в расположении этих последних является здесь оригинальным. Изображению рая также отведено довольно значительное место, но его картина, в общем, возвышеннее и включает менее чувственных черт, чем можно было бы ожидать. Астрономические представления носят птоломеевский характер; так, здесь — девять небес, исключая самого рая, тогда как в Коране — семь небес. Другая характеристическая черта ислама, отразившаяся в „Евангелии Варнавы“, — склонность к мистицизму, в форме суфизма, по местам соединенная с мрачным магометанским учением о божественном всемогуществе и безусловном предопределении. Интересно, что эти особенности получили начало и упрочились в Исламе позже, чем появился Коран (см. и у *К. Казанского*, *Мистицизм в исламе*, Самарканд 1906, гл. IV, стр. 47 сл.). Аскетическая тенденция находит свое выражение в настоящем памятнике во многих сильных изречениях и олицетворяется в прекрасном образе аскетической жизни „трех фарисеев“ — Осии, Аггея и Авдия. Настоящий конец аскетизма — в абсолютном подчинении божественной воле, в полнейшем отождествлении с нею.

Имеет ли магометанский памятник какую-либо генетическую связь с древним апокрифическим Евангелием Варнавы, — никаких определенных и сколько-нибудь надежных следов, точных внешних или внутренних данных, для более или менее достоверного решения этого вопроса не имеется. Самое большее, что можно предположить в данном случае, — это допустить возможность, что магометанское Евангелие Варнавы включает некоторые элементы христианского апокрифического Евангелия (Ахон). Другие ученые склонны отрицать всякую (в чем бы то ни было, кроме общего названия), связь между этими двумя книгами (James). Некоторые ученые, начиная с Крамера, предполагают арабский оригинал магометанского евангелия, другие находят, что для такого предположения нет достаточных, — ни внешних, ни внутренних, — оснований и не усматривается в этом никакой нужды (Raff). В таком случае итальянский язык и был оригинальным языком. Автором компиляции был, — предполагают, — христианский ренегат, перешедший в ислам. Время происхождения памятника относится или к XIV или даже к XVI веку.

Если принять во внимание указанные особенности содержания и очень позднюю дату происхождения магометанского Евангелия Варнавы, то приходится признать, что названный памятник ни в коем случае не может быть отнесен в собственном смысле к апокрифическим произведениям новозаветной письменности. Скорее его следует отнести к одному разряду с такими произведениями, как книга Мормона, книга Яшар или буддийская жизнь Христа, опубликованные Нотовичем. Не смотря на это, названная книга имеет большое значение и представляет важный интерес, особенно для уяснения вопроса об отношениях между исламом и христианством как в академическом, так и в практическом отношениях.

19) *Евангелие псевдо-Матфея или книга о происхождении блаженной Марии и о детстве Спасителя*, изданное в полном воде Тишендорфом, состоит из 42 глав. Оно, по-видимому, латинского происхождения и своими источниками имеет преимущественно первоевангелие Иакова и св. Фомы. Существующие рукописи указывают на многочисленные переработки этой книги. Начинается она возвещением о рождении Марии, причем особенно оттеняется ее происхождение от Давида (в виду манихейского и монтанистического учения о ее

происхождении из рода левитов) и заканчивается юностью Иисуса Христа. Полагают, что это сочинение появилось вскоре после „Протоевангелия“ в западной церкви. Во всяком случае оно известно уже Иерониму (с. Helvid 7; ad Matth. 12, 49; 23, 25) и папе Иннокентию I (ep. ad. Exsuperium).

20) *Евангелие о рождении Марии* в 10-ти главах содержит историю Марии до рождения Иисуса Христа. По времени происхождения оно близко к евангелию Псевдо-Матфея, но, вероятно, возникло несколько позже его.

21) *История Иосифа Плотника* (Древодела) издана в первый раз на арабском языке с латинским переводом в Лейпциге в 1722 г. Георгом Валлиум и в своих 32 главах содержит историю всей жизни Иосифа, при чем с особенною подробностью в последней части излагаются обстоятельства смерти Иосифа. Написано оно, очевидно, в прославление Иосифа праведного и предназначено, вероятно, для чтения в день его памяти (20 июля). Так как почитание Иосифа было особенно сильно у коптов-монофизитов, то на этом основании полагают, что оно — коптского происхождения и возникло, вероятно, уже в IV столетии. Книга, особенно в своей последней части, имеет значение для истории догматики.

22) *Арабское евангелие детства* (или „книга о детстве Спасителя“) впервые издано на арабском языке с латинским переводом. Тишендорф издал улучшенный латинский перевод его. Характер содержания книги ясно указывает на ее восточное происхождение: в ней повсюду фигурируют восточная демонология и магия; некоторые подробности нельзя даже понять без знакомства с восточною наукой (напр., при повествовании об искусстве отрока Иисуса в астрономии и физике) и религии Зороастра (напр., путешествие мудрецов с востока в Вифлеем, вследствие Предсказания Зороастра о рождении Мессии). Арабский текст едва ли первоначальный, каковым был, вероятно, сирийский. Особое почитание этой книги у арабов и египетских коптов легко объясняется тем обстоятельством, что большая часть ее содержания находит на время пребывания Христа в Египте. Некоторые рассказы из этого евангелия вошли даже в Коран и другие магометанские произведения. Книга, по всей вероятности, у коптских и абиссинских христиан читалась в один из богородичных праздников. 55 глав евангелия обнимают время от рождения Спасителя до его пребывания в храме в 12-ти летнем возрасте, при чем первые 9 глав имеют в первооснове Первоевангелие, последние 20 глав — евангелие Фомы, а средняя часть представляет собою смешение преданий о Христе с национально-религиозными элементами. Книга подвергалась, по-видимому, неоднократной переработке, чем и объясняется недостаток единства и планомерности в расположении ее материала. Известные рукописи не восходят ранее XIII века.

