

- [профессор Александр Павлович Лопухин](#)
 - [Иаван](#)
 - [Иавин](#)
 - [Иавис](#)
 - [Иавок](#)
 - [Иаддуй](#)
 - [Иавнея](#)
 - [Иадор](#)
 - [Иаиль](#)
 - [Иаир](#)
 - [Иакинф, св. мученик кесарийский](#)
 - [Иакинф, св. мученик амастридский](#)
 - [Иакинф, св. мученик римский](#)
 - [Иакинф \(Яцек\) Одровонж](#)
 - [Иакинф архимандрит Новоспасского в Москве монастыря](#)
 - [Иакинф Пелкинский](#)
 - [Иакинф, архимандрит, известный синолог](#)
 - [Иакисхол](#)
 - [Иаковиты](#)
 - [Иаков, второй сын еврейского патриарха Исаака](#)
 - [Иаков патр. и колодезь Иакова](#)
 - [Иаков Зеведеев](#)
 - [Иаков — святые «восточные» этого имени](#)
 - [Иаков: святые русские этого имени](#)
 - [Иаков низ\(с\)иб\(в\)ийский](#)
 - [Иаков серугский](#)
 - [Иаков Барадей](#)
 - [Иаков едесский](#)
 - [Иаков, известный под именем Афраата](#)
 - [Иаков патриарх Константинопольский](#)
 - [Иаков из Стржибра](#)
 - [Иаков-мних](#)
 - [Иаков игумен соловецкого монастыря](#)
 - [Иаков Суша](#)
 - [Иаков \(Блонницкий\)](#)
 - [Иаков архиепископ Нижегородский и](#)
 - [Иаков Якутский и Вилюйский](#)
 - [Иаков архимандрит, настоятель Кирилло-Белозерского монастыря](#)
 - [Иаков витрийский](#)
 - [Иаков из Ворагина](#)
 - [Иаков de Benedictis](#)
 - [Иаков ютербогский](#)
 - [Иаков Хриштоф Блярер](#)
 - [Иаков I Английский](#)
 - [Иаков II, король Английский](#)
 - [Иамвлих](#)
 - [Иамния](#)

- [Ианикит](#)
- [Ианней-Александр](#)
- [Ианний и Иамврий](#)
- [Ианнуарий керкирский](#)
- [Ианнуарий, св. епископ путеольский](#)
- [Иаред](#)
- [Иароя](#)
- [Иасон — имя нескольких библейских лиц](#)
- [Иасон, св. мученик римский](#)
- [Иассон Юноша-Смогоржевский](#)
- [Иафет — один из сыновей патриарха Ноя](#)
- [Иафет чешский историк XVI-XVII вв.](#)
- [Иахин и Воаз](#)
- [Иевосфей](#)
- [Иевусеи](#)
- [Иегова](#)
- [Иеговисты и элогисты](#)
- [Иегуда](#)
- [Иедидиа](#)
- [Иезавель](#)
- [Иезекииль](#)
- [Иезреель](#)
- [Иезуаты. Орден иезуатов](#)
- [Иезуиты \(«Общество Иисуса»](#)
- [Иезуиты в России](#)
- [Иезуиты и иезуитская мораль](#)
- [Иезуиты и иезуитско-католическая исповедь](#)
- [Иезуитянки](#)
- [Иеракс](#)
- [Иеракс, св. мученик африканский](#)
- [Иеракс св. пустынный египетский](#)
- [Иеракс и иеракиты](#)
- [Иераполь — город южной части Фригии](#)
- [Иераполь в Сирии](#)
- [Иерархия](#)
- [Иерархия австрийская](#)
- [Иерархия англиканская](#)
- [Иерархия старокатолическая](#)
- [Иератическое письмо](#)
- [Иерахмеел](#)
- [Иеремий, преподобный палестинский](#)
- [Иеремий, св. мученик сирмийский](#)
- [Иеремия пророк](#)
- [Иеремия: Константинопольск. патриархи](#)
- [Иеремия, преподобный Синая и Раифы](#)
- [Иеремия св. мученик палестинский](#)
- [Иеремия св. прозорливый печерский](#)

- [Иеремия Почаповский](#)
- [Иеремия Тиссаровский](#)
- [Иеремия Свистельницкий](#)
- [Иеремия, епископ нижегородский](#)
- [Иерихон](#)
- [Иерия](#)
- [Иероваал](#)
- [Иероваам](#)
- [Иероглифические Библии](#)
- [Иероглифическое письмо](#)
- [Иеродиакон](#)
- [Иерокирикс](#)
- [Иерокл](#)
- [Иеромонах](#)
- [Иероним Евсевий Софроний, блаженный](#)
- [Иероним бл. и иеронимиты](#)
- [Иероним пражский](#)
- [Иероним подвижник печерский](#)
- [Иероним еп. Владимирский](#)
- [Иероним Волчанский, епископ Могилевский](#)
- [Иероним \(Ершов\), игумен Угрешского Николаевского монастыря](#)
- [Иероним архимандрит, член С.-Петербургского духовно-цензурного комитета](#)
- [Иерон, св. мученик мелитинский](#)
- [Иерон \(Васильев\), архимандрит](#)
- [Иеросхимонах](#)
- [Иерофей один из десяти членов афинского ареопага](#)
- [Иерофей Малицкий, митрополит Киевский и Галицкий](#)
- [Иерофей \(Иаков Федорович Лобачевский\), епископ Острожский, викарий Волынский](#)
- [Иерузалем](#)
- [Иерусалимская церковь](#)
- [Иерусалимская латинская патриархия](#)
- [Иерусалимские соборы 1—2](#)
- [Иерусалимский символ](#)
- [Иерусалим](#)
- [Иерусалим христианский: исторический очерк и памятники.](#)
- [Иерусалим Новый](#)
- [Иессей](#)
- [Иеффай](#)
- [Иехония — один из начальников во дни иудейского царя Иосии](#)
- [Иехония — второе имя иудейского царя Иоахаза](#)
- [Иехония сын царя Иоакима](#)
- [Иехония — сын Иоиля](#)
- [Иисус Навин и книга И. Навина](#)
- [Иисус сын Сирахов](#)
- [Иисус Христос по Евангелиям](#)
- [Иисус Христос – основатель пастырства](#)
- [Иисус Христос, как совершенный образец идеальной нравственности](#)

- [Иисус Христос по внешнему виду](#)
- [Иисус Христос в иконографии](#)
- [Иисус и культ сердца Иисусова и его общества](#)
- [Иисус \(Иешу\) Столпник](#)
- [Ииуй](#)
- [Иоав](#)
- [Иоаким старший сын иудейского царя Иосии](#)
- [Иоаким — первосвященник после пленного периода](#)
- [Иоаким — первосвященник, современник Иудифи](#)
- [Иоаким — муж Сусанны](#)
- [Иоаким — отец пресвятой Девы Марии](#)
- [Иоанит: 1—4 константиноп. Патриархи](#)
- [Иоаким — святой, первый епископ новгородский](#)
- [Иоаким препод. Опочский](#)
- [Иоаким Мороховский](#)
- [Иоаким — девятый патриарх всероссийский](#)
- [Иоаким, архиеп. Ростовский](#)
- [Иоаким флорийский](#)
- [Иоанна блаженная](#)
- [Иоанна паписса](#)
- [Иоаннбониты](#)
- [Иоанникий великий](#)
- [Иоанниний девицкий](#)
- [Иоанникий II — святой сербской церкви](#)
- [Иоанникий Галятовский](#)
- [Иоанникий и Софроний Лихуды](#)
- [Иоанникий заоникиевский](#)
- [Иоанникий архимандрит Киево-Михайловского монастыря](#)
- [Иоанникий архимандрит Солотчинского монастыря](#)
- [Иоанникий Руднев митрополит Киевский и Галицкий](#)
- [Иоанниты](#)
- [Иоанн, сын Маттафии](#)
- [Иоанн Гиркан](#)
- [Иоанн Креститель](#)
- [Иоанн Марк](#)
- [Св. Апостол и Евангелист Иоанн, его Евангелие и послания](#)
- [Иоанн «пресвитер» у Папия иерап.](#)
- [Иоанн: святые «восточные» этого имени](#)
- [Иоанн имя святых «восточных», дней памяти которых православную церковь иногда не положено](#)
- [Иоанн: святые русские](#)
- [Иоанн: святые русские, дней памяти коих ныне не положено](#)
- [Иоанн гискальский](#)
- [Иоанн Златоуст](#)
- [Иоанн Златоуст в русской письменности](#)
- [Иоанн Златоуст и его литургия](#)
- [Иоанн II, каппадокиец](#)

- [Иоанн III Схоластик](#)
- [Иоанн IV Постник](#)
- [Иоанн V](#)
- [Иоанн VI](#)
- [Иоанн VII Грамматик](#)
- [Иоанн VIII](#)
- [Иоанн IX](#)
- [Иоанн X](#)
- [Иоанн XI Векк](#)
- [Иоанн XII](#)
- [Иоанн Гликис](#)
- [Иоанн XIV](#)
- [Иоанн II иерусалимский епископ](#)
- [Иоанн, архиеп. антиохийский](#)
- [Иоанн Талайя](#)
- [Иоанн маюмский](#)
- [Иоанн бар-Афтонья](#)
- [Иоанн бар-Курсус](#)
- [Иоанн Малала](#)
- [Иоанн ефесский](#)
- [Иоанн Лествичник](#)
- [Иоанн Мосх](#)
- [Иоанн Маронит](#)
- [Иаков Алфеев](#)
- [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](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)

- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)
- [74](#)
- [75](#)
- [76](#)

Введение

Содержание

• [Иаван](#) • [Иавин](#) • [Иавис](#) • [Иавок](#) • [Иаддуй](#) • [Иавнея](#) • [Иадор](#) • [Иаиль](#) • [Иаир](#) • [Иакинф, св. мученик кесарийский](#) • [Иакинф, св. мученик амастридский](#) • [Иакинф, св. мученик римский](#) • [Иакинф \(Яцек\) Одровонж](#) • [Иакинф архимандрит Новоспасского в Москве монастыря](#) • [Иакинф Пелкинский](#) • [Иакинф, архимандрит, известный синолог](#) • [Иакисхол](#) • [Иаковиты](#) • [Иаков, второй сын еврейского патриарха Исаака](#) • [Иаков патр. и колодезь Иакова](#) • [Иаков Зеведеев](#) • [Иаков — святые «восточные» этого имени](#) • [Иаков: святые русские этого имени](#) • [Иаков низ\(с\)иб\(в\)ийский](#) • [Иаков серугский](#) • [Иаков Барадей](#) • [Иаков едесский](#) • [Иаков, известный под именем Афраата](#) • [Иаков патриарх Константинопольский](#) • [Иаков из Стржибра](#) • [Иаков-мних](#) • [Иаков игумен соловецкого монастыря](#) • [Иаков Суша](#) • [Иаков \(Блонницкий\)](#) • [Иаков архиепископ Нижегородский и](#) • [Иаков Якутский и Вилуйский](#) • [Иаков архимандрит, настоятель Кирилло-Белозерского монастыря](#) • [Иаков витрийский](#) • [Иаков из Ворагина](#) • [Иаков de Benedictis](#) • [Иаков ютербогский](#) • [Иаков Хриштоф Блярер](#) • [Иаков I Английский](#) • [Иаков II, король Английский](#) • [Иамвлих](#) • [Иамния](#) • [Ианикит](#) • [Ианней-Александр](#) • [Ианний и Иамврий](#) • [Ианнуарий керкирский](#) • [Ианнуарий, св. епископ путеольский](#) • [Иаред](#) • [Иароя](#) • [Иасон — имя нескольких библейских лиц](#) • [Иасон, св. мученик римский](#) • [Иассон Юноша-Смогоржевский](#) • [Иафет — один из сыновей патриарха Ноя](#) • [Иафет чешский историк XVI-XVII вв.](#) • [Иахин и Воаз](#) • [Иевосфей](#) • [Иевусеи](#) • [Иегова](#) • [Иеговисты и элогисты](#) • [Иегуда](#) • [Иедида](#) • [Иезавель](#) • [Иезекииль](#) • [Иезреель](#) • [Иезуаты](#) • [Орден иезуатов](#) • [Иезуиты \(«Общество Иисуса»\)](#) • [Иезуиты в России](#) • [Иезуиты и иезуитская мораль](#) • [Иезуиты и иезуитско-католическая исповедь](#) • [Иезуитянки](#) • [Иеракс](#) • [Иеракс, св. мученик африканский](#) • [Иеракс св. пустынный египетский](#) • [Иеракс и иеракиты](#) • [Иераполь — город южной части Фригии](#) • [Иераполь в Сирии](#) • [Иерархия](#) • [Иерархия австрийская](#) • [Иерархия англиканская](#) • [Иерархия старокатолическая](#) • [Иератическое письмо](#) • [Иерахмеел](#) • [Иеремий, преподобный палестинский](#) • [Иеремий, св. мученик сирмийский](#) • [Иеремия пророк](#) • [Иеремия: Константинопольск. патриархи](#) • [Иеремия, преподобный Синая и Раифы](#) • [Иеремия св. мученик палестинский](#) • [Иеремия св. прозорливый печерский](#) • [Иеремия Почапковский](#) • [Иеремия Тиссаровский](#) • [Иеремия Свистельницкий](#) • [Иеремия, епископ нижегородский](#) • [Иерихон](#) • [Иерия](#) • [Иероваал](#) • [Иероваам](#) • [Иероглифические Библии](#) • [Иероглифическое письмо](#) • [Иеродиакон](#) • [Иерокирикс](#) • [Иерокл](#) • [Иеромонах](#) • [Иероним Евсевий Софроний, блаженный](#) • [Иероним бл. и иеронимиты](#) • [Иероним пражский](#) • [Иероним подвижник печерский](#) • [Иероним еп. Владимирский](#) • [Иероним Волчанский, епископ Могилевский](#) • [Иероним \(Ершов\), игумен Угрешского Николаевского монастыря](#) • [Иероним архимандрит, член С.-Петербургского духовно-цензурного комитета](#) • [Иерон, св. мученик мелитинский](#) • [Иерон \(Васильев\), архимандрит](#) • [Иеросхимонах](#) • [Иерофей один из десяти членов афинского ареопага](#) • [Иерофей Малицкий, митрополит Киевский и Галицкий](#) • [Иерофей \(Иаков Федорович Лобачевский\),](#)

[епископ Острожский, викарий Волынский](#) • [Иерузалем](#) • [Иерусалимская церковь](#) • [Иерусалимская латинская патриархия](#) • [Иерусалимские соборы 1—2](#) • [Иерусалимский символ](#) • [Иерусалим](#) • [Иерусалим христианский: исторический очерк и памятники.](#) • [Иерусалим Новый](#) • [Иессей](#) • [Иеффай](#) • [Иехония — один из начальников во дни иудейского царя Иосии](#) • [Иехония — второе имя иудейского царя Иоахаза](#) • [Иехония сын царя Иоакима](#) • [Иехония — сын Иоиля](#) • [Иисус Навин и книга И. Навина](#) • [Иисус сын Сирахов](#) • [Иисус Христос по Евангелиям](#) • [Иисус Христос – основатель пастырства](#) • [Иисус Христос, как совершенный образец идеальной нравственности](#) • [Иисус Христос по внешнему виду](#) • [Иисус Христос в иконографии](#) • [Иисус и культ сердца Иисусова и его общества](#) • [Иисус \(Иешу\) Столпник](#) • [Ииуй](#) • [Иоав](#) • [Иоаким старший сын иудейского царя Иосии](#) • [Иоаким — первосвященник после пленного периода](#) • [Иоаким — первосвященник, современник Иудифи](#) • [Иоаким — муж Сусанны](#) • [Иоаким — отец пресвятой Девы Марии](#) • [Иоаниты: 1—4 константиноп. Патриархи](#) • [Иоаким — святой, первый епископ новгородский](#) • [Иоаким препод. Опочский](#) • [Иоаким Мороховский](#) • [Иоаким — девятый патриарх всероссийский](#) • [Иоаким, архиеп. Ростовский](#) • [Иоаким флорийский](#) • [Иоанна блаженная](#) • [Иоанна паписса](#) • [Иоаннбониты](#) • [Иоанникий великий](#) • [Иоанниний девицкий](#) • [Иоанникий II — святой сербской церкви](#) • [Иоанникий Галатовский](#) • [Иоанникий и Софроний Лихуды](#) • [Иоанникий заоникиевский](#) • [Иоанникий архимандрит Киево-Михайловского монастыря](#) • [Иоанникий архимандрит Солотчинского монастыря](#) • [Иоанникий Руднев митрополит Киевский и Галицкий](#) • [Иоанниты](#) • [Иоанн, сын Маттафии](#) • [Иоанн Гиркан](#) • [Иоанн Креститель](#) • [Иоанн Марк](#) • [Св. Апостол и Евангелист Иоанн, его Евангелие и послания](#) • [Иоанн «пресвитер» у Папия иерап.](#) • [Иоанн: святые «восточные» этого имени](#) • [Иоанн имя святых «восточных», дней памяти которых православною церковью иногда не положено](#) • [Иоанн: святые русские](#) • [Иоанн: святые русские, дней памяти коих ныне не положено](#) • [Иоанн гискальский](#) • [Иоанн Златоуст](#) • [Иоанн Златоуст в русской письменности](#) • [Иоанн Златоуст и его литургия](#) • [Иоанн II, каппадокиец](#) • [Иоанн III Схоластик](#) • [Иоанн IV Постник](#) • [Иоанн V](#) • [Иоанн VI](#) • [Иоанн VII Грамматик](#) • [Иоанн VIII](#) • [Иоанн IX](#) • [Иоанн X](#) • [Иоанн XI Векк](#) • [Иоанн XII](#) • [Иоанн Гликис](#) • [Иоанн XIV](#) • [Иоанн II иерусалимский епископ](#) • [Иоанн, архиеп. антиохийский](#) • [Иоанн Талайя](#) • [Иоанн маюмский](#) • [Иоанн бар-Афтонья](#) • [Иоанн бар-Курсус](#) • [Иоанн Малала](#) • [Иоанн ефесский](#) • [Иоанн Лествичник](#) • [Иоанн Мосх](#) • [Иоанн Маронит](#) • [Иаков Алфеев](#)

профессор Александр Павлович Лопухин

**Православная Богословская энциклопедия или
Богословский энциклопедический словарь. Том VI.
Иаван – Иоанн Маронит**

Иаван

Иаван — 1) внук Ноя см. под словом Иафет. 2) Иаван ([Иез.27:19](#)), город в Иемене, в южной Аравии, славившийся ладаном и пряными кореньями, которые в древности доставлялись в Индию.

Свящ. А. В.П-ский.

Иавин, царь асорский (— Асор, по свидетельству И. Флавия в Древност. 5, о лежал выше озера Мерома —) 1) один из .четырёх царей северной Палестины, заключивших союз против Иисуса Навина. Войска их были разбиты при оз. Мером, а сам Иавин умерщвлен в Асоре (И. [Нав.11:1-10](#)). 2) Иавин, царь асорский, угнетавший евреев в период судей в течение 20 лет ([Суд.4](#)). Некоторыми (см., напр., Guthe, Knrzes Bibelwörterbuch, 1903, стр. 280; ср. К. Dudde, Die Bacher Richter and Samuel, 1890, на [Суд.22](#) и О. Nowack, Richter — Ruth übersetzt und erklärt, 1900, ibid.) он считается за одно лицо с Иавином, современником И. Навина, яко бы ошибочно упомянутое в рассказе о Девворе и Вараке. Но имя Иавин могло быть общим у царей асорских, как Авимелех — у царей герарских, а восстановление и усиление асорского государства в промежуток времени между смертью И. Навина и Девворою (не менее 146 лет) не представляет ничего странного, так как северные колена вместо истребления хананеев делают их своими данниками ([Суд.1](#)сл.). (Полководцем Иавина был Сисара. Победенный Девворой и Вараком (см. «Энци.» IV), Сисара укрылся в шатре жены кенеянина Хевера Иаили (с евр. «дикая коза», «серна»). Но, когда Сисара от утомления крепко заснул, Иаиль заостренным колом от шатра и молотом пронзила висок его и приколола к земле его голову, — и он умер. После этого израильяне стали брать верх над Иавином и, мало — помалу обессиливая его, наконец, совершенно истребили его: [Суд.4:24](#); ср. [Пс.82:10](#)).

Свящ. А. Петровский (и С. В. Т.)

Иавис галаадский — город на восточной стороне Иордана, в Галааде, на расстоянии ночного перехода от Везека ([1Цар.11:8](#)) и Вефсамиса ([1Цар.31:12](#)). Жители Иависа, мужчины и женщины, были истреблены в период судей за нежелание участвовать в войне Израиля против колена вениаминова, а пощаженные девушки были отданы в жены вениамитянам ([Суд.21:8-12](#)). Впоследствии, при Сауле, город подвергся нападению Нааса, царя аммонитского, но был спасен Саулом ([1Цар.11](#)). В благодарность за это жители Иависа, сняв со стен Вефсамиса тела Саула и Ионафана, с честью погребли их, а потом, отклонив предложение Давида перейти на его сторону ([2Цар.2:4-7](#)), признали своим царем сына Саулова Иевосфея ([2Цар.2:9](#)). К настоящему времени от города не осталось и следа, но имя его, по — видимому, сохранилось в вادي «Иабец», впадающей в Иордан ниже Вефсана.

Свящ. А. Петровский.