23) *Евангелие вечное* — произведение миноритов XIII века — было осуждено папою Александром IV. Самое название заимствовано из Апокалипсиса Иоанна Богослова (14, 6).

24) *Евангелие Андрея* упоминается у Иннокентия I epist. 3, 7) и Августина (Contra advers. leg. et prophet. I, 20). Геласий причисляет его к осужденным евангелиям.

25—26) *Евангелие Апеллеса* и *Евангелие Варфоломея* упоминаются у блаж. Иеронима и Беды. [но см. и Patrologia orientalis, t. II: Dr. E. Reviltortt, Les evangiles des douze apotras et de saint Barthelemy.]

27) *Евангелие Керинфа*. О нем упоминает Епифаний (Haer. LI, 7). По-видимому, он представляет собою искажение Ев. Матфея и в таком виде употреблялось у карпократов (Епифан. haer. XXVI, 2, 3 и 5).

28) *Евангелие Иакова Старшего* было найдено в Испании в 1595 году и в 1682 г. осуждено папою Иннокентием XI.

29) *Евангелие Лукиана* (пресвитера антиохийского), *Евангелие Исихия* (египетского епископа конца III-го столетия). Бл. Иероним упоминает только о первом Praep. in evang); оба

же упоминаются в декрете Геласия.

30—33) *Евангелия манихеев*. Их упоминается четыре: *Евангелие Фомы*, ученика Манеса (Кирилл иерусал. в Оглас. поуч. VI); *Евангелие Живое* (Фотий, *Contra manich. lib. I*, Епифаний haer. LXVI, 2); *Евангелие Филиппа*; *Евангелие Авды*.

34) *Повествование о законном священстве Иисуса* принадлежит, вероятно, к гностическим или манихейским произведениям.

35) *Евангелие сирийцев* упоминается у Евсевия со ссылкой на Игизиппа (Ц. И. IV, 22); Иероним отождествляет его с „Евангелием от евреев“ (adv. Pelag. 3, 1).

36) *Евангелие Татиана*, о котором упоминает Епифаний (Haer. XLVII, 1; XLVII, 4). По свидетельству последнего, оно употреблялось не только у энкратистов, но даже и у православных христиан в Сирии, которые обманывались видом его каноничности. Так как оно представляло собою компиляцию четырех канонических Евангелий, то и называлось иногда Εὐαγγέλιον διατεσσάρων (Ср. Феодорит haeret. fabul. comp. I, 20; Евсевий, Ц. И. IV, 29). Епифаний ошибочно отождествлял его от „Евангелием от евреев“. О Татиане вообще известно, как о человеке, который компилировал и искажал Свящ. Писание.

37) *Евангелие Фаддея* упоминается в декрете Геласия. Если мы не имеем здесь дела с ошибочным чтением „Фаддея“, — вместо „Матфея“, — то оно прописывалось или Апостолу Иуде Фаддею, или Иуде из числа LXX-ти, которого Фома послал в Едессу к царю Авгарю (Ср. Евсевия. Ц. И. I, 13).

II. „*Деяния апостольские*» (Πράξεις, позднее περίοδι) апокрифические представляют собою весьма значительный по объему, но еще мало разработанный отдел древнехристианской литературы. Только многочисленные новейшие открытия в области древних рукописей дали возможность составить об этих памятниках более точное представление. По своему содержанию они представляют собою не столько отражение исторически достоверных событий, сколько фантастическую, не редко тенденциозную переработку древних преданий. Их происхождение обязано тем же причинам, которые способствовали возникновению и апокрифических евангелий; — только в данном случае еще заметнее выступает стремление еретиков оправдать свои лжеучения апостольским авторитетом. Начиная с Евсевия (ср. Ц. И. III), встречаются у церковных писателей ссылки на существовавшие в их время письменно изложенные апостольские истории, употреблявшиеся преимущественно в еретических кругах, тогда как в более раннее время мы находим предания только об отдельных Апостолах, редко с указанием источников. Начиная с V столетия, появляются известия, из которых можно заключать о существовании различных апостольских историй, переработанных уже в церковном духе и с соответствующими тенденциями. Церковь, получив при Константине в. господство и возможность беспрепятственного внешнего и внутреннего благоустройства, почувствовала особый интерес ко всем известиям и памятникам, которые имели отношения к ее начальному периоду, ко времени ее распространения Апостолами и их преемниками, ознаменованному славным явлением мученичества. Это дало толчок к усиленной разработке актов апостольских и мученических. Акты апостольские имеют важное значение не только для уяснения истории догматов и ересей, но также и в том отношении, что заключают в себе богатый материал для истории форм богослужбного культа Древней церкви. — Что касается авторов произведений указанного рода, то имена их в громадном большинстве случаев покрыты мраком неизвестности, ровно как остается неизвестным история и тот несомненно продолжительный и разнообразный процесс, который пережили различные апостольские акты. Августин первый называет имя одного из составителей апокрифических деяний, употреблявшихся у манихеев — прискиллиан, — Левкия (Leucius или Leutius). Это имя вне связи с апокрифической литературой выступает впервые только в конце IV века (Епифаний haer. LI, 6). Фотий (Bibl cod.



114) свидетельствует, что ему был известен сборник, так наз., апостольских деяний (Петра, Иоанна, Андрея, Фомы и Павла), составленный Левкием Харином (Λεύκιος Χαρίνος). От этого сборника до нас дошли в оригинальном тексте только отрывки. Позднее этот сборник был дополнен произведением, которое называлось „Деяния XII Апостолов“ (Πράξεις τῶν δώδεκα Ἀποστόλων). Указания на сборник с именем „Деяния св. Апостолов“ является у греческих хронистов, начиная с IV столетия. К концу этого века мы встречаем уже латинский сборник, который приписывался Авдию, будто бы первому вавилонскому епископу, поставленному самими Апостолами. Этот сборник обнимает в первоначальном виде „страдание“ всех XII-ти Апостолов, а в позднейшем виде — „добродетели“ или „чудеса Петра, Павла, Иоанна, Андрея и Фомы“. Третий сборник был в употреблении в коптской церкви. Сохранились многочисленные переводы, точнее — переработки, на сирийский язык. Новейшая западная наука обратила на апокрифические Деяния апостольские самое серьезное внимание и занялась их самым тщательным изучением, пользуясь и многочисленными недавними открытиями различных текстов этих памятников в разнообразных реакциях. Лучшие издания принадлежат Р. А. Липсиусу (*Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Брауншвейг 1883—1890 в 4-х томах), а также Липсиусу и Боннэ, переиздававшим в 1891 и 1898 годах — в значительно улучшенном виде — 2 издание „Апокрифических апостольских актов“ Тишендорфа [*Acta Apostolorum apocrypha...* ed. R. A. Lipsius et Maximil. Bonnet I, II, Lipsiae 1891—1898. — Об апокрифических „Деяниях“ см. и *Pierre Battifol* в *Dictionnaire de la Bible* par F. Vigouroux I (Paris 1895) col. 159—165. *E. Piontek*, *Die katholische Kirche und Die haretischen Apostelgeschichten bis zu Ausgang des 6 Jahrhunderts: ein Beitrag zur Literaturgeschichte*, Dissert., Breslau 1907 Ср. *J. Sedlacek*, *Nene Pilatusakten, besprochen und untersucht aus „Sitzungsberichte der bohm. Gesellschaft der Wissenschaften“ I, Prag 1908.*]

Из отдельных произведений рассматриваемой категории наиболее важное значение имеют следующие:

1) *Деяния Павла* (Παυλου πράξεις). К. Шмидт на основании найденного в гейдельбергской библиотеке коптского отрывка рукописи, написанной на папирусе, установил в науке то положение, что „Деяния Павла“ состояли из переписки Апостола с Коринфянами; повествования о „Мученической смерти Аи. Павла“. „Деяния Павла“ во всех, получивших свое начало на Востоке, каталогах свящ. книг являются в качестве кафолического писания, по своему достоинству подобного „Пастырю“ Ермы, Посланию Варнавы и „Учению XII Апостолов“. Ориген знал это произведение, высоко ценил его и два раза цитировал его (О началах I, 2, 3 и в толковании на [Ев. Иоанна](#)); Евсевии поставил его на первом месте среди Ἀντιλεγόμενα νόθα, впереди „Пастыря“ Ерма (Ц. И. III, 26). Весьма важно также свидетельство западного писателя — Ипполита, который ссылается (в своем комментарии на Даниила) на это произведение, как на источник, заслуживающий полного доверия и уважения. Что касается, в частности, той (первой) части рассматриваемого памятника, которая называется „Деяния Павла и Феклы“ то упоминания о них у церковных писателей с начала III века встречаются несколько раз. По свидетельству Тертуллиана (*De bapt.* 17), ему были известны „Деяния Феклы“, которые, по-видимому, гарантировали право женщины крестить; автором этого произведения был малоазийский пресвитер, который за это был извержен; эти „Деяния“ были составлены ради любви к Павлу и носили его имя в своем обозначении. Это свидетельство Тертуллиана в сущности повторял и блаж. Иероним, добавляя лишь, что этот пресвитер был учеником (Ап. Иоанна пресвитер был учеником (Ап. Иоанна (*De viris ill.* 7). „Деяния Феклы“ были рано обособлены от „Деяний Павла“; по крайней мере, существовали отдельно уже в IV веке и употреблялись в качестве официального документа — жизнеописание „Первомученицы и равноапостольной“ (πρωτόμαρτυς καὶ ἀπόστολος) Феклы. (Ср. *Никита Пафлогонгйский* в

Патрологи Миня греч. серия, т. CV, стлб. 329). Центром ее почитаны была Селевкия [См. Lic. Dr. Carl Schmidt, Acta Pauli, Lpzg. 1904.]

О б апокрифической переписке Апостола с Коринфянами см. ниже. Последняя заключительная часть „Деяний Павла“ — *Мученическая кончина Павла* — в своем содержании представляет много фантастического и противоречивого. Это стоит, быть может, в связи и с более поздним — по сравнению с другими составными частями „Деяний Павла“, — временем ее происхождения. По крайней мере, Гарнак решительно не видит возможности отнести это произведение ко II веку. („Хронология“ I, стр. 491).