Иавок

Иавок — поток, впадающий в Иордан с восточной стороны и упоминаемый в первый раз в библейском рассказе о возвращении Иакова из Месопотамии в Ханаан ([Быт.32](#)сл.). Известный в настоящее время под именем Зерки (Голубой реки), он берет начало в горах Васана и Хаурана (Аврана), в окрестностях Раввы аммонитской (Филадельфии), отсюда течет к северу, южнее Геразы берет западное направление и, приняв в себя несколько притоков с южной стороны, впадает в Иордан при Сокхофе, против Сихема. В верхнем течении Иавок представляет незначительный ручей, но по впадении притоков образует глубокую с крутыми берегами реку, в которой вода не пересыхает и в летнее время. По руслу Иавока растет множество тростника, а по берегам — олеандровых кустарников. По указанию [Чис.21:24](#). [Нав.12:2](#). [Суд.11:22](#), Иавок составлял северную границу аморрейского царства, завоеванного евреями при Моисее, и в то же время границу аммонитян ([Втор.2:37](#), [3:16](#)).

Свящ. А. Петровский.

Иаддуй

Иаддуй — имя двух библейских лиц. 1) Иаддуй — современник Неемии, один из народных начальников, подписавшийся под заключенным на народном собрании заветом ([Неем.10:21](#); ср. [Неем.9:38](#)). 2) Иаддуй — сын первосвященника Иоханана ([Неем.12:11, 22](#)) и преемник его по сану при Александре Македонском. Известен торжественною встречей в Иерусалиме Александра в., во время чего последнему было показано пророчество Даниила о ниспровержении персидского царства царем греческим. Обрадованный этим, Александр в. предлагал иудеям просить у него каких угодно милостей. Иаддуй просил царя позволить им жить по отечественным законам и освободить от податей в субботние годы, что и было сделано (И. Флавий, Древности 11, 8).

Свящ. А. Петровский.

Иавнея (с евр. Бог созидает, позднее Иамния, Ямния, ныне Иебна; Ἰαβνη΄ς, Ἰαβε΄ς) 1) город филистимский, в 240 стадиях (42 версты) к северо — западу от Иерусалима ([2Мак.12:9](#)), очевидно, тождественный с Иавнилом И. [Нав.15:11](#), пограничным городом колена Иудина на запад от Аккарона, между Иоппией и Аккароном. Озин, царь иудейский, завоевал и разрушил стены его вместе с другими городами филистимскими ([2Цар.26:6](#)). В книгах Маккавейских, у Иосифа Флавия (Древн. 13, 6; О войне 1, 2:2), у Стефана византийского и др. он называется Ἰα΄μνια или Ἰα΄μνεια, а в книге Иудифь ([Иудиф.2:28](#)) — Ἰα΄μνια΄α, у Плиния (5, 13:14) — Иамнея. До этого города Иуда Маккавей преследовал сирийцев, разбив их войско под предводительством Горгия ([1Мак.4:15](#)). Впоследствии он сжег пристань иамнийцев с кораблями, узнав об угрожающей от последних опасности находящимся среди них иудеям ([2Мак.12:8-9](#)). Попытка иудейских полководцев Иосифа и Азарию завоевать Иавнею у сирийцев окончилась поражением иудеев ([1Мак.5:55-62](#)). В Иавнее стояло лагерем войско Аполлония во время похода его против Ионафана ([1Мак.10:69](#)). Во времена Филона город был очень населен; население его было разнообразно; ему был подчинен особый округ (Opp. Maug. II, 575: ср. [2Мак.12:8, 40](#); Иос. Фл. О войне 3,3по ed. V. Niese VI). Александр Ианней (см. «Энци.» Ианней) завоевал этот город (Древн. 13, 15ср. 13,6:6: О войне 1, 2:2), и он остался в руках иудеев до времен Помпея, который присоединил его к сирийской области (Древн. 14, 4:4; О войне 1, 7:7). Но разрушении Иерусалима здесь было местопребывание Синедриона и знаменитая, — особенно при учителях Иоханане и Гамалииле II («Энци.» IV), Акибе («Энци.» I), — школа (см. Rosch haschana 4, 1. Sauehr. 11, 4), а при Юстиниане была кафедра хр. епископа. Во время крестовых походов в Иавнее была построена крепость Ибелин. Ныне здесь большое селение Иавнея или Ибна с церковью и мечетью времен крестовых походов.

2) Иавнеил , Ἰαβνη΄λ, пограничный город колена Неффалимова (И. [Нав.19:33](#)), местоположение которого определить трудно. Иосиф Флавий (Жизнь 37; О войне 2, 6:3; 20:6) называет его Ἰα΄μνια, Ἰαμνι΄θι полагает, что он находился в верхней Галилее, без точного топографического определения, но, принимая во внимание порядок, в каком он перечисляет (О войне 2, 20:6) города (Ἀκρᾶβα΄ρων, Σε΄πφ, Ἰαμνε΄θ, Μῆρω΄), можно думать, что Иавнеил соответствует нынешнему hirbet benit или ibnit — незначительные развалины к северу от Сафед. По Талмуду (см. A. Neubauer, La géographie du Talmud I, Paris 1868. p. 225) Иавнеил соответствует, по — видимо, местечку Kefr Yainah между Фавором и Геннисаретским озером.

С. Троицкий.

Иадор

Иадор, св. мученик африканский времен имп. Декия и Валериана. Это был один из девяти епископов, присутствовавших на карфагенском соборе при св. Киприане. Все девять епископов: Немезиан, Феликс, Лукий, Феликс, Литтей, Полиан, Виктор, Иадор и Датив, а равно много пресвитеров и мирян обоего пола были умерщвлены около 252 или 258 года. Память его в православной церкви 4 февраля. (AA. SS. Voll. 10 сентября III, 483.)

Хр. Л-в.

Иаиль

Иаиль см. Иавин.

Иаир

Иаир — имя нескольких библейских лиц. 1) Иаир — сын Манассии, завоевавший при Моисее часть восточно-иорданской страны, — «всю область Аргова до пределов Гешурских и Маахских и назвавший Васан, по имени своему, селениями Иаиловыми» ([Чис.32:41](#); [Втор.3:14](#)), которых было шестьдесят ([Нав.13:30](#); [3Цар.4:13](#)). Во 2-й гл. 1-й кн. Паралипоменон Иаир представляется не сыном Манассии, а его дальнейшим потомком чрез Махира ([Быт.510:23](#); [Чис.32:40](#)), именно — сыном Сегува, родившегося у Есрома, сына Фаресова ([1Пар.2:5](#)), от брака на дочери Махира ([1Цар.2:21-22](#)), т. е. праправнуком Манассии. Тождество Иаира кн. Числ, Второзакония, И. Навина и 3-й кн. Царств с Иаиром книги Паралипоменон подтверждается между прочим тем, что у того и другого было 60 городов в Галааде ([1Пар.2:5](#)). 2) Иаир из Галаада, бывший судьей Израиля 22 года и имевший 30 сыновей, владевших стольким же числом городов. Погребен в Камоне ([Суд.10:3-5](#)). 3) Иаир — отец Елханана, поразившего при Давиде Лахмия, брата Голиафа ([1Пар.20:5](#)). 4) Иаир — отец Мардохея из колена Вениаминова, воспитателя Есфири, дочери дяди своего ([Эсф.2:5-7](#)). 5) Иаир — начальник синагоги, дочь которого была воскрешена Спасителем ([Мф.5:22, 41-49](#). [Лк.8:41, 54-55](#)).

Свящ. А. В. П-ский.

Иакинф, св. мученик кесарийский

Иакинф, св. мученик кесарийский времен имп. Траяна (98—117 г.). Родом из Кесарии каппадокийской, Иакинф состоял в сане кубикулярия (постельничего) и стольника при имп. Траяне в Риме. На 20-м году жизни он был уличен в приверженности к христианству и умер голодной смертью. Память его 3 июля. (AA. SS. Boll. 3 июля I, 633; Минологий Василиев: Patr. gr. CXVII, col. 521; Типик Великой церкви у Дмитриевского I, 86 4 июля; Μηναῖον, Βενετῖ'α1843; Пролог.)

Хр. Л-в.

Иакинф, св. мученик амастридский

Иакинф, св. мученик амастридский. Сын Феоклита и Феонилы, Иакинф получил свое имя чудесным образом. во время построения Ирокидом храма в Амастриде. Будучи трехлетним ребенком, он воскресил умершего отрока. Уже в старости, видя нечестие древопоклонения местных жителей, он срубил лес, был привлечен к игемону Кавстрисию отведен в Амастриду, где был подвергнут разным пыткам (между прочим ему выбили зубы) и где скончался. В IX в. византийский иисатель Никита Пафлогонянин написал «страсть» св. Иакинфа, в которой между прочим рассказывает, что даже земля от его гроба, развозимая по разным странам, приносила исцеления в различных недугах. Память его 18 июля. (AA. SS. Boll. 17 июля IV, 222; Пролог.)

Хр. Л-в.

Иакинф, св. мученик римский

Иакинф, св. мученик римский времен ими. Коммода (180—192 г.). Родом, как кажется, александриец; он и муч. Протѣсбыли евнухами и споспешниками св. Евгении; вместе с последнею приведены в Рим и обезглавлены. Память его 24 дек. (AA. SS. Boll. 26 июля VI, 303; Μηναιῶν, Пролог: в памяти св. Евгенип.)

Хр. Л-в.

Иакинф (Яцек) Одровонж

Иакинф (Яцек) Одровонж, доминиканец, происходил из старинной и знатной польской фамилии Одровонжей, вышедшей по преданию из Моравии; родился в 1183 г. в селе Камень, принадлежащем к Опольскому княжеству, к епархии Врацлавской. Родители дали сыну приличное его положению образование: по окончании домашнего обучения, для завершения последнего они отправили молодого Иакинфа в Прагу, откуда тот возвратился со степенью доктора *utriusque juris*. Ученость и набожность молодого доктора побудили его дядю, краковского кафедрального каноника, склонять его к принятию духовного сана. И, действительно, вскоре Иакинф был принят Краковским епископом Викентием Кодлубеком в число своих каноников. В 1218 г. Иакинф был в Риме. Здесь он встретился с Домиником, только что получившим от папы Гонория III утверждение ордена. Для пылкого и впечатлительного Иакиноа достаточно было одного знакомства с человеком такого сильного характера и восторженная настроения, как Доминик, чтобы увлечься им. Иакинф поступает в орден и возвращается в Польшу, пылая ревностью распространять орден и осуществлять миссионерские его цели. Еще на пути в Польшу Иакинф успел проявить свою орденскую ревность. В Каринтии в городе Фризане своею проповедью он так привлек к себе жителей, что успел учредить в городе доминиканский конвент с костелом. По возвращении в Краков Иакинф основал в 1220 г. доминиканский монастырь, собрал многочисленную братию, для которой стал образцом подвижничества. Иакинф неутомимо проповедовал, обучал неверующих, исповедовал кающихся, помогал бедным, посещал больных, утешал скорбящих, предавался подвигам поста и молитвы. Слава об Иакинфе распространилась далеко за пределы Польши. Благодаря его трудам в 1228 г. была открыта польская провинция доминиканского ордена. Иакинф был провозглашен «провинциалом» ордена, но скоро отказался от этой должности, чтобы идти на Русь и в другие восточные страны и так осуществить заповедь Доминика — о проповеди народам.

По рассказам историков ордена. Иакинф миссионерствовал в Пруссии, Литве, в Дании, Швеции, Норвегии и особенно на Руси — в Галиции, в Киеве и т. д., почему его называют даже апостолом римского католичества на Руси. На Руси, по сообщениям историков ордена, Иакинф был дважды, доходил со своею проповедью до Тавриды и на восток до Пекина. В Киеве жил при князе Владимире Рюриковиче, яко бы исцелил его дочь, лишенную зрения, и настолько приобрел расположение князя, что тот разрешил ему построить свой монастырь, дозволил проповедовать католическое учение и будто бы сам поклялся в унии с Римом, в унии же крестил и сына своего Станислава (Окольский и др.). Иакинф пробыл в Киеве до нашествия татар, от которых спасся, чудесно удалившись со своими учениками из Киева. Разрушение Киева он описал потом папе. Но более тщательное исследование памятников не подтверждает этих рассказов. Согласно свидетельству польского историка Длугоша, булл папы Григория IX и др. памятников несомненно, что доминиканская миссия существовала и действовала в Галиции, в Киеве и т. д. Может быть даже, что во главе ее стоял сам Иакинф. которого можно признать инициатором доминиканской миссии на Руси, так как его ученики шли на Русь с пропагандою католичества. Но успеха эта миссия не имела. Правда, при упомянутом выше князе Владимире был в Киеве конвент доминиканцев при церкви св. Марии. с приором Мартином Сандомирским во главе, но по свидетельству Длугоша (VI кн. его истор.) в 1233 г. Владимир изгнал доминиканцев из Киева, боясь вреда православию от их пропаганды. Сам князь, всегда до самой смерти изображался летописцами, как ревнитель православия и противник унии. Нашествия татар Иакинф также не мог застать, поскольку если и был в Киеве, то лишь до 1233 г.

Последние годы своей жизни Иакинф провел в Кракове, где он умер в 1257 г. со словами

увещания о любви к братьям. Вскоре после смерти явилась мысль о его канонизации, но формальный процесс канонизации начался лишь с двадцатых годов XVI ст. при папе Льве X, в целях противодействия распространению в Польше протестанта; лишь в 1594 г. папа Климент VIII определил канонизовать Иакинфа. Память его католическою церковью празднуется 16 авг.

Бор. Груздев.

Иакинф архимандрит Новоспасского в Москве монастыря

Иакинф (в мире Яков Иванович Карпинский), архимандрит Новоспасского и в Москве монастыря, родился около 1723 г., умер 29 ноября 1798 г. Сын священника Воздвиженской церкви села Черкасского-Поречного, Судженского уезда, образование получил в Белгородской (Курской) духовной семинарии в 1735—1744 гг., где прошел все курсы в числе «трудолюбивых, прилежных, весьма понятливых и доброй надежды» воспитанников. В 1744 г. постригся в монашество в Харьковском Покровском училищном монастыре и занял должность учителя и префекта в Харьковском коллегіуме, каковые обязанности нес до 1757 г., после чего был настоятелем в монастырях: дмитровском Борисоглебском (1757 г.), переяславском Даниловом (1758—1761 гг.), севском Спасо-Преображенском (1761—1767 гг.), рьльском Николаевском (1767—1771 гг.), коломенском Голутвине (1771—1774 гг.), новгородском Вяжицком (1774 г.), Кириллове-Белозерском (1774—1792 гг.), новгородском Юрьеве (1792—1795 гг.), московском Донском (1795—1797 гг.) и Новоспасском (1797—1798 гг.). В соответствующие годы был ректором Переяславской, Коломенской и Новгородской дух. семинарий, председательствовал в местных духовных правлениях, а по переезде в Москву назначен членом московской синодальной конторы. Архимандрит Иакинф был человек ученый и за совершенное знание латинского языка известен был под именем «Цицерона». Сочинение его *Compendium theologiae dogmatico-polemicae* долгое время служило в духовных семинариях учебником по догматическому богословию; осталась после него и целая книга проповедей: «Поучительныя слова, в разныя времена сказанныя Кирилло-Белозерским архимандритом Иакинфом Карпинским» (Спб. 1782 г.); в одном из слов есть замечательное рассуждение о греческой иконописи. При всей своей почтенной учености, о. Иакинф обладал неуживчивым характером; при перемещении его из севского Спасского монастыря архиерей писал: «Не тоию покоев, чести его достойных, но и пропитания пристойного ему у нас нет, — дать ему из епархии нашей обыкновенное, куда пожелает, увольнение для приискания себе места». Достойный кандидат в епископы не получил этого сана единство за свой характер.

К. Здравомыслов.

Иакинф Пелкинский

Иакинф Пелкинский, игумен (старший) виленского Свято-Духовского монастыря († 22/23 января 1789 г.), принадлежит к числу выдающихся и замечательных деятелей второй половины XVIII в. из среды православно-русского духовенства в северо-западном крае России. Особенную известность он приобрел своим живым, деятельным, энергичным и весьма полезным для дела участием в борьбе западнорусского народа за свою веру и народность. Впервые мы видим его в скромном звании иеромонаха и наместника Св.Троицкого Марковского (под Витебском) монастыря (в 1749 г.). Впоследствии И. П. служил игуменом пинского Богоявленского (1750—1752 гг.) и Марковского Троицкого (1752—1766 гг.) монастырей. Пинские братчики отзывались о своем игумене И. П., как «способном и усердном» начальнике монастыря и руководителе братства. Известный «апостольский трудник» Могилевский епископ Георгий Конисский также весьма одобрительно отзывался о ревностной деятельности И. П. на пользу православия в Западной Руси. Этот беспристрастный отзыв тем более дорог, что И. П. в других отношениях причинял немало огорчений Георгию Конисскому. И. П. обладал живым, решительным и деятельным характером, а равно смелым и «острым, как нож» (по выражению Георгия К.) языком. Высокое положительное достоинство в И. П. составляло его хорошее знание польских законов и судебных порядков, — достоинство тем и более дорогое, чем более редко оно встречалось тогда среди лиц русского православного духовенства в Западной Руси. В 1766 г. И. П. был назначен на высокий церковно-административный пост «старшего» или игумена виленского Св.-Духовского монастыря. Сделавшись начальником нескольких литовских православных монастырей, И. П. расширил свою полезную и энергичную деятельность на пользу православия. В 1777 г. он возбудил важный вопрос о подтверждении прав православно-русского населения Польши. Вследствие старческой слабости и дряхлости. И. П. в 1787 году получил в свое ведение небольшой Грозовский монастырь, где и скончался 22 или 23 января 1789 г.

Священник Ф. Титов.

Иакинф, архимандрит, известный синолог

Иакинф (в мире Никита Яковлевич Бичурин), архимандрит, известный синолог. Родился 29 августа 1777 г., сын дьячка с. Бичурина Чебоксарского уезда, Казанской епархии, умер 11 мая 1853 г. Образование получил в Казанской дух. семинарии, где остался учителем даже по преобразовании ее в академию. В монашество с именем Иакинфа поступил в 1800 г. и чрез два года был определен ректором Иркутской семинарии с назначением настоятелем Вознесенского монастыря и с возведением в сан архимандрита, но своими действиями возбудил там неудовольствия и перемещен в Тобольскую семинарию учителем риторики даже с запрещением священнослужения. В 1805 г. архимандрит Иакинф назначен был начальником нашей миссии в Китае; 14 лет и 4 месяца пробыл он в Китае, отлично изучил китайский язык, страну, ее историю, нравы, обычаи и вернулся в Россию с поразившим всех запасом знаний и сочинений как оригинальных, так и переводных с китайского на русский и с русского на китайский язык. За беспорядки и некоторые нежелательные явления в образе жизни членов миссий он был судим, лишен сана и сослан в Валаамский монастырь. В 1826 г. освобожден из заточения, жил в Александро-Невской лавре и состоял переводчиком в Министерстве Иностранных Дел. Его литературная деятельность своею обширностью изумляла не только русских, но и заграничный ученый мир. Академия Наук в 1828 г. избрала его в члены-корреспонденты и награждала его труды премиями; состоял членом парижского Азиатского Общества; в 1829—1830 гг. по поручению Азиатского департамента путешествовал за Байкал с бароном Шиллингом. В 1830 г. хотел совсем сложить монашеский сан, но не получил разрешения от государя. В 1835 г. ездил в Кяхту для открытия и устройства училища китайского языка. Известны в печати его описания Тибета, Монголии, Чжунгарии, Туркестана, Сань-цзы-цзинь, Пекина, народов Средней Азии, особенно же много о Китае, его жителях, их нравах, обычаях, просвещении, занятиях и проч. и проч. В рукописи — словари китайские, географическое описание Китая в 18 томах и мн. др.

К. Здравомыслов.

Иакисхол

Иакисхол, св. мученик керкирский, I столетия. Это был один из семи разбойников (Саторний, Фавстиан, Ианнуарий, Марсалий, Евфрасий и Маммиб или Маммин), содержащихся в кекирской темнице одновременно со свв. ап. Иасоном и Сосипатром, учениками Ап. Павла, которые обратили их ко Христу. Здесь они и были сожжены. Память их 28 апреля. (AA. SS. Boll. 25 июня V, 4; Пролог.)

Хр. Л-в.

Иаковиты — сирийские монофизиты, получившие свое название от Иакова Барадея. Церковно-религиозное разделение до такой степени сильно отразилось на всех сторонах жизни сирийцев, что в настоящее время трудно трактовать об одном арамейском народе (см. Арам: «Энц.» I). Несториане и иаковиты ненавидят друг друга едва ли менее, чем своего общего врага — магометан, и эта взаимная вражда облегчает последним господство над обоими народами. Оба народа пишут различными видами одного и того же письма и говорят на различных диалектах одного и того же языка. Сознание общности и происхождения от единого народа совершенно исчезло у иаковитов и несториан; нимало не способствует взаимной терпимости и происхождение двух христианских исповеданий из общего источника. Время происхождения этого разделения — пятый век, — век соборов в Ефесе и Халкидоне 431, 449 и 451 г.г. О догматических воззрениях иаковитской церкви, общих с воззрениями церковью абиссинской (см. I), армянской (I) и коптской см. в статье о монофизитах; здесь же представляется лишь история иаковитов, как народа, т. е. история сирие-иаковитов.