2) *Деяния Петра* (Πράξεις Πέτρου). О них упоминают Евсевий (III, 3), Амвросиаст (Толк. посл. к [Рим. XVI. II](#)) Псевдо-Игизипп (De bello judaico II, 2, p. 170 ср. по edit. Weber et Caesar), Исидор Пелусиот (письмо 2-ое), Фотий (cod. 114) и др. К. Шмидт, самый авторитетный исследователь этого памятника, полагают, что „Деяния Петра“ распадалась на 2 части: 1-ая изображала деятельность Петра в Иерусалиме, а вторая представляла деятельность того же Апостола в Риме. Вторая известна под именем Actus Vercelienses. Из первой части известен коптский отрывок, содержание которого вкратце следующее. Ап. Петру в один воскресный день, когда он исцелял различных больных, был предложен вопрос, почему он не может вернуть здоровье своей параличной дочери. По слову Петра, дочь его на короткое время была исцелена, но потом снова вернулась в прежнее параличное состояние. Апостол при этом разъяснил причину ее болезни. Богатый человек Птоломей хотел взять ее в жены. Чтобы не было нарушено ее девство, она и сделалась параличной. Это произвело сильное впечатление на Птолмея, который от слез ослеп, но затем был исцелен Апостолом. Завещанное Птолмеем при его смерти поле Петр продал и полученную сумму роздал бедным. Содержание второй части распадается на следующие три отдела: а) Пребывание Апостола в Риме и его удаление от тамошней христианской общины; б) борьба Апостола с Симоном магом; в) смерть Петра. Памятник имеет немаловажное значение для истории малоазийской церкви конца II века. См. еще J. Flamion, Les actes apocryphes de Pierre в Reine d'histoire ecclesiastique“ 1908, 1909 и 1910 гг. Theodor Nissen, Die Petrusakten und ein bardesamischer Dialog in der Aberkios vita в „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ IX (1908), 3. S. 190—203. B. Pick, The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew, and Thomas, Chicago 1909. The Oxyrynchus Fragments, part. IV ed. B. P. Grenfell and A. S. Hunt; есть, тут фрагменты деяний Петровых].

3) Так наз., „Деяния Петра и Павла“ (Πράξεις τῶν ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου), известные в различных рецензиях, относятся уже ко времени гораздо более позднему; сомнительна даже попытка Липсиуса найти упоминания о них у писателей IV века.

4) „Деяния Иоанна“ упоминаются, начиная с IV столетия, — как такое произведение, которое находилось в употреблении у еретиков; по известиям же новейшего времени, эта книга являлась одною из составных частей сборника Левкия. В частности об этой книге упоминают Евсевий (Ц. 4. III, 25), Епифаний (Contra advers. leg et proph. II, 39; Thactat. CXXIV, 2; Contra Faust Manich. XXX. 4) и др. Возможно, что памятник был известен уже и Клименту алекс. Собор иконоборческих епископов ссылаясь на „Деяния Иоанна“ в защиту своих воззрений; в противовес этому VII-ой вселенский (второй никейский — 787 года) собор в своем пятом заседании признал этот памятник подложным и несомненно еретическим (докетизм). Никифор определяет объем его 2500 „стихов“ (приблизительно одинаково с нашим [Ев. Матфея](#)); а теперь наука владеет приблизительно 2/3 книги. Лучшие издания принадлежат Тишендорфу, Цану (Acta Joannis, 1880), Джемсу (Apocrypha anecd. 1897 г.), Воннэ (Bonnet, 1898). Содержание открытых отрывков в общем следующее: прибытие и первое пребывание Апостола в Ефесе; возвращение в Ефес и второе пребывание; черты из жизни Иисуса и о его мнимой смерти; кончина Иоанна. Модалистически-докетический элемент занимает в книге видное и

существенное место. Происхождение книги относится ко II столетию и определяется обыкновенно между 130 — 200 годами (Гарнак). Кроме того, существовала и православная переработка книги в различных рецензиях.

С этой книгой одинаковы по духу и

5) „Деяния Андрея», упоминаемые Евсевием (III, 25), Епифанием (haer. XLVII, 1. LXI, 1. XXIII, 2), Филосторгием (haer. 88), Августин (Contra advers. leg. et proph. 1, 20) и др. и пользовавшиеся авторитетом и почитанием у оригениан, антитактов, энкратитов, манихеев и прискиллиан. Августин и его современник Еводий (de fide c. Manich., 38) свидетельствуют, что автором книги считался Левкий. Впрочем, Гарнак, это положение оспаривает (т. II, стр. 175). Первоначальный гностический источник почти совершенно потерян. Из гностических „Деяний» науке достоверно известно теперь только 2—3 отрывка; гораздо обильнее и обширнее отрывки из различных в православном духе переработок его, — сохранившиеся на разных языках. В гностических отрывках с особою резкостью выступает отрицательное отношение к браку.

Переделку произведения Левкия Харина представляют по-видимому, также

6—7) „Деяния Андрея и Матфия» и Деяния Петра и Андрея» (мнение Липсиуса). По времени происхождения, как и по духу, „Деяния Андрея“ очень близко стоят к „Деяниям Иоанна“. [Ср. и В. Puck, The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andreo, and Thomas, Chicago 1909].

8) „Деяния Фомы» известны Евсевию (III, 25), Епифанию (haeres. XLII, 1. LI, 1. LIII, 1) и др. Они же, по-видимому имеют в виду и в трех местах творений бл. Августина (С. Faust. 22, 29; Adimant, 17; De Sermone Domini I, 20). По свидетельству Фотия, „Деяния Фомы“ входили в состав сборника „Деяний Апостольских“; авторство которых приписывалось Левкию Харину. Никифор в своем перечне книг апокрифических Нов. Завета, между прочим, сообщает, что „Деяния Фомы“ обнимали 1600 „стихов“ и, следовательно, по объему были значительно меньше [Ев. Марка](#) (2000 стихов). Книга была в употреблении в гностических кругах — у энкратитов (Епифаний XLVII, 1), Апостоликов (LXI, 1), манихеев, прискиллиан. Первоначальный текст „Деяний Фомы“ потерян, и все имеющиеся теперь рецензии носят следы переделки в церковном духе. Имеются сирийская, эфиопская, латинская арманская рецензии. Издания греческой версии принадлежат Тишендорфу и Бонэ, который, между прочим, пользовался двумя рукописями IX века. „Деяния Фомы“ изображают деятельность Ап. Фомы в Индии, куда он был продан в качестве раба посланным индийского царя — Самим, явившимся по молитве Апостола, Христом. Аскетизм и безбрачие представляются здесь высшим идеалом. Фома склоняет воздержанию от супружеского ложа новобрачную дочь индийского царя. Полагают (см., напр., Гарнака, „Хрон.“ т. II, стр. 176), что „Деяния Фомы“ получили начало в Едессе и принадлежат к группе тех апостольских историй, которые составлены по свидетельству Ефрема, вардесанитами и ими пускались в оборот. Происхождение „Деяний Фомы“ относится, вероятно, к началу III века [См. еще G. Hoffmann, Zwei Hymnen der Thamasakten в „Zeitschrift für Die nentestamentliche Theologie» IV (1903), S. 273 — 283.]

9) Деяния Филиппа, в основу которых, по-видимому, легло древнее сказание о пребывании Апостола в Иераполе (Евсевий, Ц. И. III, 31, V, 27). Цитаты из этой книге приводятся вообще редко, и это обстоятельство позволяет заключать, что „Деяния Филиппа“ не имели широкого распространения. Повествование Никифора Каллиста предполагает его знакомство с настоящим памятником (Hist. eccl. II, 29). Прямо и определенно упоминает о „Деяниях Филиппа» Геласий в своем декрете; сокращенное изложение их находим у Анастасия Синаита (De tribus quadragesimis). Жизнеописания святых у греков и латинян широко пользуются этими Деяниями. Сирийская редакция содержит рассказ о пребывании Апостола в Карфагене. Бонэ открыл в Ватикане полную редакцию памятника, а Липсиус анализировал его содержание.

10) *Деяния и мученическая кончина Матфея* послужили источником для большинства преданий об Ап. Матфее (ср. Никифора Каллиста Ц. Истор. II, 41). Предполагают, что они были составлены первоначально в гностическом духе, но затем были переработаны в православном духе.

С. Зарин

# Киннам Иоанн

**Киннам Иоанн**, византийский историк XII века, происходил из старинной и благородной византийской фамилии, родился вскоре после смерти императора Иоанна Комнина (1143 г.), получил в Константинополе хорошее образование и уже в молодости поступил на службу ко двору императора Мануила Комнина (1143—1180 г.). В предисловии к историческому своему труду (I, 1) Киннам говорит, что он, прежде чем достиг юношеского возраста, участвовал во многих военных походах Мануила на обоих материках (Европы и Азии) современной греческой империи, а в другом месте (V, 16) истории упоминает, что он находился в свите этого царя во время осады и взятия византийцами города Зевгмина. Находясь постоянно при императоре Мануиле, Киннам, как человек образованный, получил потом должность царского грамматика (βασιλικός γραμματικός) или секретаря, как это видно и из надписаний к его историческому труду. Киннам пережил своего покровителя, императора Мануила Комнина, а в царствование императора Андроника Комнина (1183—1185 г.) по-прежнему находился при царском дворе. Об этом свидетельствует историк Никита Акоминат (Хониат), который рассказывает следующий характерный факт. Андроник Комнин ценил образование, приближал к престолу ученых людей и награждал их подарками и отличиями, но не одобрял установившегося в Византии обычая спорить о божественных догматах и не любил слушать новых мудрствований на богословские темы, полагая, что церковь вполне достаточно раскрыла и обосновала свое догматическое учение, которому все и должны следовать. Поэтому он, — по сообщению Никиты (II, 5, р. 340; Βονναε), — не только порицал Евфимия, епископа Но-вых Патр, мужа ученейшего, и Иоанна Киннама за то, что они в царском дворце, во время пребывания василевса в Лопадии рассуждали о словах Богочеловека: „Отец Мой болий Мене есть [[Ин. 14:28](#)], но и в гневе сказал им, что бросит их в реку Риндак, если они не прекратят своего догматического спора. Киннам был жив и по смерти Андроника, как видно из его слов к одному из императоров династии Ангелов, сохранившихся в одном из кодексов Эскуриала (V, II, 10). Год его смерти неизвестен.

Киннам написал историю, обозревающую в семи сохранившихся книгах события с 1118 до 1176 года. Его труд носит следующее надписание: „Краткий обзор (ἐπιτομή) доблестных дел блаженной памяти царя и порфирородного господина Иоанна Комнина (в 1-й книге) и рассказ о делах знаменитого сына его, царя и порфирородного господина Мануила Комнина (во 2 — 7 книгах), составленные царским грамматиком Иоанном Киннамом“.