Имя иаковитов встречается уже в анафематизмах VII вселенского собора (Ὁ ἴακωβος τῶν Ἑβραίων καὶ Μονοθελητῶν καὶ Ἰκωβίτης Ἀναθήμα γεν.); первоначально под ним разумелись, главным образом, сирийские, а позднее египетские монофизиты. Бернард брейденбахский в своих (с 1486 г. неоднократно издававшихся) Peregrinationes in Montem Syon под названием иаковитского приводит коптский алфавит. Монофизитское вероучение, отрицаемое Халкидонским собором, было распространено между сирийцами Бар-Саумой (Варсумой) едесским, Ксенайей (Филоксеном), еп. мабугским (иерапольским), Петром Фуллоном и Севером, патриархами антиохийскими, под покровительством императоров Зенона и Анастасия. Но при Иустине I масса сирийских епископов были низложены и изгнаны за то, что не соглашались с определениями Халкидонского собора. Оставалось всего два-три епископа монофизита. В это тяжелое для монофизитов время на помощь к ним пришел арабский царь из династии Гассанидов Харис Ибн-Джабала, который прибыл в Константинополь в 542—543 г. и понудил императрицу Феодору послать несколько епископов в Сирию. • ¹ Вследствие этого были посвящены Феодосием, изгнанным патриархом александрийским, два лица, а именно Феодор во епископы Востры, с правом юрисдикции над Палестиной и Аравией, и Иаков во епископы Едессы, с правом юрисдикции над всею Сирией и Асиией. От ишследнего и получили свое название иаковиты • ².

Иаков был сын Феофила бар-Ману, священника в Телле (— де-Манзалат) или Константине и родился, когда его отец был в преклонных летах • ³. Хорошее домашнее образование он довершил в монастыре Песильтском (или Кваррийском), находившемся у самой деревни Гуммты на горе Изале (или Изле), недалеко от Теллы. Отсюда он вместе с другим монахом из Теллы Сергием около 527—528 г. послан был для защиты веры в Константинополь, где благосклонно принят был Феодорой и жил 15 лет до посвящения его во епископы Едессы • ⁴. Со времени принятия епископства жизнь Иакова была непрестанным трудом и мучением. Покрытый грубой попоной («бардата» — грубая попона, откуда его прозвище Бурдеана и искаженное Барадей; реже и лишь у греков он назывался «Занзал» т. е. нищий: см. Никиф. Калл. 18, 52), которую он не сменял до тех пор, пока она не обращалась совсем в лохмотья. Иаков целых 40 лет пешком обходил Малую Азию, Сирию и Египет, всюду ободряя и объединяя монофизитов, решая церковные дела и поставляя новых членов клира. Для того, чтобы посвящение новых епископов совершалось вполне согласно с канонами, Иаков с двумя священниками — Кононом из Киликии и Евгением из Исаврии — отправился в

Константинополь, а оттуда в Александрию с рекомендательными письмами от патриарха Феодосия. Здесь Конон был посвящен во епископа Тарса в Киликии, а Евгений во епископа Селевкии в Исаврии. Для сирийских епархий были посвящены еще два епископа Антонин и Антоний. Вместе с Кононом и Евгением Иаков поставил много других епископов. Благодаря стараниям Иакова, в 544 г. на антиохииский патриарший престол был возведен его старый друг Сергей, а через три года после смерти последнего († 547), по влиянию Иакова же, избран был в Антиохию Павел (Черный), настоятель одного александрийского монастыря. По словам Иоанна ефесского, в течение своей жизни Иаков поставил двух патриархов, 27 епископов и около 100.000 священников и диаконов. Отправившись в 578 г. для посещения Дамиана, патриарха александрийского, престарелый Иаков умер на границе Египта в монастыре Мар-Романа или Касийском. Здесь останки его покоились до 622 г., когда были похищены • ⁵ посланцами Закхея, епископа теллского, и торжественно погребены в Песильтском монастыре. Память его празднуется у иаковитов 28 ноября, 21 марта и 31 июля. Сочинений он оставил мало. Его «анафора» переведена на латинский язык Ренодо (II, 333); символ (или исповедание веры) сохранился в арабском переводе и в сделанном с него эфиопском, но подлинность этого символа не несомненна (см. *Assem., Bibl. Or.* II, 468. 473). На сирийском языке имеются (в рукописях Британского Музея *Add.* 14.602) некоторые его окружные послания, переведенные с греческих оригиналов. Только в арабском переводе сохранилась его проповедь на Благовещение • ⁶.

От этого-то Иакова и получили свое название иаковиты, как свидетельствует Абульфарадж в «Церковной хронике» 1,217, хотя были и другие взгляды на происхождение данного наименования (от Ап. Иакова — Иоанн ефесский, от ветхозаветного патр. Иакова, от Диоскора, в мире носившего, вероятно, имя Иакова: *Bibl. Or.* II, 66. 326). Сами иаковиты называют себя верными, правоверными, православными или *διακρινῆμενοι* • ⁷; β Εὐηλιτε μονοφζηты *ναζυβαλῆς* феоодсѣанаμη, сеѣерсѣанаμη η *δηоску(ο)ρηанаμη*; εβτηχηанаμη *ναζυβαλη* ηαкоβνтоβ только ηχ βραυη, ηβο саμη оνη νε χотелη νηчеуо слышать оβ Εβτηχηη.

История иаковитов очень печальна. Их преследовали все восточные императоры, кроме Зенона и Анастасия. Попытка Юстиниана воссоединить с православной церковью не удалась • ⁸. Больше значение имел подъем внутренней жизни иаковитской церкви, произведенный И. Барадеем. Вскоре к преследованиям со стороны христиан присоединились магометанские гонения • ⁹(см. *Ассемани, Diss. de Mon.* II. 7). Крестоносцы запретили им доступ ко Гробу Господню (см. *P. Martin, Les premiers princes croisées et les Syr. Jacobites de J#233rusalem, Paris 1889*). Ко времени Григория XIII (1572—1585 г.) число иаковитов сильно уменьшилось: насчитывалось около 50.000 бедных семей, рассеянных по деревням и мелким городам (*Assem. I. c.*). Так описывает их состояние и голландец Кутвик в 1619 г. (*J. Golovici, Itiner. Hier. et Syr., Autv. 1619, p. 201 сл.*). Рпчард Нококк в 1740 г. нашел в Дамаске около 200 иаковитов (*Beschr. d. Morgenl., Erlangen 1791, II, 182*). а Нибур в 1768 г. лишь небольшую общину в Низибии (*Reisebeschr. II, 380*), в Мардине у них было три церкви, в Урхое (иаковитское произношение сирийского имени города Едессы Орхай, откуда название всей области 'Осроηη') — 150 домов, в Иерусалиме небольшой монастырь, а весь округ Тор (Тур-Абдин) был заселен одними иаковитами. Буккингэм, объехавший в 1816 г. Месопотамию, говорит о 2.000 иаковитов в Мардине, а в Диарбекире насчитывает около 400, в Мосуле около 300 семей (*Revse in Mes. по нем. перев. Берлин 1828, S. 224—238. 263. 340*). Эд. Захау во время своего первого путешествия зимою 1879—80 г. по долине Хабурa нашел лишь 20 иаковитских домов, в Низибии и 2 церкви в Урхое (Едессе), а в Мосуле до 900 человек и еще 300, принявших унию с Римом. Последние, как орошаемые дождем денег римской миссии, на народном жаргоне назывались «мокрыми», а

первые «сухими» (см. Ed. Sachaü Reise in Syr. und Mesop., Lpzg 1883; Am Euphrat und Tigris, ibid. 1900, S. 100).

Долгое время иаковиты не были официально признаны Портою, подобно другим религиозным обществам, а их патриарх не имел права ходатайствовать за своих пасомых перед правительством; только в 1882 г. патр. Педросу удалось получить это право, благодаря английскому влиянию (см. Sachau 406). В собственной Сирии число иаковитов очень незначительно; пара семейств в Дамаске и Небке, — говорит Робинсон (Paläst. III, 747), — деревня Садад (собираются принять православие, если уже его не приняли. — П. Ж.) и часть деревни Кариетан (где литургия и теперь совершается на сирийском языке, хотя никто, даже духовенство, не понимает этого языка), небольшая община в Химсе (Емесе), несколько иаковитов в соседних деревнях, порядочная община в Хаме (Епифании) и меньшая в Алеппо — вот почти все представители этого исповедания в собственной Сирии. С этим согласно и свидетельство русского исследователя еп. Софонии. По его словам, в половине XIX в. в Дамасской и Сирийской епархиях имелось немногим более 1.500 иаковитских семейств, тогда как еще в начале двадцатых годов этого их было там столько, что они составляли 4 отдельные и населеннейшие епархии: Алеппскую, Хамийскую, Химсскую и Дамасскую; но три первые были упразднены вследствие того, что лазаристы совратили в унию наибольшую часть живших там иаковитов. Преосв. Софония высказывал опасение, что в «непродолжительном будущем все иаковиты — сприйцы сделаются униатами и самое имя епархии сирийской исчезнет» (Современный быт, стр. 23—24) • [10](#). Об общинах иаковитов на Ливане см. Revue de l'Or. chr.» I (1899), 87. — В 1653 г. иаковитский патриарх послал в Индию к христианам-фомистам иерусалимского епископа, но теперь они почти независимы от него вместе с 12.000 несториан и 25.000 римских униатов (Chabot, Les Chrétiens de Malabar в «R. de Or. chr.» I, 406 сл.) • [11](#). Преосв. Софония говорит, что в Индии у иаковитов 4 епархии, управляемые 3-мя митрополитами и одним епископом, а число иаковитов в Индии, по его словам, доходит до 60.000 (Ioc. cit. 26; ср. O. Germann, Die Kirche der Thomaschristen, Gütersloh 1874; П. Чернышевский, Христиане сирийские или св. Фомы в Индии в «Тр. К.Д. А.» 1861 г., 12, стр. 351—380).

Иаковиты ревниво оберегали свои догматические особенности (о них см. Монофизиты). Напр., Исаак антиохийский составил стихотворение в 2.136 строф о прибавке к Трисвятому слов: «распныйся за ны», а в Британском Музее хранится манускрипт, автор которого пытается выяснить тайну сочетания двух естеств в одно на основании смерти Иисуса Христа. Когда в 1583 г. Григорий XIII послал католического епископа сидонского Леонарда Абея для заключения унии с иаковитами, последние соглашались на все условия, но решительно отказывались осудить Диоскора. Видную роль в конфессиональных вопросах у иаковитов играют и литургические особенности. Хлеб для литургии они употребляют квасной с примесью масла и соли, свежеспеченный; число просфор нечетное. Среди святых они считают Диоскора, Петра Фуллона, Севера, Иаковов серугского, едесского и Барадея. Крестное знамение они совершают одним пальцем — символ одной природы Христа, одной воли и единого действия; отсюда праздник 80.000 пальцев, усеченных александрийскими греками у монофизитов-египтян (N. Nilles, Kalendarium manuale I, Oeniponte 1896, p. 289—290 под 29 сентября). Выбор патриарха и епископов производится обыкновенно посредством жребия. Почитание икон и святых у них существует, а равно, — в отличие от несториан, — и почитание Богоматери. Ряд иаковитских патриархов начинается от Севера антиохийского, почему все они носят титул «патриарха антиохийского», но греки не позволяли патриархам иаковитским жить в Антиохии, и они жили в других местах, чаще всего в Амиде (Диарбекире), пока при Михаиле I с 1166 г. их постоянным местопребыванием сделался монастырь св. Анании, так наз. Зафаранский

близ города Мардина. Во время великой схизмы, продолжавшейся с 1364 до 1494 г. законный патриарх иаковитский жил в Мардине, второй, избранный киликийскими епископами, — в Сисе, третий, называвшийся «патриархом сирийцев», — в монастыре Бар-Саумы (Варсумы) в Маалте и четвертый, патриарх Тур-Абдина (т. е. «гора почитателей Бога» — местность на верховьях Тигра в Низибийском округе с многочисленными монастырями) — в монастыре св. Иакова в Салахе (деревне к северо-востоку от Мпдьяда в Тур-Абдине). С XVI века, хотя церковь Зафаранского монастыря и продолжает считаться патриаршею, местопребыванием иаковитского патриарха называется Карамит, т. е. Амид (Диарбекир). Епархия Антиохийского патриарха доходит до Египта, где граничит с епархиею коптского Александрийского патриарха (Assemani, В. О. II, 372). Только Иерусалим служит спорным пунктом; в новое время здесь существуют и коптский и иаковитско-сирийский епископы (Ренодо, Lit. I, 444). В цветущие времена иаковитской церкви Антиохийскому патриарху было подчинено до 100 епископов. По открытому Шабо источнику, Кириак I († 817 г.) в продолжение 24 лет поставил 85 епископов на более чем 50 различных кафедр, Дионисий I († 845 г.) в 27 л. — 99 епископов на 60 мест. В XII в патриарху иаковитскому были подчинены 20 митрополий и около 100 епископий в Сирии, Месопотамии, Малой Азии и на Кипре, — кроме мосульской митрополии, управляемой мафрианом (см. ниже), которому было подчинено 18 епископий. По данным, сообщаемых в Kirchenlexicon von Weltzer und Welte (XI, 1899, S. 1124 сл.), ныне у иаковитов существуют 8 митрополитов (Иерусалим, Мосул, Мардин, Урхон (Едесса), Харпут (Харперт, Хартабирт), монастырь Мар-Матфея близ Мосула (Ески-мосульская епархия Софонии?) и два «вселенские» митрополита без епархий, пребывающие при патриархе) и три епископа, имеющие местопребывание в монастырях Торы (Тур-Абдин), где находится до 150 местечек, населенных иаковитами. Иаковнты Диарбекира (около 150 семей) подчинены непосредственно патриарху, который по временам посылает им епископа. Всего иаковитов в Месопотамии, Сирии и Ост-Индии до 80.000. Если сравним эти данные с сообщенными у преосв. Софонии, относящимся к половине XIX века, то увидим, что число иаковитов быстро тает. По сведениям еп. Софонии, народонаселение иаковитов простирается от 21 до 23 тысяч домов или семейств, содержащих в себе от 165 до 185 тысяч душ. Он насчитывает не 9 только иаковитских епархий, а 19, — сверх 4 индийских (кроме вышеупомянутых он перечисляет епархии: Дамасскую, Диарбекирскую, Шюм-Шюмскую, Пшитрийскую или Сфирскую, Битлисскую, Низибийскую и Месопотамскую и 6 (а не 3) епархии в Тур-Абдине). Таким образом, в XVI в. иаковитов было около 50.000 семей, т. е. около 400.000 человек, и 26 епархий, а пятьдесят лет тому назад 165.000 душ и 19 епархий, теперь же лишь 80.000 и 9 епархий.

Патриарх избирается обыкновенно епископами из своей среды. Он имеет право назначать, посвящать и переводить епископов и освящать миро (см. Порфирий, op. cit. V, 113). Утверждается он фирманом султана. Ближайшее место после патриарха занимает мафриан (сир. ܡܫܪܝܢܐ), т. е. плодоносный, — название, происшедшее от обязанности его посвящать епископов и утверждать вновь избранного патриарха чрез возложение рук • [12](#). Обязанности мафриана определены при патриархе Иоанне собором 869 г. Он заступил место отпавшего в нестерианство католикоса (бывшего затем патриархом Селевкии), почему иногда и титулуется католикосом. Первым мафрианом был Аху-д-эямех, (букв. «брат своей матери»), поставленный в 559 г. на Тагритскую (Текритскую) кафедру (о нем см. В. Райт, Краткий очерк истории сирийской литературы, пер. К. А. Тураевой, стр. 67—68), но самое название появилось позднее. Со времен Марут(ф)ы местопребыванием мафриана делается Тагрит (на р. Тигре), а — по разрушении его арабами — с 1085 г. монастырь св. Матвея в Мосуле. Теперь мафриан носит только титул, а фактической власти не имеет. Начиная с 878 г., избранные в патриархи стали принимать новое имя и с XIV века обычным именем патриархов сделалось имя Игнатий, в честь

св. Игнатия антиохийского Богоносца, — подобно тому, как Петр у маронитов, Иосиф — у католических халдеев, Симон и Илия — у несториан, Василий — у иаковитских мосульских митрополитов, Григорий — у иаковитских иерусалимских митрополитов • [13](#). Название митрополита ныне есть только почетный титул без соответствующей власти, так что фактически митрополит совершенно равен епископу • [14](#). Как и в других восточных церквях, женатые могут получить сан пресвитера и диакона, но не дозволяется брак после посвящения. Монашество у иаковитов в большом уважении, но женских монастырей не существует • [15](#). Монахи не принадлежат к клиру, однако епископы всегда избираются из монахов и монастыри состоят в ведении епископов • [16](#).

Печальный контраст с прежним широким развитием умственной жизни сирийцев представляет их современное, коснеющее во мраке невежества, состояние. Даже образование духовенства иаковитов ограничивается поверхностным изучением в монастырях богослужебного ритуала, а о проповеди и катхизисии нет и речи.

Отношение иаковитов к другим религиозным обществам. Другие секты смотрят на иаковитов, как на еретиков, и презирают их за бедность и малочисленность. Заключенная с монофизитами-армянами на соборе в Товине 726 г. уния была непродолжительна. Только с монофизитами-коптами в Египте иаковиты поддерживают общение. Уже со времени крестовых походов начинаются настойчивые попытки Рима подчинить себе иаковитов. В 1169 г. мафриан Мар-Селиба послал иаковитскому иерусалимскому епископу Игнатию объяснение литургии, чтобы охранить его от лжеучения франков-крестоносцев (Ассемани II, 156). В 1237 г. Филипп; приор доминиканцев в Палестине, писал Григорию IX, что в Иерусалим пришел иаковитский патриарх со многими епископами и монахами, отказался от всех ересей и подчинился Риму, но это было лишь временное отречение из страха перед татарами. Также непрочно было признание римского владычества при Иннокентии IV патриархом Игнатием II. Непрочно была и уния, заключенная уполномоченным монофизитов Египта, Абиссинии и Иерусалима во Флоренции 4 февраля 1442 года. В 1552 г. посол патриарха Игнатия (Иакова) IV (X) Моисей, будучи в Риме, подписал католическое исповедание веры, но патриарх не одобрил этого поступка своего посла и оставался глух к увещаниям Пия IV восстановить унию, однако, изгнанный за переход в мусульманство, он, бежав в Рим, сам перешел в католичество. О неудачной попытке Леонарда Абеля подчинить иаковитов Риму мы уже говорили. Только в XVII в. капуцинам удалось обратить в католичество патриарха Симеона, который скоро вынужден был бежать в Алеппо, где и умер. После его смерти главою иаковитов-католиков в сделался воспитанник римской маронитской коллегии Андрей Ахигиан с титулом патриарха алеппского. Преемником его был католический архиепископ Иерусалима Григорий, принявший в качестве патриарха иаковитов-католиков имя Игнатия XVIII. Существовавшая только благодаря поддержке французского посланника, алеппская патриархия в 1706 г. вследствие стараний иаковитов была закрыта до 1783 г., когда снова появился католический патриархат, но не алеппский, а антиохийский. По смерти патриарха Григория III патриарший престол удалось занять, по интригам, епископу алеппскому Михаилу Гиарве, еще прежде перешедшему в католичество. Михаил принял имя Игнатия IV, получил утверждение от папы, но не был признан Портой, а желавшие унии иаковиты избрали другого патриарха — Матфия мосульского. Последний и был утвержден Портой, Михаил же вынужден был бежать сначала в Багдад, а потом на Ливан, где жили и его преемники. Только в 1830 г. султан признал независимость католических антиохийских патриархов от иаковитских. В 1831 г. кафедру их снова сделался г. Алеппо. В 1850 г. католическая церковь и дома патриархии в Алеппо были сожжены турками и резиденцией патриарха сделался Мардин, в котором была выстроена и семинария. Католический иаковитский патриарх Игнатий Филипп Гаркус присутствовал на Ватиканском соборе 1869 г.

Ныне патриархом состоит Игнатий Ефрем Раманн II, преемник († 13 сент. 1897 г.) Бенаама Бенни (впервые издавший, переведший на латинский язык и изъяснивший «Завет Господа нашего Иисуса Христа»: см. рецензию Л. В. Петровского в «Христ. Чтении» за 1900 г. 7, стр. 159—165, а *ibid.* 1904 г. Ли:4,стр. 473—482 его же статья: «Литургия по новооткрытому памятнику Testamentum Domini nostri Jesu Christi»). Католическая миссия среди иаковитов в истекшем столетии действовала очень энергично и не особенно стесняясь в средствах, хорошим доказательством чего может служить напечатанное преосв. Порфирием в «Тр. Киев. Дух. Ак.» за 1874 г. «Сказание о сирийской унии» (№ 9, стр. 491—553). Успехи ее были очень значительны, так что не только миряне целыми епархиями переходили в католичество, но в католичество же обратились и многие епископы. Впрочем, среди верных своим преданиями иаковитов, а отчасти и среди мусульман, успехи католиков вызывали и вызывают сильное озлобление, почему нередки случаи, когда католическим миссионерам приходится искать защиты у консулов европейских держав. **Лев XIII** также лелеял мечту о подчинении иаковитов. Этой цели служат его энциклики: Praeclara от 20 июня 1894 и особенно Orientalium dignitas ecclesiarum от 30 ноября 1894 г. и журналы — в Италии «Bessarione» (с 1 марта 1896 г.) во Франции «Revue de l'Orient chrétien» который с 1896 г. вместе с revue bimensuelle издает supplement trimestriel. О степени успехов католичества среди иаковитов можно судить по сообщенным в Miss. cathol., Rom. 1897, 631 сл. статистическим данным. Живущему в Мардине католическому патриарху подчинены все униаты-иаковиты Сирии, Месопотамии, Вавилонии и Египта. Все они разделены на 9 епархий (Алеппо, Багдад, Бейрут, Дамаск, Диарбекир, Гецира, Химс (Емесса) Мардин и Мосул). Во всех этих епархиях насчитывается 22.700 католиков 24 прихода, 42 церкви и 81 священник. Более многочисленны епархии Мосульская (7.000), Мардинская (4.000), Дамасская и Алеппская (по 3.000 душ). Среди иаковитов миссионерствуют главным образом члены католических орденов (францисканцы, капуцины, кармелиты, иезуиты, лазаристы и доминиканцы). В Мардине существует единственная местная конгрегация св. Ефрема (Сирина). Здесь же, благодаря американскому влиянию, существует и протестантская община.