Киннам написал свой исторический труд в 1180—1183 годах, так как в предисловии он упоминает о смерти Мануила Комнина, а в другом месте (VI, 2, р. 25) говорит о сыне Мануила, малолетнем царевиче Алексее, скончавшемся к 1183 году, как о находившемся еще в живых. Но он был опубликован не раньше, как после падения Андроника, о котором писатель высказывает разное суждение в седьмой главе второй книги своего произведения (р. 54; 1—3). Сочинение Киннам не было очень распространенным в Византии. Его совершенно не знал Никита Акоминат, да и сохранился он до настоящего времени лишь в одной рукописи (Uatic. gr. 163), к тому же не полной (седьмая книга прерывается на 3-ей главе). К сожалению, и эта рукопись, как показывает тщательное ее изучение, не содержит подлинного сочинения Киннама, но лишь только сокращение его. Во многих местах писатель отсылает читателей к предыдущим своим разъяснениям, которых однакоже, в сохранившемся кодексе не известно; кроме того, по-видимому, недостает введения в пятую и шестую книги. Все это нельзя объяснить просто тем, что Киннам внезапно умер, прежде чем вполне закончил свой труд и использовал все находившийся в его распоряжении материалы.

Неудовлетворительное состояние рукописного предания и серьезного повреждения текста затрудняют научную оценку Киннама, как историка и писателя. Его сильные нападки на западных христиан вызывали до последнего времени неправильную и пристрастную оценку его труда. В действительности же Киннам в данном отношении оказался истинным византийцем, отличавшимся глубоким религиозным чувством и горячими национальными стремлениями. Поэтому он только в учении православной греческой церкви вполне справедливо находил вселенскую истину, поскольку она выразилась в догматах и канонах, а в системе римского папизма усматривал лишь несправедливые домогательства и властолюбивые притязания, создавшиеся под воздействием узаконения от вселенской догматической и канонической правды; а с другой стороны, по его воззрению, только в Византии существует подлинное и законное „ромейское“ царство, а западногерманская империя не имеет прочных и непоколебимых основ для вооружения священного царского престола, подобного ромейскому или византийскому. Что касается отношения Киннама к императору Мануилу, его покровителю, то, действительно, рассказ историка иногда принимает панегирический тон. Но исследователь без труда может заметить невольные преувеличения писателя, вызванная его расположением к царствующей династии. Поэтому в общем нельзя отрицать достоверность Киннама, как историческая писателя. В, частности, в рассказе о втором крестовом походе можно усматривать след архивных официальных документов, бывших в распоряжении автора. И остальной его материал, касающийся Мануила, очень важен и хорошо изложен; по-видимому, он был собран Киннамом задолго до смерти этого василевса. Главные свои сведения писатель получал от лиц военных и труд его является, прежде всего, военной историей, а затем и вообще — политической. Как военный писатель, Киннам с великою добросовестностью излагал сведения, заимствованные из своих источников, и является пред читателями честным и благородным воином, одушевленным искренним чувством горячей привязанности к своему императору. Как гражданский историк, Киннам был верным истолкователем государственной политики одного из наиболее замечательных, византийских василевсов — Мануила Комнина (Neumann, Krumbacher).

Труд Киннама имеет значение и для церковного историка Византии, правда, церковно-исторические сведения здесь невелики и сообщаются писателем мимоходом, но они идут от писателя, хорошо осведомленная. В частности, у Киннама имеются данные о церковной политике Иоанна и Мануила Комнинов, о патриархах их времени, о посвящении и богословских спорах при Мануиле, о монастырях, о религиозно-нравственном состоянии византийского общества в XII веке, об отношении к Риму. Весьма интересны рассуждения Киннама о папской власти (V, 7; ср. V, 7; V, 4). Вообще, для эпохи XII в. Киннам очень полезен и в церковно-историческом отношении.

Речь Киннама отличается простотою и краткостью, даже лаконичностью. Писатель избегает поэтических образов и пышных и кудрявых выражений, так свойственных другим современным, византийским авторам, и подражает в стиле Геродоту и Ксенофону. Но отсюда язык его однообразен и беден. В наименовании народов и местностей Киннам также не вполне точен.

Из других сочинений Киннама известны лишь в рукописях следующие два: 1) „Царская грамматика кир Иоанна Киннама описание нравов — ἡθολογία“ (Nearol. III. A. 6, XIV в., л. 100—102), где писатель пытается уяснить идеи, которыми руководился художник, изображая Аполлона и Дафну, и 2) слово Киннама к некоему императору Ангелу (Escur. V. II, 10).



В Recognitiones о пребывании Климента в Александрии не упоминается; Апостолом Варнавой называется неизвестный проповедник в Риме.



Впрочем, нужно заметить, что содержание всех трех дней состязания излагается только в «Встречах», а в «Беседах» передается ход прений одного первого дня.

Имя Аппиона, несомненно, указывает на известного александрийского грамматика (I в.), против которого писал Иосиф Флавий.

В Recognitiones этого эпизода пребывания Климента, Никиты и Акилы в Тире — нет.

Отсюда и название одной из редакций памятника — Ἀναγνώσεις — Recognitiones, т.-е. „встречи“, „свидания“.

Подлинный автор Климентин, бесспорно, не считал рассказываемые им события за действительную историю. Он сознательно переплетал собственный художественный вымысел с действительно историческими событиями или, по крайней мере, считавшимися им за таковые на основании каких-либо древнейших преданий. Только позднее, — по всей вероятности, со времени появления „Встреч», — это первоначальное происхождение „истории Климента» было позабыто, и известный муж апостольский превратился в Ῥωμαῖος πολίτης καὶ πάνσοφος φιλόσοφος.