Православную церковь для воссоединения иаковитов пока не достигнуто почти ничего, хотя воссоединение началось давно. После Юстиниана очень энергичную, хотя и неблагоприятную, попытку воссоединить иаковитов сделал император Роман III (1028—1034 г.). Он велел схватить иаковитского патриарха, жившего тогда в г. Мелитине, в «Малой Армении», недалеко от верхнего Евфрата, и привезти вместе с 6 иаковитскими епископами в Константинополь. В то же время многие иаковитские церкви были разрушены и священники подверглись заключению. Но только три епископа согласились отказаться от ереси, патриарх же остался непоколебим и был заключен в монастырь, где и умер, высказав перед смертью желание, чтобы резиденция его преемников была перенесена из пределов империи в Амид, что и было осуществлено в 1166 г. Не раз и антохийские патриархи пытались подчинить иаковитов, но также безуспешно. В позднейшее время иаковиты сами неоднократно поднимали вопрос о воссоединении. Напр., в конце пятидесятых годов XIX в. иаковиты, чрез одного из своих митрополитов, нарочно приехавшего в Константинополь, делали Константинопольскому патриарху Анфиму (Куталиносу) заявление о желании их воссоединиться с церковью православно-вселенской. Но, как и прежде, это заявление встречено было в Константинопольской патриархии с недоверием и осталось без последствий. По-видимому, греки были правы в своих подозрениях: в затруднительных обстоятельствах иаковиты неоднократно обращались за помощью то в Рим, то в Константинополь, предлагая унию, но лишь опасность проходила, — прекращались и переговоры об унии. В данном случае обратиться в Константинополь иаковитов заставили успехи католической пропаганды. В 1851 г.

от лица патриарха иаковитского в Константинополь приехал [Петр](#), митрополит Сирийский и Дамаский, епархия которого почти вся уже была обращена в унию. Вопрос о воссоединении снова был затронуть и оживлен. Иаковитами заинтересовались и в русском посольств. Еще в 1843 г. иаковитский патриарх Иаков высказывал желание соединиться с прав. церковью, а в 1844 г. в Константинополь приезжали иаковитский патриарх и Иерусалимский епископ, чтобы просить русского посла о покровительстве иаковитам, у которых иаковитские униаты месопотамские отняли церкви и имения (еп. Порфирий, Книга бытия моего I, 250; II, 326 и 340). Комиссар России по размежеванию границ между Россией, Турцией и Персией Е. И. Чириков во время своей поездки неоднократно посещал Мардин и Зафаранский монастырь, беседовал с иаковитским патриархом и изучал быт иаковитов. С целью подготовить воссоединение иаковитов проживавший тогда в Константинополе русский архимандрит Софония (впоследствии первый епископ Туркестанский и Ташкентский, †1877) стал изучать догматические и обрядовые различия иаковитской церкви и результаты своих исследований изложил в двух записках (о иаковитах и о литургии иаковитов), представленных в 1853 г. в Св. Синод (напечатаны в «Страннике» за 1863 г.). Иаковитами заинтересовались и в иерусалимской миссии. Но война с Турцией положила конец переговорам. Даже иерусалимская миссия 3 мая 1854 г. была отозвана в Петербург. После войны вопрос о присоединении иаковитов снова намечается, но слабо. При возобновлении иерусалимской миссии в 1858 г. ей было поручено не ограничиваться одним Иерусалимом, а распространять свое влияние на всю Палестину, Сирию, Ливан, Дамаск, горную Хасбею, Синай и Египет. С другой стороны, посланный в Закавказье для обращения несториан архимандрит Софония, поселившись с 22 ноября 1861 г. в Эривани, начал завязывать сношения и с иаковитами, изучил сирийский язык, исправил перевод иаковитской литургии (напечатана в «Херсонских Епарх. Вед.» за 1865 г.), исправил и дополнил свои записки и издал их впоследствии отдельной книжкой (Современный быт и литургия христиан инославных иаковитов и несториан, Спб. 1876). В 1861 г. в Россию приехал за сбором милостыни православный амидский митрополит Макарий, бывший иаковит-униат, и прожил два года в Москве и несколько лет в Петербурге. В 1871 г. Софония был назначен епископом Туркестанским и Ташкентским, и дело о воссоединении иаковитов заглохло • [17](#). Можно надеяться, что, с дальнейшим развитием деятельности урмийской миссии, вопрос этот будет снова поднят — тем более, что, по авторитетному свидетельству преосв. Порфирия, «иаковиты увлекаются тяготением к нашей церкви, как планеты тяготеют к солнцу» (Книга б. м. VII, 352; ср. V, 131. 215), а догматические различия их не столь значительны (ibid VII). В последнее время живущие в Химсе иаковиты стали высказывать сильное желание присоединиться к православной церкви, а один из их митрополитов несколько времени жил в Дамаске, ведя переговоры с патриархом антиохийским Мелетием. Исход этого дела пока неизвестен.

С. Троицкий.

Иаков, второй сын еврейского патриарха Исаака

Иаков, он же Израиль, — второй сын еврейского патриарха Исаака от Ревекки. Дети патриарха Исаака — близнецы Исав и Иаков — являются разрешением девятнадцатилетнего бесплодия их матери. Второй родился непосредственно за первым, как бы держась за его пяту, от чего и назван был «Иаковом», т. е. «запинателем» ([Быт.25:26](#)). Неодинаковость характера близнецов была открыта Ревекке Богом еще до их рождения. Придя в возраст, дети обнаружили полную противоположность в своих взглядах и привычках. Исаву не нравились мирная пастушеская жизнь и скромный быт, установившийся в шатрах его родителей. Крепкую и отважную натуру Исава более привлекала к себе жизнь охотника-зверолова, с ее приключениями и опасностями: «и стал Исав человеком полей». Иаков, напротив, отличался сдержанным, спокойным характером, домовитостью, верностью семейному укладу и преданиям рода: и был «Иаков человеком кротким, живущим в шатрах» ([Быт.25:27](#)). В силу ли закона противоположностей, или по иной какой причине, кроткий Исаак привязался к Исаву, а энергичная, живая Ревекка — к Иакову ([Быт.25:28](#)). Дальнейшие события в жизни братьев-близнецов: продажа Исавом Иакову преимуществ своего первородства (двойная часть наследства, религиозно-общественное представительство рода, преемство великих обетований), необдуманная женитьба первого на двух язычницах-хеттеянках, вполне соответствовавших характеру и наклонностям Исава, но уже совсем не подходивших под строй домашней жизни Исаака и Ревекки ([Быт.26:34-35](#)), наглядно выяснили, что легкомысленный зверолов-охотник не мог стать прямым преемником и продолжателем великой миссии патриархов еврейского народа; последняя требовала от своего представителя уважения к традиции, ясного и спокойного ума для восприятия и усвоения божественного обетования и учения, нравственной устойчивости для их сохранения в себе и других. Таким именно и был второй сын Исаака — Иаков, хотя некоторые из наиболее выраженных отрицательных сторон его характера требовали еще значительного воздействия на него промыслительных влияний.

Полное закрепление за Иаковом прав и преимуществ первородства совершилось у постели его дряхлого отца. Находчивая Ревекка сумела устроить таким образом, что вместо необузданного «человека полей» предсмертное отеческое благословение первородства получил привязанный к шатрам своих родителей Иаков. Только выйдя из палатки отца, Исав почувствовал всю невознаградимость своей потери. «И возненавидел Исав Иакова за благословение, которым благословил его отец его; и сказал Исав в сердце своем: приближаются дни плача по отце моем, (после них я безнаказанно) убью Иакова, брата моего. И пересказаны были Ревекке слова Исава» ([Быт.27:41-42](#)).

Чтобы предохранить Иакова от мести старшего брата, родители решаются отправить его в месопотамский город Харргин, к дяде Иакова (брату Ревекки) Лавану. Там он должен был найти себе и жену из своего рода, достойную будущего патриарха ([Быт.27:42-46, 28:1](#)). Благословение, преподанное Исааком при отправлении Иакова ([Быт.28:3-4](#)), свидетельствует, что патриарх уже примирился в своей душе с тою переменой, какая произошла в положении его сыновей, видя в том волю Божию. Приняв благословение, Иаков покинул шатры своих родителей. Душевнее состояние его было далеко не из спокойных. Привыкший к удобствам семейной обстановки, а теперь одинокий, гонимый и бездомный, идущий по совершенно неизвестной ему местности, — он подвергался возможности различных приключений. Тревожное настроение путника не могло не увеличиваться при мысли и о том, что ожидает его в будущем: как отнесутся к нему родственники, как впоследствии сложатся его собственные отношения к старшему брату и др. Конечно, с благословением и обетованиями первородства, он мог подкреплять себя надеждою

на помощь Божию, но надежда эта могла в значительной степени ослабляться сознанием того способа, которым было приобретено это первородство. Чудесное сновидение, посетившее Иакова в Лузе, положило конец его беспокойству. Увидев лестницу и Ангелов, Иаков почувствовал, что он не одинок на земле: над ним простиралась охраняющая рука Иеговы; а услышав обращенный к нему голос божественного благословения и обетования, — успокоился и относительно того, что произошло у постели престарелого Исаака: не Иакову и не Ревекке, а самому промыслу угодно было, чтобы первородным стал не Исав. Но, вместе с этой успокоительной мыслью, в сознание Иакова должна была войти и другая. Чрезвычайным образом приобретенное первородство обязывало его быть достойным своего положения в значительно большей степени, чем если бы он оказался первородным по обычному порядку вещей. В ознаменование чудесного видения был воздвигнут камень, с возлиянием на нем жертвенного елея. Местечко Луз получило новое название — Бет-Эль (Вефиль), т. е. дом Божий. «И положил Иаков обет, сказав: если Господь Бог будет со мною и сохранит меня в пути сем, в который я иду, и даст мне хлеб есть и одежду одеться, и я в мире возвращусь в дом отца моего, и будет Господь моим Богом, — то этот камень, который я поставил памятником, будет у меня домом Божиим; и из всего, что Ты, Боже, даруешь мне, я дам Тебе десятую часть ([Быт.28:10-22](#)).

Из дальнейшего библейского текста мы узнаем, что Иаков благополучно прибыл в Харран, поселился у Лавана, и принял самое деятельное участие по наблюдению над стадами дяди. Отрадою и ободрением Иакову в его трудах служила любовь юноши к младшей дочери Лавана Рахили. Не имея в своем распоряжении ничего, что могло бы служить вещественным брачным венком Лавану, Иаков предложил служить семь лет. Лаван согласился. «И служил Иаков за Рахиль семь лет. И они показались ему за несколько дней, так как он любил ее». Когда, по истечении означенного срока, дядя отдал племяннику не Рахиль, а ее старшую сестру, больную глазами Лию (оправдываясь обычаем востока выдавать в замужество прежде старшую дочь), Иаков решил проработать дяде еще семь лет, чтобы иметь в супружестве и ту, которую любил ([Быт.29:1-29](#)).

От Лии Иакову родились сыновья: Рувим, Симеон, Левий, Иуда, Иссахар, Завулон и дочь Дина. От Рахили: (в доме Лавана) Иосиф и (впоследствии, на пути в Ханаан) Вениамин. От служанки Лии Зелфы: Гад, Асир. От служанки Рахили Валлы: Дан, Неффалим ([Быт.29:30-35](#), [30:1-24](#), [35:16-18](#)). Пользуясь удобным моментом, Иаков обратился к тестю с такою просьбой: «За четырнадцать лет я достаточно поработал для тебя. Господь видимо благословил тебя с моим приходом. Позволь же мне теперь взять жен и детей и возвратиться на родину. Ведь пора поработать и для собственного дома». Благословение Божие, посетившее дом Лавана с приходом Иакова, было, действительно, слишком очевидными» ([Быт.30:30](#)). Но очевидным для Лавана в данный момент представлялось и то, что отпустить от себя такого работника, каким был Иаков, — значило оказать своему хозяйству плохую услугу. Чтобы задержать зятя, Лаван предложил последнему, не пожелает ли он остаться в его доме за какую-нибудь определенную плату. Рассудив, Иаков отвечал: «Я остаюсь, но ничего не давай мне. Сделай только то, о чем я попрошу тебя. В свободное время мы пройдем по стадам и отделим пестрый скот от гладкого. Гладкий скот, а равно и весь пестрый приплод от него будут моими». Лаван согласился, не предполагая, что гладкий скот может дать большой приплод пестрого. Однако, благодаря находчивости Иакова ([Быт.30:37-43](#)), случилось именно так. Несколько раз изменялось условие, и всегда дело обращалось в пользу Иакова. В короткое, сравнительно, время (в 6 лет) Иаков сделался обладателем значительных стад ([Быт.30:25-43](#)). Такое быстрое обогащение Иакова в ущерб достоянию Лавана не могло, конечно, понравиться семейству последнего. Дети Лавана, не стесняясь, вслух выражали свое неудовольствие. Изменился в отношении к Иакову и сам Лаван ([Быт.31:1-2](#)).

Патриарх понял, что выходом из Харрана нельзя было медлить. Воспользовавшись отсутствием тестя и его сыновей во время стрижки овец, Иаков забрал своих жен, детей, рабов, рабынь, скот и имущество и двинулся по направлению Ханаана. Немного суеверная Рахиль, тайно от Иакова, захватила с собою и домашние терафимы (амулеты) своего отца, надеясь, быть может, принести этим счастье своей будущей семейной жизни. Нетрудно вообразить себе удивление Лавана и его сыновей, когда они возвратились домой. Лаван бросился за зятем и догнал его в Галааде, к северу от Дамаска. Здесь между родственниками произошел крупный разговор. «Что это ты наделал? — кричал Лаван на Иакова. — Ты обманул меня, — увел дочерей моих, как пленниц, не дав мне возможности даже проститься с ними и их детьми»... Иаков отвечал, что он не крал никаких богов. Лаван обошел шатры, но не нашел ничего, что бы мог назвать своим. Тогда рассердился Иаков. Он высказал все, что у него накопилось в сердце против тестя. Чтобы загладить происшедшее, Лаван предложил Иакову заключить между ними мирный договор, по которому ни тот, ни другой не должны были отселе питать друг к другу каких-либо злых намерений. Договор был заключен, и родственники разошлись: один возвратился в Харран, другой продолжал свой путь по направлению к Ханаану ([Быт.31:3-55, 32:1](#)).

Страх погони Лавана сменился в душе Иакова страхом встречи с братом. Если удобно и легко было избежать мести одинокому, то почти невозможно было сделать это теперь, с многочисленным караваном и стадами. «Сонм» Ангелов, виденный Иаковым на границах Ханаана («Маханаим»: [Быт.32:1-2](#)), должен был до некоторой степени ободрить патриарха. Но и после этого видения смущение его оставалось все же очень значительным. К Исаву было отправлено умиловительное посольство со словами: «Так передайте господину моему Исаву: вот что говорит раб твой Иаков: жил я у дяди Лавана и прожил у него доньне. Есть у меня волы, ослы, мелкий скот, рабы и рабыни. Шлю известить о себе господина моего Исаву, дабы приобрести рабу твоему благоволение в очах твоих». Возвратившись, послы передали: «Ходили мы к брату твоему Исаву, но вот он сам идет навстречу тебе, а с ним 400 (вооруженных) человек». Дрогнуло сердце Иакова. Чтобы сохранить от гибели хотя часть своих людей и имущества, он разделил стан на две половины, рассчитывая, что, — пока подвергается уничтожению одна половина, — другая может спастись бегством. Но тревожное сознание ненадежности этих мер обращает мысль патриарха к Тому, Кто один мог бы защитить человека ([Быт.31:3](#)). Подкрепив себя молитвой, Иаков продолжает начатые им распоряжения. Выделив из стада по 200 коз и овец, 2 по 20 козлов и овнов, 30 дойных верблюдиц, 40 коров, 20 ослиц, по 10 ослов и волов, — он образовал из них несколько мелких стад, расположенных на известном расстоянии одно от другого. Пастухам их было наказано: «Если встретится с тобой брат мой Исав и спросит: чей ты, куда идешь, чье это стадо? то ответь: раба твоего Иакова. Это подарок, посланный господину моему Исаву. Вот и сам он идет за нами». «Умиловителью его дарами, которые идут передо мною (думалось Иакову), а потом уже увижу лицо его: быть может, и примет меня». «И пошли дары пред ним, а он ту ночь остался ночевать в стане». Но сон, видимо, бежал от глаз его. Не доверяя действительности подарков, Иаков встал и приказал переправить на противоположный берег реки Иавок ту часть стана, в которой проводил ночь. Когда все расположились по своим местам и стан вновь погрузился в ночную дремоту, патриарх встал, вышел из шатра и направился вполе. Происшедшая здесь таинственная борьба Иакова с Богом заметно подкрепила патриарха. «Понеже укрепился если с Богом (заметил ему его таинственный борец), — и с человеки силен будещи. Не прозовется ктому имя твое: Иаков, но — Израиль (Богоборец). И нарек Иаков имя месту тому Пенуэл (Лицо Божие), ибо, — говорил он, — я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя. И взошло солнце, когда он проходил Пенуэл; и хромал он на бедро свое. Поэтому и доньне сыны Израиля не едят жилы (ntrvus

ischiadicus) которая на суставе бедра, потому что борющийся коснулся жилы на суставе бедра Иакова». Завидев приближение Исава, а с ним многочисленной дружины вооруженных людей, Иаков разместил свое семейство в таком порядке: впереди поставил Валлу и Зелфу с Даном, Неффалимом, Гадам, Асиром; за ними Лию с Рувимом, Симеоном, Левием, Иудой, Иссахаром, Завулом, Диной; позади всех Рахиль с Иосифом. Когда Исав был уже вблизи, Иаков подошел к нему и поклонился семь раз до земли. Увидев Иакова, Исав поспешил к нему на встречу, обнял его, целовал и плакал. «А это кто у тебя?» — спросил он. «Дети, которых Бог даровал рабу твоему», — отвечал Иаков. Тут подошли служанки с детьми и сделали поклон; за ними подошла Лия с детьми и также поклонилась; то же сделали, наконец, и Рахиль с Иосифом. Проводивши взглядом последних, Исав обратился к брату: «А для чего у тебя то множество стад, которое я встретил по пути?» «Для того, чтобы рабу твоему приобрести благоволение в очах господина моего», — отвечал Иаков. «У меня, брат, много и своего, — сказал Исав. — Пусть, твое останется у тебя!» «Нет, если я приобрел благоволение в очах твоих, — настаивал Иаков, — прими дар мой от руки моей, ибо я увидел лицо твое, как если бы кто увидел лицо Божие. И ты был благосклонен ко мне! Прими же благословение мое, которое я принес тебе, потому что Бог даровал мне все это. Исав согласился. Непосредственная натура «человека полей» не умела себя сдерживать. Отдавшись благодушию, Исав захотел довести его до конца. Когда пришло время двинуться в путь, он предложил брату: «Поднимемся и пойдем! Я пойду пред тобой, для твоей безопасности. Но Иакову не могло понравиться такое предложение: при всем дружелюбии брата, продолжительное присутствие последнего с многочисленною вооруженною свитой оказалось бы в конце концов стеснительным для патриарха. А потому он отвечал: «Господин мой знает, что дети нежны, а мелкий и крупный скот у меня дойный. Если погнать его хотя бы один день так, как привык ходить господин мой, то, помрет. у меня весь скот мой. Пусть господин. мой пойдет вперед, а я пойду, не торопясь, сзади, — смотря по тому, как в состоянии будет двигаться скот и как пойдут дети. И приду я к господину моему в Сеир (Идумею)». «В таком случае, не оставить ли тебе нескольких воинов?» -спросил Исав. «Нет, к чему это? Только бы мне сохранить благоволение в очах господина моего!» — уклонился Иаков: Исав не настаивал и в тот же день, направился в Сеир. Иаков двинулся в Сокхоф, расположенный недалеко от впадения потока Иавок в реку Иордан ([Быт.32:33-2, 33:1-17](#)).

Утомление от длинного пути, тревоги, встречи с тестем и братом заставили патриарха остановиться в Сокхофе на довольно продолжительное время, достаточное для того, чтобы спокойно, без помехи передвижению, отдаться внутреннему переживанию того, что случилось. Беспристрастный самоанализ не мог не подсказать Иакову много такого, что должно было иметь решающее значение в дальнейшем формировании его характера. Патриарх не мог не сознать, что его природные дарования: ум, находчивость, такт проявлялись до сего времени не всегда в безукоризненной форме. Вместе с этим не мог не заметить он и того обстоятельства, что нажитое человеческими усилиями имение далеко не отличается тою безусловною прочностью, которую он, быть может, ему приписывал, если Лаван и Исав одним ударом могли лишиться его всего, что было приобретено им с огромным старанием. В патриархе начинает практически укрепляться то теоретическое убеждение, что один только Иегова есть безусловный источник и защитник благ человеческих. Случившиеся вслед за вступлением Иакова в Ханаан прискорбные события в его жизни: обещание дочери Дины князем Сихемом; ссора из-за этого с сихемлянами; буйное своеволие Симеона и Левия, наказавших сихемлян вероломным избиением; поспешное бегство из окрестностей Сихема ([Быт.33:18-20, 34, 35:1-5](#)); смерть, вблизи Вифлеема, любимой жены Рахили ([Быт.35:16-20](#)); кровосмешение первенца Рувима, вблизи башни Гадер, с наложницей отца Валлой ([Быт.35:21-22](#)); а также все позднейшие испытания, связанные с именем любимого сына Иакова — Иосифа (см. ст. Иосиф),

— должны были иметь завершающее значение в ходе нравственного преобразования и закрепления характера патриарха. Если Иаков первой половины своей жизни заставляет иногда сомневаться в полной нравственной одобряемости некоторых своих поступков, то Иаков второй половины своей жизни представляет собою законченный тип ветхозаветного праведника-патриарха. Бог патриархов Авраама, Исаака называет Себя Богом и патриарха Иакова ([Исх.2:24, 3:6, 15-16](#). [Лев.26:42-45](#). [Ис.41:8-10, 43:1-3](#). [Мф.22:32](#). [Деян.3](#)и др.).

Достигнув Хеврона, Иаков застал еще в живых своего отца Исаака. По смерти последнего (через 13 лет после прибытия сына), Иаков остался на месте, продолжая ту полуоседлую, номадо-земледельческую ([Быт.26:12-14](#)) жизнь, которую вел отец. Потрясение, испытанное им при получении известия о (мнимой) смерти Иосифа (почти аналогичное тому, какое испытал на склоне своей жизни патриарх Авраам: [Быт.22:1-19](#)), — было последним тяжелым испытанием в жизни патриарха. Радостным лучом, озарившим собою закат жизни многострадального человека, послужило его свидание с любимым сыном Иосифом и переселение на плодородные земли египетского округа Гесем, в соседстве и под охрану Иосифа ([Быт.45:9-13, 18:23, 25-28, 46:1-7, 28-34, 47:1-12, 27-28](#)).

В Египте Иаков прожил 17 лет. Почувствовав приближение смерти, патриарх пророчески благословил своих сыновей, а также сыновей Иосифа (от дочери илиопольского жреца Асенефы: [Быт.41:45, 50-52](#)) Манассию и Ефрема. Благословение и обетования первородства получил Иуда. Обращаясь к нему, патриарх произнес: «Иуда, тебя восхвалят братья твои. Рука твоя на хребте врагов твоих. Поклонятся тебе сыны отца твоего. Молодой лев Иуда, с добычи, сын мой, поднимается. Преклонился он, лег, как лев и как львица. Кто поднимет его? Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов (по слав.: и той чаяние языков)». Рувим, Симеон, Левий были лишены благословения первородного: первый — за кровосмешение, второй и третий — за вероломство в отношении сихемлян ([Быт.49:3-7](#)). Завулону было предсказано, что он поселится при море и будет пользоваться всеми преимуществами приморской жизни; Иссахару, Асиру, Неффалиму — земное довольство; Дану, Гаду, Вениамину — успех среди своих и врагов; Иосифу — крепость и богатство потомства. Сыновья Иосифа получают благословение наряду с сыновьями самого патриарха. «И ныне, — говорит патриарх Иосифу, — два твоих сына, родившиеся у тебя в Египте до моего прибытия, — мои они. Ефрем и Манассия будут моими, как Рувим и Симеон. Дети же, которые родятся от тебя после них, — будут твои. Они под именем братьев своих (Ефрема и Манассии) будут значиться в уделах их» ([Быт.48:1-22, 49:1-28](#)). Согласно выраженной им воле ([Быт.47:29-31, 49:29-33](#)), тело скончавшегося (147-ми лет) патриарха было вынесено из Египта и погребено в фамильном ханаанском склепе Махпела ([Быт.50:1-13](#)) • ¹⁸.

Хевронская усыпальница патриархов Махпела находится в настоящее время в ограде турецкой мечети Гарет-эл-Харам. Гарет-эл-Харам представляет высокое четырехугольное здание, сложенное из огромных квадратных камней, очень древней постройки. Первоначально Харам не имел входных отверстий. И только позднее (предполагаюсь, — во времена царя Езекии) были сделаны двери с ведущими к ним наружными лестницами. В византийскую эпоху и во времена крестоносцев к зданию были пристроены портики и базилика-церковь. Арабы превратили последнюю в мечеть, почитаемую великой святыней, недоступной иноверным. В последнее время было допущено несколько исключений, но лишь в отношении лиц царствующих фамилий и их свиты. В 1862 г. получил разрешение осмотреть таинственную мечеть принц Уэльский; в 1869 г. — наследная принцесса Прусская; в восьмидесятых годах XIX столетия — двое сыновей принца Уэльского и пр. При осмотре оказалось, что внутренность здания разделена на три помещения неодинаковой величины. На полу мечети и прилегающих к ней строений помещаются шесть больших усыпальниц. Каждая из усыпальниц находится

внутри отдельного киоска, закрытого бронзовыми дверями; все богато украшены шелковыми занавесами и дорогими матерчатыми балдахинами. То, что известно под именем пещеры Махпела, скрывается под полом мечети: там находятся подлинныя гробницы патриархов и их жен; верхние же усыпальницы указывают лишь на то место, где под ними покоятся ветхозаветные праведники. Никакой султанский фирман не может допустить вторжения неверных в это трисвятое место мусульман. Последним христианским посетителем этой пещеры был Вениамин тудельский (испанский раввин XII века: см. «Энци.» III), осматривавший ее в 1163 г. во время занятия Палестины крестоносцами. Вениамин тудельский рассказывает: «Турки воздвигли в мечети шесть усыпальниц, которые (как обыкновенно говорят христианским паломниками) представляют собою гробницы трех еврейских патриархов и их жен. Но это неточно. Самые гробницы помещаются ниже, под полом. За уплату денег, иудеи допускаются и к их осмотру. Снабженные свечей, они проходят (через железную дверь) в первую пещеру. Она пуста. Входят во вторую, — также пустую. Наконец достигаюшь третьей, — с шестью гробницами. На гробницах можно читать еврейские надписи: «Это гробница Авраама, отца нашего», «Мир да почует на нем» и пр. В этой пещере день и ночь поддерживается огонь. На полу — ящики с костями евреев, принесенными их родственниками для погребения в священном месте» (Станлей, Пещера Махпела).

Авраам (через Измаила и детей Хеттуры), Исаак (через Исава), кроме народа еврейского, были родоначальниками и многих других народов ([Быт.25:1-4, 12-18, 26:34, 28:9, 36](#)); Израиль же — только одних евреев, почему последние усвоили себе имя не Авраама и Исаака, а своего третьего великого патриарха — Израиля ([Быт.25:20-34, 27-35, 37, 42-50](#)).

В. Протопопов.

Иаков патр. и колодезь Иакова

Иаков патр. и колодезь Иакова: последний упоминается только в Евангелии Иоанна ([Ин.4:6](#)); о его существовании и, тем более, о происхождении от патриарха Иакова ничего не знает Ветхий Завет. В настоящее время этим именем называется колодезь, находящийся на одном холме, прилегающем к подошве горы Гаризима, при иерусалимской дороге, — древнем караванном пути из Дамаска Египет. Подобное местоположение колодца вполне согласно с евангельским рассказом, что Спаситель остановился у него на пути из Иерусалима в Галилею и что в разговоре с самарянкой делается указание на священную самарянскую гору Гаризим. Тождество современного колодца Иакова с евангельским подтверждается также поставленным при нем царицею Еленой памятником, имевшим целью предохранить последующие поколения христиан от забвения места, освященного пребыванием на нем Спасителя. При семи футах в разрезе колодезь Иакова имеет 75 ф. глубины и на всем ее протяжении обложен небольшими, но хорошо пригнанными и процемментированными камнями. Сверху он покрыт сводом, принадлежавшим бывшей некогда над ним капелле. В настоящее время колодезь заброшен и с XVII столетия не имеет воды.

Свящ. А. Петровский.

Иаков Зеведеев в Евангелии Иоанна прямо не упоминается (но в [Ин.21:2](#): «сыновья Зеведеевы»), у синоптиков же всегда называется вместе с братом своим Иоанном, так что никаких черт характеризующих его в отдельности здесь нет. По-видимому, Иаков был старший из сыновей, так как при перечислении апостолов он всегда ([Мф.10:2](#); [Мк.3:17](#); [Лк.6:14](#)), а в других местах по большей части ([Мк.1:19, 29, 5:37, 9:2, 10:35, 41, 13:3, 14](#) и др.) упоминается раньше Иоанна. Господь, призвав обоих братьев, оценил их ревность прозванием «сыны грома» (*Boanerges bene regesch* по-арамейски). Едва ли можно относить это наименование к красноречию сынов Зеведеевых, как думали некоторые древние толкователи, и еще менее можно принять мысль Гурлитта («*Syudien und Kritiken*» 1829, 715), будто в нем скрывается порицательный смысл, ибо [Лк.9](#) дает понять только то, что в пылкости характера заключалась и нем и опасность для них, а просьба первых мест в царстве Христовом завершилась торжественным заявлением готовности на страдания вместе с Господом ([Мф.20:20-23](#), [Мк.10:32-40](#)). Вследствие выдающейся своей ревности оба брата и Апостол Петр пользовались особою близостью к Господу Спасителю, были при воскрешении дочери Иаира ([Мрк.5:37](#), [Лк.8:51](#)) и преображении ([Мрк.9:2](#), [Лк.9:28](#)), а равно только они трое были свидетелями и моления о чаше. По вознесении Господа Апостол Иаков выделяется лишь в повествовании об его мученической кончине при Ироде Агриппе I (см. «Энци.» I), когда он был усечен мечом ([Деян.12:1-2](#)). Никаких подробностей Деяния апостолов не сообщаются, а Климент Ал. передает, якобы человек, приведший Иакова в суд, был так глубоко тронут непоколебимостью его веры, что объявил себя христианином; тогда их обоих повели на казнь, причем новообращенный попросил прощения у Апостола и вместе с последним был усечен мечом. Предание испанской церкви (у Компостеллы) о проповеди Иакова в Испании стоит в противоречии с сообщенными в Новом Завете фактами. Смерть Иакова относится к 44 г. Память его празднуется 30-го апреля.

С. Троицкий.

— **Св. Апостол Иаков «Праведный» и его послание.** — Писателем соборного послания св. Апостола Иакова, по общепринятому среди защитников подлинности послания мнению, был Иаков брат Господень ([Гал.1:19](#)) или Иаков Праведный (Евсев., Церк. Ист. 2, 23; 4, 22). Вопрос весьма спорный, нужно ли отличать Иакова, брата Господня, от Иакова Алфеева, Апостола из XII, или же это лица тождественные. Католические ученые и некоторые из наших богословов (см. ниже у проф. Ал. П. Лебедева) держатся последнего мнения, опираясь в этом случае на авторитет блаж. Иеронима (*Ad Helv.* 13). Но о различии рассматриваемых лиц ясно говорит следующее. В Евангелии братья Господа по плоти (Иаков, Иосия, Симон и Иуда) определенно отличаются от учеников Господа ([Ин.2:12](#)). О братьях Господа по плоти повествуется, что они сначала не веровали в Него ([Ин.7:5](#)) и потому не могли быть в числе Апостолов; даже после уверования в Господа, — по Его воскресении, — они ясно отличаются от XII учеников, как видно из [Деян. 1:13, 14](#) (ср. [1Кор.9:5](#)). По наиболее вероятному предположению, Иаков Алфеев есть одно лицо с Иаковом малым ([Мк.15:40](#)), т. е. малым, м. б., по росту. Но последний имел не трех братьев, а одного только брата Иосию ([Мф.27:55](#), [Мк.15:40](#)), и нет никакого основания утверждать, что Евангелисты, называя одного брата Иакова Алфеева, двух других его братьев — Симона и Иуду — подразумевают; тем более нельзя доказать, что Иуда Иаковлев ([Лк. 6:16](#)), которого Матфей именует Леввеем, нареченным Фаддеем ([Мф.10:3](#)), а св. Марк прямо Фаддеем ([Мк.119](#)), был брат Иакова Алфеева: Иуда Иаковлев есть сын Иакова, а не брат Иакова (— Евангелист Лука [Лк.6](#) поставляет Иуду Иаковлева вместе с Иудою Искаротским, что едва ли было бы возможно, если бы Иуда Иаковлев был братом Иакова Алфеева —). Нельзя далее

доказать, что Иаков Алфеев стоял в кровном родственном по плоти отношении к Господу. Правда, отождествляя Иакова Алфеева с Иаковом малым, мы лично, — на основании сличения евангельских мест (Мф.27:56. [Мк.15:40](#). [Ин.19:25](#)), — допускаем, что мать его была Мария Клеопова, т. е. Мария жена Клеопы, и след. Алфей и Клеопа имена тождественные • [19](#); иначе придется отличать Иакова Алфеева от Иакова малого. Но КлеопаАлфей — отец Иакова Алфеева — не есть Клеопа, брат Иосифа Обручника (см. ниже), имевший, согласно рассматриваемому взгляду, четырех сыновей, а лицо нам неизвестное; с другой стороны, родство Иакова Алфеева с Господом не может быть показано и по его матери, ибо в [Ин.19](#) лучше усматривать, согласие о Пешито, указание на четырех, а не на трех жен, так что Мария Клеопова, мать Иакова Алфеева или Иакова малого, не была сестрою Богоматери (ср. у Н.Н. Глубоковского *op. cit.*, стр. 64).

И церковное предание также отличает Иакова, брата Господня, от Иакова Алфеева. Так, в «Апостольских Постановлениях» возвестившими кафолическое учение называются, — кроме XII Апостолов, — Иаков, брат Господа, иерусалимский епископ, и Павел, учитель языков (6, 14; ср. 6, 12). Климент Ал. говорит, что три первоверховные Апостола [Петр](#), Иаков и Иоанн не спорили из-за чести, по вознесении Господа, ибо епископом Иерусалимским был поставлен Иаков, брат Господень (Евсев. Ц. И. 2, 1:3). Правда, у Евсевия (Ц. И. 2, 1:5) находится такое свидетельство Климента Ал.: «Иаковов было два: один по прозванию праведный, сброшенный с кровли и до смерти убитый палкою сукновала, а другой — обезглавленный». Но свидетельство это объясняется, должно быть, тем, что только о жизни Иакова Праведного и Иакова Зеведеева Климент Ал. имел более определенные сведения и только о их деятельности желал сказать. Во всяком случае, и Евсевий кесарийский определенно отличает Иакова, брата Господня от XII Апостолов, причисляя его к LXX ученикам Христовым (Ц. И. 1, 12. 2, 1: 23. 7, 19 и др.).

Кто были братья Господа по плоти, вопрос также в науке спорный • [20](#): одни считают их детьми Иосифа Обручника от первого его брака, другие — сыновьями Клеопы, брата Иосифа Обручника. Решающее значение имеет здесь свидетельство Игизиппа, которое, по наиболее правильному его пониманию, читается так: «после того, как претерпел мученическую кончину Иаков Праведный, — по той же причине, как и Господь, — опять поставляется епископом происходящий от дяди его (т. е. Иакова Праведного) Симеон, сын Клеопы, которого (т. е. Симеона) все избрали, как второго родственника Господа» (Евсев. Ц. И. 4, 22:4). Из этого свидетельства видно, что Клеопа, брат Иосифа Обручника (Евсев. Ц. И. 3,11), был дядею Иакова Праведного, и Симеон и Иаков Праведный были двоюродными братьями, — оба родственниками по плоти Господа (см. ниже).

Таким образом, писателем рассматриваемого послания был Иаков, брат Господень, лицо отличное от Иакова Алфеева, — сын Иосифа Обручника, от первого его брака, вместе с Иосиею, Симеоном и Иудею, тоже не бывшими в числе XII Апостолов. Это — знаменитый предстоятель иерусалимской церкви, столп и опора ее. О нем упоминает св. Павел в послании к Галатам: много от Апостол не видел. токмо (т. е. Апостола) Иакова брата Господня ([Гал.1:19](#)), и причисляет его, вместе с Петром и Иоанном, к тем, которых считали («мнимый») столпами Церкви ([Гал.2:9](#)). О нем говорит Апостол. [Петр](#), после своего чудесного изведения из темницы: возвестите Иакову и братьям сия ([Деян.12:17](#)). Св. Иаков председательствует на Иерусалимском соборе и первый подает здесь голос об освобождении языкохристиан от ига Моисеева закона, требуя от них только исполнения так называемых (см. в статье Иерусалимский апостольский собор) Ноевых заповедей ([Деян.15:14-21](#)). Он советует св. Павлу исполнить обряд очищения, чтобы не подать повода к соблазну для нетвердых в вере иудеохристиан ([Деян.21](#)сл.). Св. Иаков не иудаист, каким стараются некоторые его представить, а он являет нам собою высокий образ истинного иудеохристианина, в своей живой личности как бы объединившего Ветхий и Новый Завет. Христианство для св. Иакова не есть реформированное иудейство, а — новый путь

спасения во Христе, но оно не исключает исполнения ветхозаветных обычаев и обрядов, насколько последним не усвоилось догматического непреходящего значения и сами они были просветлены и преображены христианским духом. Св. Иаков не вливал вина новая в меха старые, а только не порывал национально-исторической связи христианства с иудейством, с вековым наследием отцов. По словам Игизппа он «был назорей от чрева матери своей; вина и сикера не пил и мяса не ел, ножницы никогда не всходили на главу его» (Евсев. Д. И. 2, 23).

Св. Иаков «претерпел мученическую кончину по той же причине, как и Господь». О его кончине сохранилось два свидетельства: одно принадлежит Иосифу Флавию, другое — Игизппу, но в науке предпочитается второе свидетельство, которому следует и Климент Ал. Время кончины св. Иакова Игизипп определяет в словах: «скоро осадил их (т. е. иудеев) Веспасиан», а об образе смерти Апостола говорит, что во время Пасхи, — за свое твердое исповедание веры во Христа, как истинного Спасителя, — с крыла храма, куда враги просили его взойти для убеждения иудеев и язычников «не увлекаться Иисусом, он был низвержен, и посыпались на него камни, а один из валяльщиков убил его тою палкой, которою обыкновенно выбивал свои сукна» (Евсев. Ц. И. 2, 23). Мученическая кончина св. Иакова произошла, след., незадолго до начала иудейской войны (между 62 и 66 г., а память его в православной церкви — 23 октября).

Соборное назначение послания ясно видно из слов приветствия: «двенадцати коленам, находящимся в рассеянии, — радоваться ([Иак.1:1](#)). Под «двенадцатью коленами — нельзя разуметь «духовного Израиля», или Церковь Христову вообще, рассеянную между иудеями и язычниками, ибо такое понимание вовсе не оправдывается языком послания, чуждым какому-нибудь символизма и аллегоризма. «Двенадцать колен» — это обозначение иудеев или иудейского народа, прибавка же: «в рассеянии» показывает, что читатели послания находились вне Палестины. Но послание, как христианское произведение, назначено, конечно, не вообще иудеям рассеяния, — как верующим, так и не верующим, — а иудеям верующим или иудеохристианам. По всей вероятности, это были преимущественно христианские общины заиорданские, Дамаска и Сирии, где христианство распространилось весьма рано, как видно из [Деян.9](#)и дал.

Обратиться со своим посланием к собору церквей, состоящих преимущественно из иудеохристиан, побудило иерусалимского предстоятеля печальное состояние этих церквей, о чем св. Иаков мог узнать от христиан, приходящих на праздники во Иерусалим. Из послания открывается, что христианство в то время среди многих совершенно омирщилось. Дружбу с миром предпочитали любви к Богу ([Иак.4](#)сл.) и потому преклонялись пред богачами, ласкательствовали пред ними даже в священных религиозных собраниях и, наоборот, унижали брата смиренного, бедного ([Иак.2](#)сл.). Христианское терпение, видно, ослабело и слышались воздыхания на Бога, посылающего скорби и испытания ([Иак.1](#)сл.); свои внутренняя искушения, имеющие основу в греховной похоти, относили к Богу, никого на самом деле не искушающему, а подающему только благо и истинную жизнь ([Иак.1:13-18](#)). Исповедание веры стало у многих сухим, безжизненным, рассудочным, а недостаток добрых дел, — дел милости и любви, — думали заменить простым правоверием ([Иак.2](#)сл.). Выступили старые иудейские грехи — страсть к спорам, к учительству, горделивое превозношение своею мудростью, которая в сущности была мудростью земною и душевною ([Иак.1:19-21, 3](#)сл.). Дружба с миром и порожденная ею страсть к земным удовольствиям явились источником взаимных распрей, несогласий, свар ([Иак.4](#)сл.), злословия ([Иак.3:9](#) сл.) и т. п. Неисполнившиеся ложные мессианские чаяния, где царство Мессии рисовалось в чертах национально-политических, повели к ослаблению веры во второе славное пришествие Господа, — и требовалось сильное слово Апостола: «долготерпите, укрепите сердца ваши, потому что пришествие Господне

приближается» ([Иак.5:8](#); ср. [Иак.5:7](#)). Но главное, на что преимущественно направляется обличительное грозное слово св. Иакова Праведного, это было полное извращение отношений богатых к бедным: богачи насильовали нищих, влекли их на судилища ([Иак.2:6](#)); сами по вся дни роскошествуя, упитывая себя как бы на заклятие, бедных они лишали их трудовой заработной платы, и «вопли жнецов доходили до слуха Господа Саваофа» ([Иак.5:1-4](#)).