Характеризуя Симона Волхва в Климентинах, как представителя гносиса с преимущественным маркианитским направлением, мы однако должны оговориться, что в существующих редакциях памятника ему усвоятся и еще немало различных фрагментарных воззрений, как, напр., отрицание свободы воли, бессмертия души (Кес. 3, 20 — 26. 39 — 42) и даже проповедь гаризимского культа (Нот. 2, 22). Разобраться во всем этом пестром узоре ересей теперь невозможно. По-видимому, в позднейшее время отцу всех ересей стали приписывать всякие воззрения, какие тому или другому полемисту казались почему-либо неправильными; а при том длинном пути развития, какой пережила литература Климентин, разнообразие этих воззрений неудивительно. В древнейших частях литературы — в „Послании Петра к Иакову» и отделе Рес. I, 27—72 Симон, несомненно, является отражением того взгляда на Апостола языков, какой господствовал на него в евфонитских кругах, как на отступника от закона и разрушителя ἔννομος πολιτεία.

К этому строго теистическому представлению закона мировых сизигий в современных „Беседах» присоединяется еще натур — философское или материалистическое их понимание. Сущность этого взгляда, который есть все основания считать позднейшим придатком к подлиннику, представляется в следующих чертах. При творении мира Бог извел из себя (προέβληκε — неясно, каким путем: посредством ли творческого акта или эманатически) четыре первичные стихии, находящиеся в отношении взаимной противоположности, или в сочетании (сизигии) δικῶς καὶ ἐναντίως: огонь, воздух, воду и землю, иначе — теплое и холодное, влажное и сухое. У Бога они прибывают чистыми и смешанными и составляют как бы „тело“ Божие или „скинию“ (σκήνη) Божию. По изведении вовне они вступают в смешение (κρῆσις) и, — вследствие стремления противоположных элементов к взаимному поглощению, — среди них возникает злое желание (προαίρεσις) разрушения или начало зла. Олицетворенное в конкретной личности, оно есть диавол или князь зла. Напротив, нормальные „сочетания» элементов, без нарушения их взаимного равновесия, служат источником „удовольствия жизни»; высшее и лучшее их сочетание есть „Сын Божий“ или добрый царь. Диавол имеет власть только над теми, в ком нарушилось правильное соотношение элементов, и возникло незаконное преобладание одного над другим (Ном. 19, 12, 20, 6. 8. 9. 3, 33). Все эти воззрения, отрешенные от своей восточно-иудейской оболочки, выражают ходячие представления древности о физических и физиологических процессах в природе. Возможно, что ближайшим образом редактор заимствовал их у стоиков.

Автор Климентин резко отделяет первозданного мужа от первой жены. В грехопадении повинна только последняя, первый же человек был „истинным пророком, безгрешным и бессмертным, всецело владевшим святым духом Христа“ (Ном. 3, 18, 2, 52).



На частный христологический вопрос, как нужно мыслить это соединение небесного Христа с его земными носителями, автор не дает ответа, потому что он, очевидно, не составлял для него первостепенного интереса. Одно несомненно: он признавал положительную реальность воплощений и далек был от докетизма.

Основание, по которому мы название сочинения указанное Епифанием, относим к одной из редакций Климентин — то, что оно в сущности буквально совпадает с названием нашего памятника в *Epistola Clementis* переводу его Руфином: *Itinerarium Clementis praedicationis Petri*. — а это последнее несомненно относится к Климентинам. Взятое же само по себе, указание Епифании не отличается определенностью и с равным правом может быть приложено к псевдо-Петровым „Путешествиям», или „Деяниям» так как написание их Клименту могло быть усвоено, как толмачу или нотарию.

Хотя в настоящее время это послание помещается перед „Беседами“, а не перед „Встречами“, однако, не может быть никакого сомнения в том, что первоначально оно возникло в связи с последними. Отсутствие его в теперешних рукописях Recognitiones объясняется тем что Руфин не присоединил его к своему латинскому переводу „Встреч“.

Что понимает митр. Климент в словах, обращенных к свящ. Фоме: Григорий знал алфу, якоже и ты“ и пр, — это пока не составляет совсем решенного вопроса. Несколько иное, чем здесь, предлагаемое нами понимание дела см. в нашей статье: „Вопрос о заимствовании домонгольскими русскими от греков так называемой схерографии, представлявшей собою у последних высший курс грамотности“, напечатанной во 2-й книге IX тома (1904 г.) „Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук“ (стр. 49 — 59). Именно — в этой статье мы высказываем предположение, что Климент понимает заучивание наизусть русскими книжниками большого количества слов из так называвшихся „греков“ и по подобию греков составленных и у нас схедографических словарей, представлявших собою руководства к познанию языка относительно синонимов, орфографии и орфоэпии.

Что при этом сближении находят в библейских рассказах черты, общие с мифами, — в этом нет ничего удивительного: во всякой действительной истории можно указать мифологические черты, так как мифы возникают на почве действительности.

Нужно сознаться впрочем, что встречаются иногда и исключения из этого общего правила. Напр., в так наз. „Общих Уставах» Константинопольской церкви, при указании „личного состава избирательного собрания» (на случай выбора нового патриарха) читаем: «из клириков присутствуют члены священного синода с находящимися в данное время в столице (Константинополе) остальными митрополитами». В том же законодательном памятнике, при определении „отношения вселенского патриарха к священному синоду“ говорится: „патриарх, как высший духовный начальство и глава всего, подчиненного вселенскому престолу, *клира* обязан» и т. д. (проф. Н. И. Соколов, Константинопольская церковь в XIX в. Спб. 1904, стр. 761. 764). В приведенных нами случаях, в первом — под именем „клириков“ ясно понимаются архиереи; во втором — именем „клира“ названы члены синода, следовательно архиереи, из которых состоит синод в константинопольской церкви.

Впрочем, в учебниках церковного права в понятие клира включается еще и епископ (Проф. *И. С. Бердникова*, Курс церк. права, Казань 1888. стр. 40).

По поводу внешних действий при „присягании“, ср. между прочим, [Быт. 14:22](#)... [Исх. 6:8](#) и т. п.



По словам сына патриарха антиохийского Макария, архидиакона Павла Алепского, Никон говорил открыто: „я сам русский и сын русского, но моя вера и убеждения греческие“. См. у † м. *Макария*, Патр. Русской церкви XII, стр. 174.

Устав или „Око церковное“, в гл. „Святая Четырдесятница“. Библ. Казан. Акад. № 1593, л. 31 об.

Послание Паисия напечатано в „Скрижали“ (1655—1656 г.) в „Христ. Чтении“, за 1881 г. № 3 и 4 и отд. книжкой.

Рукоп. библ. Казан. № 912: „Тра арсты, — читаем здесь, — равны имети вкупе“.

Сказание о Мелетии приводилось и приводится также в подтверждение двуперстия, См. *наше* Руководство к обличению раскола ч. II, стр. 7.

Истор. м. *Макария XII*, 191.

Библ. Казан. Академ. № 1035.

М. Макарий в своей „Истории Русской церкви» цитует Скрижаль в коей „Слово ответное» помещено в начале (XII, 194), что существа дела не изменяет.



VI всел. соб. прав. 16 и толков. см. в Кормчей. У нас осуждение преподобных Максима грека и Дионисия, См. *наше Руководство*“ И, стр. 15 сл.

Обстоятельно все сие изложено в нашей статье: „Старообрядчество и раскол“; см. в „Собр. сочинений“, т. II, стр. 45 сл.

Лаод. пр. 29, Бес. Злат. [Галат.](#) гл. И, по след. 1842 г. стр. 69. Св. Апост. 69, Гавгр. 19. Номокан. в Потр. Иосифа, л. 696. VI. соб. 59, Лаод. 58, Двукр. соб. 12. Вальсамон. Гангр. соб. предисловие. Вальсамон и Матвей Влас.).

Обстоятельнее см. там же, стр. 46 сл.

По каким неразрешимым на раскольнической почве вопросам происходило и происходит это разделение, — см. *наше* „Руководство по Истории раскола“.

Многие из современных старообрядцев и их защитников и даже восхвалителей считают едва не клеветой, яко бы они — старообрядцы суть обрядоверы, и заменяют это название словами: „устои благочестивой старины». По в чем эти „устои“, — того не объясняют. А заговорите с ними о двуперстии, аллилуйи и о подобвом, тогда ясно будет. Время теперь такое, что постоянно прибегают к *общим* красивым фразам и на них думают строить свои заключения.

Раскольн. дела XVIII стол. *Есипова*, т. II, в прилож. стр. 215.

См. проф. *П. А. Юнгер*. *Общее введение в священные ветхозаветные книги*: Казань 1902, стр. 124 — 143; Казань 1910, стр. 113 — 127.



У католических богословов книга Неемии называется „вторую“ книгою Ездры, наша вторая Ездры называется третьей, третья же Ездры четвертою и пятою, а у протестантских третьейю и четвертою.

См. еще *O. V. Hague*, *The Eschatology of the Apocryphal Scripture* в „*The Journal of Theological Studits*“ XII, 45 (October, 1910), p. 57—98. — Н. Г.

Перечисляются в порядке описки „Кирилловой книги“, дополненного на основании критического анализа покойным *Н. С. Тихонравовым*. Пам. отр. рус. лит. 1, введение.

При этом при изложении сведений об апокрифических евангелиях мы будем держаться преимущественно того порядка, в каком перечисляет апокрифические евангелия проф. Ад. Гарнак в своей „Хронологии древнехристианской литературы до Евсевия» I, стр. 590—591; II, стр. 177—178. О славянских новоз. апокрифах см. выше — в статье проф. М. Н. Сперанского „Книги отреченные».

[В Императорском археологическом обществе арабист *И. Ю. Крачковский* сообщил в 1907 г. результаты своего исследования интересного древнего памятника арабской письменности христианского происхождения, „отрывка новозаветного апокрифа в арабской рукописи 885 г. по р. Х.“. Это третья по времени из известных в науку арабских рукописей. Написана в монастыре св. Саввы; рукопись неполная, представляет пять последних листов какого-то трактата, имеющего связь с апокрифическим евангелием Никодима. Арабские христианские рукописи имеют несравненно большее значение, чем магометанские. Последние были связаны кораном и писались по установленным формам. Христиане были свободнее в этом отношении, и их произведения ближе к народному диалекту. Содержание этого нового любопытного памятника должно сильно заинтересовать богословов. Автор в весьма поэтических образах передает борьбу дьявола и смерти с Иисусом Христом и их полное поражение. Особенною силою проникнуты строфы, посвященные диалогу Христа со смертью признанию смерти своего бессилия и величия Христа, сошедшего в ад и освободившего оттуда томившиеся души умерших.]