Такое состояние христианских общин приводит к предположению, что послание св. Иакова нельзя считать весьма ранним, чуть ли не первым, по времени происхождения, новозаветным произведением, написанным еще до Иерусалимского собора, каким считают его многие исследователи. По всей вероятности, послание появилось в более позднее время. А несомненное (но см. R. J. Knowling, p. XLV sqq.) знакомство писателя послания с писаниями св. Павла к Римлянам и Евреям, открывающееся из таких параллелей, как [Иак.1:2, 3](#) и [Рим.5:3](#); [Иак.1и Рим.2:13](#); [Иак.4](#) и [Рим.14](#); 4; [Иак.2](#) и [Рим.4:3](#); [Иак.2](#) и [Евр.11:31](#), показывает, что послание написано после 64 г., — незадолго до кончины св. Апостола (но иногда его возводят даже к периоду между 44 и 50 г.г.: см. R. J. Knowling, p. XXXVII sqq.).

Послание от начала до конца, соответственно характеру его писателя, есть преимущественно иудеохристианское произведение. Христианство в нем освещается главным образом с нравственно-практической его стороны. Евангелие есть закон, хотя закон, вложенный в сердца человека, царственный, совершенный закон свободы ([Иак.1:25, 2:12](#)). Вера во Христа, Господа славы ([Иак.2:1](#)), Судию мира ([Иак.5:7, 8](#).) имеет основоположное значение, но, в то же время, христологический момент сравнительно мало выдвигается и преимущественно выступает учение о Боге, — Боге едином ([Иак.2:19](#)), Существом благом, чистейшем, никого не искушающем ([Иак.1:5, 13, 17](#)), возродившем нас словом истины ([Иак.1:18](#)), требующем от нас полной преданности, так что любовь к Нему несовместима с дружбою к миру ([Иак.4:4](#)). О необходимости для спасения исполнения Моисеева закона нигде не говорится, и, наоборот, левитскому служению противопоставляется «чистое, нескверное служение», состоящее в делах милосердия и любви и в соблюдении себя от скверны мира ([Иак.1:27](#)). Послание св. Иакова примыкает по своему характеру, к ветхозаветной мудрости, как она выражена в книгах учительных, преимущественно в книге Притчей. Но эта практическая новозаветная мудрость здесь просветлена, преображена и одухотворена.

Не заслуживает поэтому никакого внимания новая теория (проф. Спитты) по которой послание св. Иакова есть чисто иудейское произведение, написанное около времени Христа каким-то иудеем для иудеев; теория эта не встретила сочувствия даже среди рационалистических западных писателей. А что касается обычного ходячего возражения, которому в прежнее время придавали такую силу, — именно, что писатель послания явно полемизирует против учения св. Павла об оправдании верою, — то и этот аргумента теперь сравнительно редко уже повторяется. Ясно создано, что не «дела закона» требуются в послании св. Иакова, а «дела», как фактическое свидетельство веры, — дела благие, необходимые христианину и по учению св. Павла. Апостол языков пишет против иудействующих и потому, естественно, выдвигает главным образом момент оправдывающей веры, а св. Иаков направляет свое слово против холодного, бездушного правоверия и потому выясняет необходимость деятельной веры. Сообразно различной цели, и приводимые ветхозаветные примеры освещаются Апостолами различно, но вовсе не противоречиво: и по учению св. Павла поступок Авраама и Раави был делом веры, так что вера поспешествовала делам и в делах получила свое завершение.

Ранних прямых церковных свидетельств о подлинности послания мы не имеем. Но сомнению не подлежит, что св. Климент римский(1 посл. 31 и 38 ср. [Иак.2](#) и [Иак.3:13](#)) и Ерма (Пастырь: вид. 3, 9; подобие 1, 8 ср. [Иак.1и др.](#)) знали послание и пользовались им. почему

относить происхождение послания ко 125—130 г., что делает рационалистическая критика, положительно невозможно. Весьма важно, что послание находится в переводе Пешито, как послание Апостола Иакова. Если Евсевий кесарийский причисляет послание к спорным писаниям (Ц. И. 3, 25), — если вообще сравнительно поздно упоминается о нахождении его в новозаветном каноне, то это говорит только об особой осторожности Церкви при установлении апостольского происхождения писаний, которые не назначались какой-либо отдельной церковной общине и, след., не могли найти опоры своей каноничности в авторитетном голосе последней, и требовали широкого и всестороннего ознакомления с их историческим происхождением.

Послание св. Иакова написано, как сказано, в форме ветхозаветной гномической мудрости, а потому всякая попытка разделения его на определенные части, подобно разделению посланий св. Павла, будет явно искусственной. Можно в нем наметить только известные группы мыслей, причем и в этом случае необходимо, насколько возможно, избегать излишней дробности деления. Первую группу мыслей составляет [Иак.1:2-18](#): «об искушениях». Под искушениями Апостол понимает скорби, бедствия, страдания, посылаемые нам Богом. В таких искушениях нужно радоваться и не только радоваться, но иметь радость полную, совершенную, потому что искушения служат испытанием веры христианина, а такое испытание имеет своим следствием «терпение», т. е. нравственную крепость или нравственную устойчивость; христианское терпение не есть сила пассивная, а сила деятельная, обнаруживающаяся вовне, и совершенное обнаружение терпения или совершенные его плоды необходимы для полноты нравственной жизни христианина ([Иак.1:2-4](#)). Но, чтобы правильно смотреть на постигающие нас искушения, нужна мудрость, т. е. мудрость истинно христианской жизни, а такая мудрость не приобретается обыкновенными средствами, но она есть дар Божий, подаваемый всякому без лицепрятия, кто просит с верою, а не с сомнением, вносящем раздвоенность, колебательность во внутреннюю и внешнюю жизнь человека ([Иак.1:5-8](#)). Мудрость эта являет себя в том, что христианин бедный, униженный, испытывает радостное, возвышающее его чувство, в сознании высоты своего христианского звания и состояния, — а богатый, при его материальной силе и господстве, сознает свое духовное нищенство, которое не может быть восполнено скоропреходящим богатством ([Иак.1:9-11](#)). Конечный результата мужественного перенесения посылаемых Богом искушений — венец жизни, — полнота жизни, или вечная жизнь ([Иак.1:12](#)). Но не всякий не изможет в искушениях и выйдет из них очищенным, подобно золоту в горниле. В искушении есть для греховной природы человека нечто искужительное, соблазнительное, и нужно иметь в виду, что это искужительное, прельщающее нас, имеет свой источник в нас самих, в нашей похоти, влекущей нас ко греху и смерти, а не в Боге, посылающем нам испытания. Ибо Бог Сам не искушается злом и никого, следовательно, не может, влечь ко злу ([Иак.1:13-15](#)). Бог есть источник всякого благого деяния, «Отец света», — Существо святейшее, недоступное колебанию между добром и злом ([Иак.1:16-17](#)). Он возродил нас словом истины, т. е. Евангелием, принесенным Христом, так что мы являемся новым созданием, новою тварью ([Иак.1:18](#)). Так как верующие возрождены «словом истины», соделались частью, уделом Божиим, то отсюда необходимо вытекает, что они должны с радостью и полной готовностью принять это слово, — без иудейской спорливости, раздражительности, гневливости, — и осуществлять в своей жизни это слово ([Иак.1:19, 20](#)). Здесь Апостол переходит ко второй группе своих увещаний, основная мысль которых — это гармония христианского слова и дела, учения и жизни, веры и дел ([Иак.1:21-2:26](#)). Отложивши ветхого человека с его злобою и лукавством, мы должны, подобно младенцам, с кротостию принять евангельское слово, усвоить его своим сердцем и проявить в добрых дедах; нужно деятельное отношение к евангельскому совершеннейшему закону, требующее милосердия и любви ([Иак.1:21-27](#)). Среди христиан не

должно находить места никакое лицепрятие, являющееся следствием ненадлежащего отношения к истине Евангелия, по учению которого богатство и внешний блеск не имеют никакого значения и нищие мира служат избранниками Божиими ([Иак.2:1-7](#)). Всякое лицепрятие греховно, ибо оно противоречит заповеди о любви к ближнему, — заповеди царской или царственной, т. е. обнимающей собою все другие заповеди ([Иак.2:8-9](#)). Кто преступил заповеди о любви, тот нарушил закон вообще, который есть выражение единой божественной воли ([Иак.2:10:11](#)). Нужно жить по евангельскому закону милости и любви, — закону свободному, нетрудному для исполнения, а тогда и последний суд будет для нас милостив ([Иак.2:12, 13](#)). По самому существу своему истинная вера требует добрых дел, как своего обнаружения, и без них она мертва, не может дать плода оправдания ([Иак.2:14-26](#)). На место гармонии христианского слова и дела у многих выступило только слово, — страсть к учительству, спорам, горделивость своею мудростью, постигнуто христианство не сердцем, а холодной мыслью. Поэтому Апостол предостерегает далее от страсти учительства, что образует третью группу его увещаний ([Иак.3:1-18](#)). Учительство есть служение слова, а слово человеческое представляет величайшие опасности, так что только муж совершенный не согрешает в слове ([Иак.3:1, 2](#)). Что такое, в самом деле, язык — орган человеческого слова? Это — малое, производящее большие действия, — так же, как мала узда, а сдерживает коней. — мал руль, а большим кораблем правит, — мала искра, а производит великий пожар, сожигая целый лес ([Иак.3:3-5](#)). Язык — это прикраса всякой неправды; он может отравить все круговращение («колесо») нашей жизни, разжигая и воспаляя греховные страсти и сам воспаляясь геенскою страстью ([Иак.3:6](#)). Язык — это неукротимое зло, представляющее такую аномалию, какой нигде не находим в природе, ибо из одних и тех же уст исходит благословение и проклятие, в природе же единая причина не производит, двух противоположных, взаимно исключających друг друга, действий ([Иак.3:7-12](#)). Ввиду страсти учительства, словопрения, надменности своею «книжническою» мудростью св. Иаков разъясняет далее, истинные свойства христианской мудрости, которая есть мудрость не слова, а доброго жития, имеет божественное происхождение и служит божественным, а не мирским целям, рождается в мире и приносит плод мира ([Иак.3:13-18](#)). — Земная мудрость влечет человека к миру и его благам, причем рождает всякие столкновения из-за обладания последними. Несовместимость любви к миру с любовью к Богу, составляет предмет четвертой группы увещаний Апостола ([Иак.4:1-17](#)). Любовь к миру влечет к браням, сварам и вообще ко всяким нечистым пожеланиям ([Иак.4:1-3](#)), так что преданные этой любви являются изменниками в отношении к Богу, Который ревниво любит наш дух, вселенный Им в нас, но, в силу этой ревнивой любви, «большую дает благодать» ([Иак.4:4-6](#)). Необходимы смирение, повиновение Богу, обращение на путь истины, раскаяние в своих грехах, прекращение злословия и пересуд, надежда на промыслительную десницу Божию, а не на свои собственные мирские расчеты, оставление житейской гордости ([Иак.4:7-16](#)). Тяжесть всякого греха, — следовательно, и отпадения от Бога и дружбы с миром, — увеличивается его сознательностью при ведении добра ([Иак.4:17](#)). — Полное омирщение и забвение Бога обнаруживали богачи, всячески притеснявшие бедняков. Обличение этих богатых и утешение бедных образует пятую группу увещаний св. Иакова ([Иак.5:1-11](#)). В грозной речи, напоминающей голос ветхозаветных пророков, Апостол увещевает богатых плакать и рыдать о грядущих на них бедствиях суда Господня, когда богатство их погибнет и со всею ясностью выступит несправедность их соковок, приобретенных плачем и стенанием ближних и употребляемых на одно только чувственное наслаждение, при полном забвении и даже прямом преследовании невинных христиан ([Иак.5:1-6](#)). Бедных же Апостол призывает к долготерпению, указывая на земледельца, терпеливо ждущего драгоценного плода земли, на близость пришествия Господня, на ветхозаветные примеры злострадания и долготерпения ([Иак.5:7-11](#)).

— Наконец, следуют заключительные наставления о ненужности клятвы, обнаруживающей только взаимное недоверие, о значении (тайнства) елепомазания, о взаимном исповедании друг другу грехов, — с целью взаимного духовного исцеления. О силе и действенности молитвы и о важности обращения заблуждающихся на путь истины ([Иак.5:12-20](#)).

Проф. Д. Богдашевский

— **Св. Апостол Иаков «Праведный» и вопрос о «братьях Господних»**, который уместно рассмотреть при имени этого наиболее известного и славного сродника Господня. В Евангелиях нередко встречается упоминание о «братьях Господних»; они иногда называются здесь и по именам, а упоминаемые сестры Господни нигде в новозаветных книгах не отмечаются поименно. В этом отношении важны два почти одинаковые свидетельства [Мф.13:54-56](#) и [Мк.6:3](#), откуда мы достоверно знаем, что «братьев Господних» было четверо, и они носили имена Иакова, Иосии (по более точным научным известиям, Иосифа: см. Prof. Dr. Theodor Zahn, *Brüder und Vetter Jesu в Forschungen zur Geshichte der neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur VI, Lpzg 1901, S. 334*), Симона или Симеона, — так как Симон и Симеон не два разные имени, а разное произношение одного и того же имени • [21](#), — и Иуды. Из этих «братьев Господних» знамениты лишь двое: более — Иаков, которого Ап. Павел поставляет выше даже Ап. Петра, когда, исчисляя лиц, почитавшихся «столпами», на первом месте упоминает Иакова, а потом Петра и Иоанна ([Гал.2:9](#)), и который занимал такое выдающееся положение на апостольском соборе ([Деян.15:13-21](#)); менее — Иуда, который написал известное послание.

Остановимся прежде всего на вопросе о принадлежности или непринадлежности некоторых «братьев Господних» к числу XII Апостолов. Читая списки XII Апостолов у новозаветных повествователей, мы замечаем следующее явление: в списке Евангелиста Матвея ([Мф.10:2-4](#)) 9-е место занимает Иаков Алфеев, 10-е Леввен, прозванный Фаддеем (т. е. Иуда, который имел не одно имя), 11-е Симон Канаит; то же самое в списке Марка ([Мк.3:16-19](#)): 9-е место Иаков Алфеев, 10-е Фаддей-Иуда, 11-е Симон Кананит; у Луки в Евангелии ([Лк.6:13-16](#)) и в Деяниях (деян.1:13) 9-е Иаков Алфеев, 10-е Симон Зилот (т. е. Кананит) и 11-е Иуда Иаковлев. Здесь четыре раза повторяются три имени, принадлежащие «братьям Господним»: Иакова, Симона и Иуды, причем в списках Апостолов эти имена, во-первых, встречаются всегда рядом и, во-вторых, перечисляются в порядке, в каком в Евангелиях приводятся имена «братьев Господних», т. е. в порядке старшинства этих последних. Ввиду этого явления, находились и находятся писатели, которые утверждают, что трое из «братьев Господних, принадлежали к числу XII Апостолов. Конечно, Евангелист Иоанн говорит, что «братья Иисуса не веровали в Него», но толкователи этого рода стараются смягчать силу данного замечания Евангелиста и так или иначе устранить и другие недоумения, напр., почему Иаков называется Алфеевым, а Иуда, между тем, Иаковлевым, и проч. — Если обратимся к апостольским посланиям, то и в них не находим определенного разъяснения поставленного нами вопроса. Правда, ни Иаков, ни Иуда, — «братья Господни», которым приписывается написание двух соборных посланий, — не именуют себя здесь «Апостолами» и, следовательно, сами не причисляли себя к лику XII Апостолов; но ведь могло произойти это от их скромности, хотя некоторые писатели (напр., Цан) придают большое значение тому обстоятельству, что ни Иаков, ни Иуда не называют себя Апостолами. Ап. Павел дважды отчасти касается занимающего нас вопроса, но из его замечаний тоже нельзя вывести ясного заключения. При одном случае он говорит: «потом (Господь) явился Иакову, а также всем Апостолам» ([1Кор.15:7](#)); тут, по-видимому, Иаков отличается от Апостолов в собственном смысле. Однако при другом случае св. Павел пишет: «другого же из Апостолов я не видел (никого), кроме Иакова, брата Господня» ([Гал.1:19](#)). Греческий оригинал этого места допускает возможность двоякого рода парафраза. Можно переводить или так: «я не

видал (помимо Петра) никого из Апостолов, как только, видел из числа их Иакова, брата Господня», который — значит — мог принадлежать к числу XII-ти. А можно переводить и так: «я не видал (кроме Петра) никого из Апостолов, если не считать Иакова, брата Господня», поскольку в этот счет он собственно и не должен входить, не принадлежа к лику XII-ти (см. у проф. И. Н. Глубоковского, Благовестие христианской свободы в послании св. Апостола Павла к Галатам, Спб. 1902, стр. 64—65). Тем не менее наука, вообще, склоняется в пользу мнения, отрицающего принадлежность Иакова, — а тем более прочих «братьев Господних», — к сонму XII-ти Апостолов; хотя еще доселе можно встречать ревностных защитников и противоположного мнения.

Ни в евангельских, ни в других новозаветных книгах не дается никаких разъяснений: почему «братья Господни» носили это наименование? Это побуждает нас обратиться к обзору главнейших древних и новейших мнений по данному затруднительному вопросу.

1) Мнение св. Епифания. — Св. Епифаний, еп. кипрский, отец Церкви и известный писатель, живший в IV веке, по вопросу о «братьях Господних» сначала составил большое окружное послание, а потом, переработав, внес его в виде целого отдела в обширное свое сочинение: «О ересях» (Панарий); отдел этот, занимая 78 место в книге, называется: «ересь 78». Ближайшим побуждением для названного отца Церкви заняться вопросом послужило появление лжеучения антидикомарианитив. Это странное название указывает на лиц, враждовавших (или споривших) против Марии, т. е. против Матери Господа Иисуса Христа. Антидикомарианиты формулировали свой еретический взгляд так: Мария, после рождения (предполагается, сверхъестественного) Христа, сожительствовала с мужем, т. е. Иосифом; от этого-то брачного союза и родились те братья и сестры Его, о которых упоминается в книгах евангельских (гл. 1. 7). Можно предполагать, что лжеучение это представляло, так сказать, пережиток и видоизменение одного древнего воззрения, создавшаяся в иудеохристианской секте евионитов. Приверженцы этой секты утверждали, что Сам И. Христос есть плод брачного сочетания Иосифа и Марии (Епиф. ерес. 30,14. 51,10); эти же сектанты, конечно, очень просто объясняли и происхождение «братьев Господних». Опровержения св. отца против антидикомарианитов распадутся на два класса: в одних разъясняется, что Мария, мать Господа, не была и не могла находиться в действительном браке с Иосифом, хотя и именуется его женою; в других делается попытка раскрыть, кто называется «братьями Господними» в евангельских и прочих новозаветных книгах. Опровержения первого рода можно свести к следующим положениям. Мария вверена была Иосифу для охранения ее девства, причем оба они, Иосиф и Мария, были во всем праведны. Услышавши же, что зачатое в Ней есть от Духа Св., после такого устройства Божия Иосиф уже не дерзнул бы покуситься на то, чтобы пользоваться сосудом, удостоившимся вместить Того, Которого небо и земля не вмещают, по избытку славы Его (гл.8). Св. Епифаний затем настаивает на мысли, что из Св. Писания нельзя выводить ни того, что Мария имела детей кроме И. Христа, ни того, чтобы Иосиф в период жизни Спасителя раждал детей (гл. 9—10). Далее, св. Епифаний придает немалое значение тому обстоятельству, что в доме Иосифа воспитался Иаков, «брат Господень», пребывавший во всю жизнь девственником и научившийся духу целомудрия, конечно, от самого хозяина дома (гл. 14). И наконец, св. отец указывает на то, что если бы Мария имела мужа, дом и детей, то Спаситель, висая на кресте, не имел бы нужды поручать ее Иоанну Богослову ([Ин.19:26-27](#)), и Богоматерь удалась бы восвояси, а не к чужому (гл. 10). — Из дальнейших рассуждений св. Епифания открывается, что опровергаемые им антидикомарианиты, для доказательства своего лжеучения, хотели пользоваться некоторыми изречениями, встречающимися в Евангелии Матвея: 1) [Мф.1:25](#), — где они особенно пользовались словом «первенца» и выражением «не знаяше Ея дондеже роди Сына» в подтверждение своей мысли, будто Иосиф потом стал действительным мужем Марии.

Епифаний возражал, что сказано: «роди Сына своего», но не сказано: «первенца своего» (гл. 17); далее он признавал, что Иосиф познал Марию впоследствии, но не познанием плотского общения, а начав чтить ее, как удостоенную чести от Бога (гл. 20). 2) [Мф.1:18](#). Отправляясь от этого текста, еретики возглашали: «Значит, плотское общение ожидалось?» В ответ антидикомарианитам св. отец писал: «Прежде даже не снитися има» (Иосифу и Марии) затем именно и сказано, «чтобы не возобладало мнение, что таинство Божие совершилось вследствие сообщения с мужем; произошло событие (зачатие), прежде чем ожидалось другое событие, но этого последнего и совсем не последовало... Да не подумает кто-либо, что потом они сошлись (сочетались); — этого никто не может ни указать, ни доказать» (гл. 17. 20—21). — Но — тогда — чьими же детьми были «братья Господин»? По мнению св. Епифания, Иосиф до того времени, как Мария вверена была ему для охранения ее девства, был женат на еврейке из колена Иудина; от этого брака у него было шестеро детей: четыре мужского (Иаков, Иосия, Симеон и Иуда) и двое женского пола (Мария и Саломия), а Марию Иосиф принимает вдовый, спустя много лет после смерти жены и в возрасте не менее 80 лет от роду. Мария только казалась женою Иосифа; но на этом основании близость родства собственно сыновей Иосифа со Спасителем вменена в братство — подобно тому, как и сам Иосиф, не имея участия в рождении Спасителя по плоти, считался в положении Его отца по домостроительству (гл. 7).

Главнейшим источником сведений для св. Епифания служил апокриф под названием «Первоевангелие (Protevangelium) Иакова», — как думают, — произведение II века. По своему происхождению оно приписывается Иакову, «брату Господню», но не может принадлежать ему; полагают, что оно было известно уже св. Иустину († 166 г.) и Клименту ал. (у в нач. III в.), а Ориген, несомненно, знал его, ибо прямо говорит, что в книге Иакова (здесь разумеется, конечно, Protevangelium) «братья» И. Христа признаются детьми Иосифа, родившимися от его первой жены. В этом «Первоевангелии» рассказывается об избрании обручника для 12-летней отроковицы Марии: первосвященник Захария, по слову ангельскому, созвал чрез глашатаев с трубами вдовцов из окрестностей Иудеи и отобрал у последних посохи (жезлы), которые потом, после молитвы, роздал обратно владельцам; при этом из посоха Иосифа вылетел голубь и сел на его голову... Иосиф старец подчинился своему жребию (Protevangelium Jacobi гл. 8—9 у Tischendorf, Evangelia apocrypha, Lipsiae 1853, p. 16—18; Lic. Dr. Edgar Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen Tubingen und Leipzig 1904, S. 57). — В другом апокрифе, издаваемом с именем «Евангелие псевдо-Матфея» (Pseudo-Matthaei evangelium), происшедшем разве немного позднее «Первоевангелия», отмечается то обстоятельство, что Мария, обручаясь Иосифу, была моложе его внуков (Tischendorf, p. 67). В апокрифе под заглавием «История Иосифа плотника» (Historia Josephi fabri lignarii), относимом по своему происхождению к IV веку, находим заметку, что Иосиф, когда принимал в свой дом Марию-Деву, был вдовцом, имел 4 сыновей (причем вместо Иосии почему-то поименовывается Иуст) и двух дочерей, из которых одна называлась Ассия, а другая — Лидия. — Вот данные в основе и в пользу мнения Епифания. Прочны, ли они? Обратим внимание на главный апокриф. Автор этого произведения, как видно, мало знал иудейскую историю и иудейские отношения. Он называет Захарию первосвященником, чем последний никогда не был. Заставляет глашатаев обрести Иосифа не в Галилее, а в Иудее. Странно, что священники берут на себя заботу об устройении судьбы Марии-Девы. Да и что такое за глашатаи с трубами? Что за процедура с посохами вдовцов, которую сам Епифаний заменяет простою жеребьевкой (Творения в русск. пер. VI, стр. 104)? Далее: апокриф представляет себе Иосифа человеком совершенно престарелым (а по другому древнему апокрифу же, имеющим взрослых внуков), но такой старец не мог бы исполнить великого служения, какое возложено промыслом на Иосифа, — если вспомнить даже одно только путешествие в Египет. Правда, мы привыкли представлять себе Иосифа не иначе, как старцем,

но о возрасте, в каком он был в момент обручения ему Марии, св. Евангелие умалчивает; говорит об этом лишь апокриф — «Первоевангелие», а со слов этого памятника все последующие церковные писатели и книги. Другого источника для этого известия не существует. Что же касается этого апокрифического памятника, то его сказание об Иосифе, как мы раскрыли, не может заслуживать большого доверия. Ничто не препятствует нам утверждать, что во время рождения Христа Иосиф был просто в зрелом возрасте и умер, хотя и не от старости, но в лета, близкие к псаломскому долголетию ([Пс.89:10](#)). Если же Епифаний кипрский сообщает, что Иосиф был 80-летним старцем, когда Мария-Дева стала его «женою», то этот возраст усвоен был Обручнику, очевидно, потому, что сочтено было нужным сделать его человеком, чуждым плотских страстей, и для этого ему усвоен был указанный возраст. Епифаний еще говорит, что «Иосиф раждает Иакова, имея приблизительно лет сорок». Почему сорок, а не двадцать, например? Понять это тоже вовсе нетрудно: нужно было, насколько возможно, далее отодвинуть в жизни Иосифа рождение первого сына; если бы этого не сделано было, то пришлось бы допускать, что Иаков прожил более ста лет на свете, а это было бы маловероятно. Однако и тут не все ясно. Кипрский епископ утверждает, что Иаков прожил 23 года по вознесении Спасителя (гл. 14), а всего — значит — 96 лет (гл. 13); но на самом деле он умер между 62—66 г. по р. Хр. (и в 33 по вознесении) и — след. — достиг 105-летнего возраста. Это очень невероятно — тем более, что Иаков окончил жизнь мученически, и возможно, что прожил бы еще десятки лет, если бы не последовало его мученической смерти. Упомянем об Иуде, другом «брате Господнем». По представлению Епифания, Иуда. родился вскоре после рождения Иакова, как это видно из того, что Иосиф будто бы «много лет провел во вдовстве», прежде чем обручился с Марией-Девой (гл. 8), а потому можем допускать, что отец рождает Иуду, будучи 50-ти лет. Этот Иуда написал соборное послание около 75 г. по р. Хр. (Th. Zahn. Einleitung in das N. T. II, Lpzg 1900, S. 647; см. ниже статьи проф. Д. И. Богдашевского), когда ему было 105 лет (30 до р. Хр. и 75 после). Нужно еще помнить, что Иуда не сейчас же умер по написании послания. Опять получают цифры слишком большие. Наконец, о смерти Иосифа у Епифания возвещается, что он скончался спустя 8 лет по возвращении из Египта или — что тоже — спустя 12 лет по р. Хр. (гл. 10), но это могло случиться и в начале, и в середине, и в конце 20-летнего периода до начала общественного служения И. Христа. По всему сказанному ясно, что основания суждений Епифания по рассматриваемому вопросу далеко не бесспорны и во многом сомнительны • [22](#). Конечно, один знаменитый иностранный исследователь новозаветных писаний утверждает (Zahn в Forschungen VI, 314), что основное воззрение, защищаемое этим отцом Церкви (т. е. что «братья Господни» суть дети Иосифа от первой его жены), уже после половины III в. распространяется в восточной церкви и делается в ней навсегда господствующим, ссылаясь для подтверждения своей мысли на следующие авторитеты: на св. Ефрема, который при защите приснодевства Марии Богоматери считает Иакова и Иуду сыновьями Иосифа; затем на Василия В. и его беседу на Рождество Христово, на Григория Нисского и его (второе) слово о воскресении (Христа) и, наконец, на Иоанна Златоуста (причем цитует его толкования на [Мф.1и](#) на [Мф.9:5](#), [1Кор.15:7](#), из 1 Коринфян [1Кор.15:7](#).). Проверяем эти цитаты и находим, что две из указанных ссылок сомнительны, а остальные решительно неверны. Ссылку на Ефрема мы считаем сомнительною, потому что свидетельство заимствуется из каких-то фрагментов сочинения этого св. отца (у Prof. J. Rendel Harris, Four Lectures on the Western Text of the New Testament, London 1894, p. 37), но известно, с какою осторожностью нужно относиться ко всякого рода фрагментам. Сомнительною представляется нам и ссылка разбираемого ученого на Григория Нисского, ибо хотя в его слове о воскресении (de resurrect.) и говорится ясно, что Иаков и Иосия были сыновьями Иосифа плотника от первого его брака (Migne gr. LXVI, 647), но самое это слово едва ли принадлежит

названному св. отцу (почему и не вошло в полный перевод творений св. Григория, сделанный Моск. Дух. Академией). «Беседа на Рождество Христово» св. Василию В. совсем не принадлежит, и в ней говорится только следующее (Migne gr. XXXI, 1468): «один апокриф (λοῦρος Τίς) повествует, что (священник) Захария был убит Иудеями за то, что Марию, по рождении ею Господа, поместил (в храме) в отделении дев, свидетельствуя тем, что Она и по рождении ею осталась девою». В толковании Златоуста на [Мф.1](#) читаем (Твор. VII, Спб. 1901, стр. 55): «Скажут: как же Иаков и другие называются братьями И. Христа? Так же как и сам Иосиф был почитаем (считался) мужем Марии» — и только! А в беседах Златоуста на [1Кор.](#) в вышеуказанных местах не отмечается ничего, кроме упоминаний о «братьях Господних» (Беседы на 1 посл. к Коринф., части 1—2, Спб. 1859; беседа 21, стр. 401—402: толк. на [1Кор.9:5](#); беседа 38, стр. 321—322: толк. на [1Кор.15:7](#)).

Предложенный разбор ссылок на авторитеты мог бы навести на совершенно противоположную мысль, что в цветущий период восточной церкви, да и после, писателями-богословами, за исключением Епифания кипрского, не разделялось воззрения о «братьях Господних», как о сыновьях Иосифа; но это было бы крайностью. Несомненно, что взгляд на «братьев Господних», как сыновей Иосифа от «первого» его брака, встречался у некоторых писателей восточной церкви и, след., имел здесь некоторое распространение, в чем удостоверяемся на основании сочинений (Твор. XIII, стр. 107) св. Кирилла Ал. (V века) и блаж. Феофилакта, архиеписк. болгарского (XI в.: Благовестник, Казань 1899, стр. 199).

Очень важно еще заметить, что мнение св. Епифания по вопросу: кто такие «братья Господни», с его характеристическими особенностями, т. е. с хронологическими датами жизни Иосифа и его сыновей, сколько знаем, не нашло приверженцев. Всякое объяснение фактов евангельской истории должно — так или иначе — опираться на евангельские сказания. Но этого-то и нельзя утверждать о рассматриваемом мнении, ибо оно основано на известиях, принесенных в сферу евангельской истории совне, а потому лишено вероятности и должного авторитета.

II) Мнение блаж. Иеронима и Гельвидия. — Поводом для блаж. Иеронима († 420 г.) выступить со своим новым взглядом по вопросу о «братьях Господних» было появление лжеучения некоего Гельвидия или Ельвидия. Дело происходило в Риме, в восьмидесятых годах IV-го в. В это время Иероним, проводивший жизнь преимущественно на Востоке, на несколько лет приехал в Рим и здесь, узнав о превратных воззрениях Гельвидия на личность Пресвятой Девы Марии, счел нужным выступить на защиту ее; а этого нельзя было сделать, не установив определенного взгляда на «братьев Господних». Кто такой был Гельвидий по своему происхождению, точно неизвестно. Сомневаются, чтобы это был римлянин (хотя он и распространял свое лжеучение в Риме), и даже, чтобы он был человек латинской расы. Так как один древний писатель называет его учеником Авксентия, арианского епископа в Медиолане, родом из Каппадокии, то и Гельвидия считают каппадокийцем, т. е. огреченным армянином (Zahn в Forsch. VI, 317). Иероним очень низкого мнения об умственных способностях и образовании этого лица, но здесь мы видим один из полемических приемов древнего времени; тот не мог быть «невежественным и едва грамотным», кто писал книги, а Гельвидий изложил свои воззрения в особом сочинении. Лжеучение Гельвидия состояло в том, что, подобно прежде упомянутым нами евионитам и антидикомарианитам, он утверждал, что Матерь Христа, после чудесного Его рождения, вступила с Иосифом в действительный брак и имела от этого последнего детей, известных по Евангелиям за «братьев Господних». Новый лжеучитель старался дать этому мнению научную оправку и изложил его в книге, нашедшей распространение в центральном городе христианского мира. По этому поводу в обличение Гельвидия явилось в 383 г. замечательное сочинение Иеронима под заглавием: «О приснодевстве (блаженной)

Марии» (*De perpetua virginitate Mariae*). Исходным пунктом рассуждений Гельвидия служило его убеждение в превосходстве брачной жизни пред девственною; он писал (Твор. IV, стр. 117): «Неужели девственники лучше Авраама, Исаака и Иакова, живших в брачном союзе? И по какому праву мы будем стыдиться того, что (Пресвятая) Мария после рождения ею Христа вышла замуж?» Главные основания сему Гельвидий искал в Свящ. Писании Нового Завета. Разбирая известное выражение Евангелиста Матвея ([Мф.1:18-20](#)), он останавливается на словах: «обрученная», «жена», «прежде нежели» и «дондеже», понимая их в удобном для себя смысле. Блаж. Иероним распутал все измышления Гельвидия, указав, что — при прямом сопоставлении слов: «обрученная» и «жена» — одно из них должно иметь переносное значение и что, именно, «женами» Свящ. Писание называет иногда невест, напр., во [Втор.20](#) (Твор. IV, 95—97). Что касается частиц «прежде нежели», то — по Иерониму — они хотя часто указывают на последствие, но иногда означают просто предположение, которое может и не осуществиться. Более подробно разъясняется Иеронимом значение слова «дондеже». Выражение это, — говорит Иероним, — действительно большею частью обозначает определенное время, с наступлением которого должно что-либо совершиться; но часто этим же выражением указывается неопределенное время, которое может и не наступить, как подтверждается несколькими примерами из Свящ. Писания (стр. 99—101). С одинаковою силой и несомненностью блаж. Иероним опровергает и последнее возражение Гельвидия, направленное в пользу его лжеучения и заимствуемое из [Лк.2:6-7](#). Принимая во внимание эти слова, Гельвидий «усиливался доказать, что первенцем может быть назван лишь тот, кто имеет и других братьев, тогда как единственный сын у родителей называется единородным». В ответ на это возражение Иероним говорит: «А мы так определяем: всякий единородный есть первенец, но не всякий первенец есть единородный; первенец не только тот, после которого были и другие дети, но и тот, после которого не родилось никого». В доказательство правоты своей мысли Иероним ссылается на Моисеево законодательство, по которому «все разверзающее ложесна у всякой плоти» есть первородное ([Втор.18:15](#)); с точки же зрения Гельвидия (*reductio ad absurdum*) приходится признать, что исполнение закона Моисеева о первенцах должно быть отлагаемо до рождения других детей мужеского пола и что, наконец, в десятой казни египетской были пощажены а «единородные» египтян (стр. 105—107). Устранив все нападки на исторический факт приснодевства Марии, Матери Господа, Иероним останавливается на свидетельствах, приведенных Гельвидием из Тертуллиана (*De inopogamia*, гл. 8, где Тертуллиан называет Марию Девкою и (единомужницею) и Викторина, епископа пиктавийского. Отказывая в авторитетности свидетельству Тертуллиана, какмонтаниста, блаж. Иероним защищает честь Викторина и считает его не разделявшим мнения о действительном замужестве Марии (стр. 116). — Сам блаж. Иероним, решая вопрос о «братьях Господних», имеет в виду данные Гельвидия. Последний же, твердо установив, что Мать Христа должна была присутствовать при крестных страданиях Его, и сопоставив [Ин.19:25](#). [Мф.27:57-56](#). [Мк.15](#) и [Лк.24:9-10](#), пришел к заключению, что упоминаемые в указанных цитатах у Евангелистов «Мать Его» (Христа), «Мария, мать Иакова и Иосии», «Мария, мать Иакова меньшого и Иосии» и «Мария, мать Иакова» являют собою одну и ту же Мать Господа Иисуса. Таким образом, Гельвидий признавал, что «братья Господа» были Ему действительными братьями, как родившееся от одной матери. Есть также основание предполагать, что Гельвидий считал Иакова. «брата Господня», лицом, принадлежавшим к лику XII-ти Апостолов Христовых, находя опору для этого, по-видимому, в том, что Иаков этот называется «малым» или меньшим, — по его соображению, — в отличие от Иакова Зеведеева, несомненного члена XII-ти (стр. 107—109). Но блаж. Иероним противопоставляет Гельвидию, что у [Ин.19](#) для этого лжеучителя важны были лишь первые слова: «При кресте Иисуса стояла Мать Его». Наоборот, блаж. Иероним особенно

указывает на замечание: «и сестра Матери Его Мария Клеопова» (и Мария Магдалина) и объявляет, что сестра Матери Иисусовой, тоже Мария (?). следовательно, родная тетка Господа, и есть действительная мать т. н. «братьев Господних». Древне-латинский ученый рассуждает: там, где у Евангелистов Матвея, Марка и Луки упоминается какая-то Мария, как мать Иакова и Иосии или одного Иакова, везде разумеется тетка Христова Мария, несомненная-де родительница этих и прочих братьев (конечно, еще и сестер) Господних. Кроме того. Иероним согласно с Гельвидием и по тем же основаниям считаешь Иакова, «брата Господня», и, разумеется, с двумя другими (Симоном и Иудой) Апостолами из XII-ти (стр. 109—110). Отсюда у Иеронима выходит (стр. 114. 117), что «братья Господни названы так по родству (cognitione) с И. Христом и суть его двоюродные братья». — Эта гипотеза Иеронима не имеет твердости. Спрашивается: почему мнимая сестра Марии-Девы именуется Мариєю Клеоповой? Иероним отвечает неопределенно: «или по отцу, или по родовой фамилии (gentilitate familiae), или по другой какой-либо причине» (стр. 110). Почему сын Марии Клеоповой, — по Иерониму, Иаков, Апостол из XII-ти, — именуется Алфеевым? Почему братья последнего Симон и Иуда назывались иначе: первый Зилоном, а второй Иаковлевым? Затем. Иеронимова гипотеза имеет свое значение только при высказанном предположении автора, что Мария Клеопова и Мария, мать Иакова и Иосии, одна и та же личность, но латинский писатель очень скоро забывает это и в том же сочинении, утверждая первое, скептически замечает: «Я не растягиваю спорной веревки, — была ли Мария Клеопова одной личностью, а Мария, мать Иакова и Иосии, — другою личностью» (стр. 111). Допущение Иеронимом мысли, что «братья Господни» Иаков, Симон и Иуда были Апостолами из числа XII-ти, ведет ко многим затруднениям, напр., при объяснении [Деян.1:13-14](#). Но интереснее всего то, что сам Иероним чем больше жил, тем больше охладевал к своему собственному мнению о «братьях Господних», пока наконец чуть ли не потерял всякой веры к нему. В своем толковании на послание к Галатам, появившемся около 387 г., по поводу [Гал.1он](#) утверждает, что «Иаков назван братом Господним по превосходному своему нраву, по несравненной вере и необычайной мудрости»... Еще поразительнее здесь же дальнейшее рассуждение Иеронима: «но преимущественно братом называется Иаков, так как Господь, отходя к Отцу, вручил ему сыновей (!) матери Своей» • [23](#). Эта последняя фраза была бы понятнее в устах Гельвидия; поэтому западные почитатели Иеронима под «сынами матери своей» разумеют членов иерусалимской церкви. В более позднем своем произведении «О знаменитых мужах», говоря об Иакове, «брате Господнем», Иероним замечает, что Иаков так назван или потому, что он родился от первой жены Иосифа, или потому, что был сыном Марии, сестры Матери Господа (Твор. V, 288). Далее: в трактате о [псалме 108](#) Иероним говорит (Zahn в Forsch. VI, S. 322 Anm.): «Апостол Иуда Иаковлев (брат Господень) был сыном древодела» (очевидно. Иосифа). В позднейшем своем произведении — «письме к Гебидие», написанном около 407 г., Иероним как будто различает четырех Марий. упоминаемых в Евангелиях, прибавляя, что некоторые (значить, не он сам!) утверждают, что сестра Матери Господней и Мария, мать Иакова и Иосии, — одно лицо (Твор. III, 141). Иероним не обосновал твердо своего мнения и не устоял в нем, но его заслуга бесспорна. Иерониму можно вменить в похвалу, во-первых, то, что он держался вдалеке от апокрифов, этой церковной мифологии. с их рассказами о «женах Иосифа» (Мельха или Эльха: Твор. XVI, 112), об обстоятельствах «родин» Пресв. Марии и т. п. (Твор. IV, 104. 118), чем поставил евангельскую историю на более прочную научную почву. Во-вторых, он с настойчивостью, достойною его славной учености, развил мысль о том, что Иосифа нельзя иначе представлять себе, как безусловным девственником (Твор. IV, 118).

Изученная и подвергнутая нами критике гипотеза Иеронима о «братьях Господних», — вопреки всем ожиданиям, — нашла себе широкое распространение в богословских кругах

латинской церкви. После некоторого колебания, ее усвоил блаж. Августин и тем дал ей санкцию для Запада. За ним стали воспроизводить ее в своих сочинениях: Руфин, Иларий арльский, Аврелий Кассиодор, Беда Достопочтенный и т. д. (см. у Zahn'a в Forsch. VI, 324 Amn.). Мало того: эта гипотеза удерживается и в настоящее время не только в церкви католической, но и среди протестантского ученого мира.

III) Мнения «нового Епифания» — Ляйтфута и «нового Гельвидия» — Цана. — Из новейших ученых мнений о «братьях Господних» 1) прежде всего, обращает на себя внимание трактат Джозефа Бэрбера Ляйтфута (Joseph Barber Lightfoot), под заглавием «Братья Господни», помещенный в его ученом комментарии на «Послание св. Павла к Галатам» (Saint Paul's Epistle to the Galatians, 10-е изд. London 1890, стр. 252—291). Ляйтфут (†1889 г.) принадлежит к числу замечательнейших ученых; он был профессором в Кембридже и под конец жизни сделался епископом Дэрхемским (Durham), каковым и скончался. Протестантская наука, восхваляя его ученые заслуги, говорит о нем, что это был «великий вождь и в теологии, и в истории» (см. у Herzog-Nauck'a RE. XI, 488—489). По рассматриваемому вопросу Ляйтфут находит, что мнения Гельвидия и блаж. Иеронима слабы, недостаточны и должны быть отринуты наукой, но что теория св. Епифания хороша и должна иметь авторитет в науке. В последней Ляйтфут усматривает (стр. 285—287 и ср. 255) следующие достоинства по сравнению с другими. Она занимает «середину» между ними: с Гельвидиевой сходится в том отношении, что усваивает понятный смысл выражению «братья», а с Иеронимовой согласна в ревностной защите приснодевства (Пресв.) Марии. Мнение Епифания, — по рассуждению английского критика, — притом, стоит выше и мнения Гельвидия, поскольку последнее возникло из случайных мотивов — противодействия монашескому безбрачю, — выше и мнения Иеронима, не имевшего предшественников в этом отношении и развившего свой взгляд, так сказать, на свой страх. К достоинствам Епифаниевой гипотезы Ляйтфут относит, во-первых, то, что она санкционирована преданием (часто встречалась раньше, хотя бы и в апокрифах), а во-вторых, то что это решение вопроса, по-видимому, было воспроизведением взгляда, господствовавшего в Палестине (значит, на родине Господа). — Ляйтфут сократил и смягчил теорию св. Епифания, из всей его хронологии оставив только указание лет одному Иосифу. Но так как он допускает, что ко времени начала евангельской истории Иосифу было 80 лет, то мы обязываемся мысленно восстановить и все прочие хронологические даты, связанные с жизнью Иосифа и принятые Епифанием; а в таком случае все те возражения, которые сделаны были нами против теории Епифания, сохраняют свою полную силу и против Ляйтфутовой реставрации. Большой недостаток работы Ляйтфута составляет еще то, что автор почему-то воображает, что теорий по вопросу только и может быть три — ни больше, ни меньше. Кроме того, Ляйтфут совершенно напрасно отыскивает большое достоинство в том, что теория Епифания представляет собою какую-то золотую «середину» между теориями Гельвидия и Иеронима...

Вообще, в английском истолковании теория Епифания не изменилась к лучшему по своему существу. Ляйтфут, основываясь на утверждении Епифания, что Иаков и другие его братья, дети Иосифа от умершей его жены, росли и развивались одновременно с Иисусом Христом, говорит, что эти пасынки Матери Господней пользовались ее материнскими попечениями. Что это было будто бы так, английский ученый приводит (стр. 285) между прочим свидетельство из одного «слова» св. Григория Нисского о том, что Мать Господа заботилась о воспитании вышеуказанных своих пасынков (Migne gr. XLVI, 647, но см. выше). Однако если примем хронологические даты жизни членов предполагаемого семейства Иосифа (Иосифу 80 л. пред р. Хр., а старшему его сыну 40 л. и т. д.), без всякого колебания усвоенные Епифанием и молча усвояемые Ляйтфутом, то окажется, что воспитательница, т. е. Мать Иисуса, была или втрое или, по крайней мере, вдвое моложе воспитываемых ею детей Иосифа. А что преблагословенная

Мария была намного моложе своих воображаемых пасынков, об этом свидетельствует т. н. «Первоевангелие Иакова», утверждающее, что Мария-Дева обручилась 12-ти лет (гл. 8 у Tischendorf'a p. 16, у Hennecke S. 57), и, следовательно, родила Она всесвятейшего Сына 13-ти лет. Но пусть воображаемые пасынки Матери Господа, оставшись малолетними сиротами по смерти своей родительницы, «во дни своего детства и отрочества всегда были с Господом» (Иисусом), «росли вместе с Господом под одним кровом» Иосифа (о. Георгий, Послание Ап. Иакова, Киев 1901, стр. 32). Ведь тогда этих пасынков получилось бы до 10, а — при такой многочисленной семье — возможно ли было бы Иосифу и Пресв. Марии отдавать все свои попечения и нежность божественному Младенцу, ради Которого, — как мы думаем, — оба они и призваны были к жизни? — Мало того: мы никак не согласны считать Иосифа вдовцом, как допускает это теория Епифания (Ляйтфута), вопреки молчанию о том Нового Завета. Мы не допускаем мысли, чтобы возле и вместе с Пресв. Мариею жил человек, испытавший и радости и горе женатой жизни. Уместно здесь привести прекрасные слова Иеронима: «Я считаю более безопасным думать, что девственный Сын родился от союза девственников» (Твор. IV, стр. 118). Св. семейство, по нашему мнению, состояло только из троих и жило на те скудные средства, которые Иосиф добывал своим ремеслом. Никаких ни «братьев Господних», ни «сестер Господних» в доме Иосифа не было.

2) Профессор Эрлангенского университета Теодор Дан, знаменитый современный библиолог, человек строго консервативных воззрений, очень талантливый и неутомимый ученый, вопросу о «братьях Господних» посвятил обширный трактат, под заглавием: «Братья в точном смысле и двоюродные братья Иисуса», отпечатанный в шестом томе его «Доследований по истории новозаветного канона и древнехристианской литературы» (Forschungen zur Geschichte des neutestam. Kanons und der altkirchlich. Literatur VI, Lpzg 1900, стр. 225—363). Побуждением для Цана пересмотреть данный вопрос было недовольство с его стороны уже разобранным нами трактатом по тому же вопросу Ляйтфута. Под обаянием эрудиции английского собрата, Цан вообразил, что в науке возможны только три гипотезы по вопросу: Епифаниева, Гельвидиева и Иеронимова; а так как Епифаниева гипотеза и в переделке ее Ляйтфутотом не удовлетворила Цана, гипотезу Иеронимову он тоже нашел не заслуживающею внимания, то ему волей-неволей пришлось сдаться в плен лжеучителю Гельвидию. Цан формулирует так свой основной тезис: «Давидид (т. е. потомок царя Давида) Иосиф обручился с Мариею не с другим каким намерением, как с тем, чтобы по прошествии некоторого времени она стала его женой. Между тем оказалось, что обрученная ему зачала во чреве, но так как Иосиф постигнул, отчего это произошло, то он не отказался принять ее, в качестве жены, в дом свой. Когда же потом Мария родила первого своего Сына Иисуса, то Иосиф и самым делом вступил с Нею в брак и имел от Нее сыновей Иакова, Иосифа (Иосию), Иуду, Симона и — кроме того — еще многих дочерей» (S. 362). В своих доказательствах Дан, само собой понятно, перее всего останавливается на изучении и анализе новозаветных свидетельств, относящихся к его задаче. Он, конечно, не мог пройти молчанием известного выражения «первенец», как назван Сын Марии Девы Евангелистами ([Мф.1:25](#). [Лк.2:7](#)). и в понимании этого слова примкнул к Гельвидию. Новый аргумент Цана заключается в том, что Лука, как историк в новейшем смысле слова, яко бы всегда употреблял слова в точном их значении. Поэтому если бы третий Евангелист хотел выразить мысль, что Мария имела единственного Сына, И. Христа, то употребил бы выражение «единородный», которое он употребляет, когда говорит о воскрешении единственного сына вдовы наинской ([Лк.7:12](#)); равно он оттенил бы мысль, что упоминаемые им «братья Иисусовы» не суть действительные Его братья ([Лк.8:19](#)); если же свящ. новозав. писатель этого не делает, то — значит — он считал упоминаемых им «братьев» несомненными братьями Христа (стр. 334—335). — В приведенных доводах Цана прежде всего

мы не понимаем, почему он отдает какое-то предпочтение Евангелисту Луке, как «историку», пред Евангелистом Матфеем, который был очевидцем большей части евангельских событий и был собеседником Самого Христа. Далее: Лука, составляя свое Евангелие, в числе источников его имел и Евангелие Матвея, как он сам удостоверяет в этом ([Лк.1:1-3](#)); если так, то есть все основания утверждать, что выражения «первенец» и «братья Иисусовы» Лука взял у своего предшественника и употреблял их в том же смысле, как и этот. Не употребил св. Лука выражения «единородный» по той простой и уважительной причине, что этого не требовалось контекстом речи: дальше в той же главе ([Лк.2](#)сл.) Евангелист рассказывает о совершении Иосифом и Богородицею «законного обряда очищения», который совершался по рождении именно «первенца». — Пересматривая другие евангельские места в своих интересах. Цан особенно ударяет (стр. 336) на выражениях «муж» и «жена», употребленных Евангелистом Матфеем по отношению к Иосифу и пресв. Марии ([Мф.1:16, 19, 20, 24](#)). Но нужно заметить, что по священно-еврейским законам ([Втор.22:23-24](#)) обрученные уже признавались мужем и женою, почему Евангелист безразлично мог употреблять и выражения «муж», «жена», «обручник», «обручница»; кроме того, в первый раз Евангелист по необходимости называет Иосифа «мужем Марии», так как здесь излагается родословие И. Христа ([Мф.1:16](#)), причем весьма знаменательно, что кроме первой главы Матвей нигде далее не употребляет выражений «муж» и «жена» по отношению к Иосифу и Марии. — В своем исследовании немецкий ученый с умыслом очень часто употребляешь фразу «братья Иисусовы», образующие одну семью с Мариею, Материю Господа» (стр. 330—331. 337), давая тем знать, что эти лица составляют единую семью, члены которой связаны кровным родством. Но, как известно, в новозаветных писаниях всех случаев, где «братья Господни» являются в качестве членов объединенной группы, именно лишь 4. В двух ([Мк.3:20-21](#) и [Мк.7:2-5](#)) из них «братья Господни» действуют не только отдельно от Девы Марии, но, несомненно, даже вопреки ее желаниям. В двух же остальных случаях Богородица и «братья» действительно предстоять пред нашим взором под образом семейного союза ([Мф.12:46-50](#). [Деян.1:14](#)). Эти случаи тоже не имеют большого значения, и им можно противопоставить такое многозначительное явление, что при кресте Христовом Мать Божия, «душу которой прошло оружие» ([Лк.2:35](#)), оказалась одинокой: около Нее при этом не видим ни одного из т. н. «братьев Иисусовых». Очевидно, что последние не были Ея детьми. Но Цан употребляет невероятные усилия доказать, что будто бы из числа евангельских жен решительно некого считать матерью «братьев Господних», кроме Девы Марии. Таких жен, которым возможно приписывать право считаться матерями сих братьев, имеется только три. Прежде всего, это Мария, упоминаемая у первых трех Евангелистов в качестве мироносицы, матери Иакова и Иосии; она же у тех же Евангелистов называется и просто «другая Мария» (т. е. не Магдалина). Основанием считать ее матерью «братьев» могло бы служить то, что оба сына ее носят имена, тождественные с именами старших братьев Господних ([Мф.27:56, 61, 28:1](#), [Мк.15:40, 47, 16:1](#). [Лк.24:10](#)). Но эту Марию, без дальних рассуждений, Цан лишает всяких прав считаться матерью «братьев Господних», так как она, — по мнению ученого, — вероятно тождественна с Мариею, упоминаемой в послании к Римлянам ([Рим.16:6](#)), и так как ее сын Иосиф мог быть тождествен с Иосифом Варсавой, встречающимся в книге Деяний ([Деян.1:23](#)). Однако тут частые гадания, а их нельзя считать доказательствами. Касательно двух других Марий исходным пунктом для Цана служит известное место из [Ин.19:25](#): «при кресте Иисуса стояли Мать Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова». Как понимать вторую половину стиха: «сестра Матери» и т. д.? Одно мнение и наиболее распространенное, что здесь говорится об одной св. жене. Основанием же другого противоположного мнения служит, во 1-х, то, что едва ли сестра Богородицы носила, подобно этой последней, то же имя Марии; а во 2-х, то, что в сирийском, очень древнем переводе

(Пешпто) пред словом: «Мария» (Клеопова) находится союз: **и**, указывающий, что «сестра» и «Мария» две разные личности (стр. 338). Цан присоединяется к последнему мнению и старается доказать, что «сестра» Богоматери есть не кто другая, как Саломия, жена Зеведея, мать известнейших Апостолов Иакова и Иоанна. Доказательство следующее: у синоптиков ([Мф.27:56](#), [Мк.15:40, 16:1](#); ср. [Лк.24:10](#)) говорится, что в числе св. жен, бывших при распятии Христа, находилась и Саломия, мать сынов Зеведеевых; в Евангелии Иоанна тоже должно быть, — по мнению Цана, — упоминание о ней, так что, очевидно, ее и нужно разуметь под «сестрою Матери Его» (стр. 340—341). Но это неправда. Относительно Евангелия Иоанна известно, что оно, — по мысли свящ. писателя, — служит восполнением остальных Евангелистов. Соответственно сему, синоптики берут тот момент, когда жены находились в значительном отдалении от креста и «смотрели издали» ([Мф.27:56](#)) на происходившее, а Иоанн описывает событие пред самую смерть Спасителя, когда некоторые из тех же жен с Матерью Господней и с ним самим подошли ко кресту настолько близко, что Страстотерпец без затруднения мог разговаривать с ними. В эту-то минуту, при виде Своего возлюбленного ученика, Он и сказал Матери своей: «жено се сын Твой» ([Ин.19:26](#)). По этому сопоставлению заключаем, что Саломии, без сомнения, не находилось в числе лиц, приблизившихся ко кресту; иначе — в присутствии Саломии Христос не сказал бы ее сыну по отношению к Деве Марин: «се мать Твоя» ([Ин.19:27](#)), — как бы отнимая его от настоящей матери. О третьей — Марии Клеоповой — Цан рассуждает (стр. 363), что Клеопа был родной брат Иосифа, и Мария эта, очевидно, была его женою, а, следовательно, сыновья последней, если таковые у нее были, доводились двоюродными братьями т. н. «братьям Господним» (стр. 363). Но опять же это предположения, а не факты.

В результате Цан мать «братьев Господних» объявляет «женою Иосифа» ([Мф.1:24](#)). — Особенно сильным возражением против таких и подобных вольнодумцев, как Цан, считалось с давних веков (с VI в.) то поразительное обстоятельство, что Спаситель пред Своею смертью поручил попечение о Своей Матери не братьям, ни кому-нибудь из братьев (если бы они были действительными сыновьями ее), а Апостолу Иоанну ([Ин.19:26](#)). Принимая во внимание этот факт, справедливо рассуждают: Христос Сам учил почитать родителей ([Мф.15:4-6](#)), а потому не мог, не впадая в противоречие с Самим Собою, отнять мать у собственных ее детей и передать ее другому. Это возражение немецкий ученый пытается решить указанием 1) на отсутствие «братьев Господних» в момент разумеемого обращения Христа к Иоанну ([Ин.19:27](#)) и 2) на неверие «братьев» в мессианское Его достоинство, как на причину, по которой Христос поручил попечение о Матери чужому человеку. Но первое решительно нам неизвестно, а второе не могло служить помехой для «сыновей Пресв. Марии к исполнению ими своих сыновних обязанностей. Наконец, совершенно непонятно, почему «братья Господа», как скоро они стали последователями Его учения (что произошло в течение немногих дней до сошествия Св. Духа: [Деян.1:14](#)), не взяли Пресв. Марии к себе в дом, если она была их родною матерью, а оставили ее на руках чужого человека. Ибо замечание Иоанна: «и от того часа поят ю ученик во своя си» ([Ин.19:27](#)) указывает на то, что Пресв. Мария совсем переселилась на жительство в дом возлюбленного ученика Христова. — Цан старается и историею христианства первых трех веков оправдать свой ложный взгляд на «братьев Господних». Немало он говорит о том, что «братья Господни» в указанное время окружены были необычайным уважением, которое объясняется будто бы лишь их кровным родством с Богочеловеком. Особенно ученый этот останавливается своим вниманием на личности Иакова, первого иерусалимского епископа. Он указывает на то, что Иаков назывался во II в. «князем епископов», т. е. как бы признавался иерусалимским папой (в «Климентинах»), а также на то, что позднейшие писатели позволяли себе выражаться (Епиф. ерес. 78, 7): «Свой престол (в Иерусалиме) Христос препоручил Иакову» (стр. 299). Но если

перебрать все предания об Апостолах Петре, Павле и Иоанне, то разве эти Апостолы в чем-нибудь уступят Иакову в отношении восхваления их?... Не оставляет без внимания Цан и того почета, каким пользовались потомки «братьев Господних», причем один писатель III в. (Африкан) называет их «деспосинами» (чадами, сродниками) Господними (стр. 298 — 300). Но сам же Цан, утверждает, что эти потомки «братьев» смотрели на себя прежде всего, как на потомков царя и пророка Давида. Этим отчасти объясняется их исключительное положение. Еще более шатки аргументы Цана, будто в течение первых трех веков в Церкви наиболее распространено было мнение, что Матерь Божия была и материю «братьев Господних». Цан совершенно напрасно придает большое значение древнейшему, относимому им по своему происхождению к 40-м годам II в., апокрифу под именем «Евангелие к Евреям» (или «от Евреев»), где, во 1-х, рассказывается о том, что «братья» (fratres) Ипсуса с Его Матерью убеждали Его идти и креститься от Иоанна, и, во 2-х, говорится о явлении воскресшего Господа Иакову, которого он при этом назвал: «брате (frater) мой» (стр. 274. 276. 278). Но и значение этих названий не ясно и самый памятник, сохранившиеся в немногих отрывках, не авторитетен. Другой памятник II-го же в., одно сочинение некоего Игизиппа, дошедшее до нас почти лишь в извлечениях церк. историка Евсевия кесарийского, Цан объявляет (стр. 319) сторонником своей теории, хотя повествование о поставлении Симеона, родственника Христова, вторым (после Иакова) иерусалимским епископом можно комментировать различно. В III-м в. Цан выставляет (стр. 318) своим сторонником знаменитого Тертуллиана, у которого в одном из сочинений несколько риторически и не вполне понятно сказано, что Матерь Господня была и «девой» и «единомужней» (virga et univira), почему, напр., Ляйтфут дает разуметь (стр. 278), что хотя в можно усматривать у Тертуллиана Цановскую мысль, но это только «вероятно, но не абсолютно верно». Заявление Цана (стр. 319), будто в III в. мнение о бракообщении Иосифа и Марии, Матери Господней, было «господствующим в массе простых (т. е. необразованных) христиан», имеет в виду, конечно, апокрифы, но уже этим самым дискредитируется и вообще крайне преувеличено — вопреки фактам. Самым же блестящим аргументом против такого Цанова утверждения служить история Церкви IV-го в., когда лжеучение о брачной жизни Иосифа с Пресв. Марией на востоке встречаем лишь у т. н. антидикомарианитов, немногочисленной секты, ютившейся где-то при Азовском море; а на западе представителями подобного же лжеучения были пресловутый Гельвидий и какой-то Боноз, епископ сардикийский (стр. 318). Спрашивается: куда девались давние сторонники Цановой теории — в IV в., если в III в. к числу их принадлежала вся «масса простых христиан»?

Ввиду всего изложенного справедливо будет заметить в заключение, что печаль «нового Гельвидия» из Эрлангена о продолжающемся веровании в приснодевство Богоматери есть наша радость ([Ин.16:22](#)).

IV) Мнение «нового Иеронима» — Эндемана. — К. Эндеман, напечатавший (в «Neue kirchliche Zeitschrift» за 1900 г.) статью под заглавием: «К вопросу о братьях Господних» (Zur Frage über die Brüder des Herrn), является строгим приверженцем теории блаж. Иеронима, лишь изредка ее видоизменяя и поставляя ее на новые фундаменты. Посему мы подвергнем разбору лишь то новое, что есть у Эндемана в разъяснениях вопроса вли в доказательствах. Подобно Иерониму этот берлинский богослов считает «братьев Господних» детьми той Марии, «сестры» Пресвятой Девы, о которой говорится в известном месте Евангелия Иоанна (Ин.19:25): «при кресте Иисуса стояли Матерь Его и сестра Матери Его Мария Клеопова». По Эндеману, Мария, которая у Иоанна называется сестрою Богоматери, была не кто иная, как родная сестра Иосифа: она находилась замужем за каким-то Клеопою и, естественно, называлась «Клеоповою». В таком случае выходит, что «братья Господни», в действительности, были двоюродными братьями Христа, двоюродными, разумеется, в том же смысле, в каком и

Иосиф слыл и всеми тогда признавался отцом Иисуса Христа (стр. 836. 838). Против такого объяснения наименования «братья Господни» в сущности возражать нет оснований — тем более, что автор, опираясь на свойства еврейского языка, доказывает (стр. 834). что у евреев понятие «брат, братья» означало и родных и двоюродных братьев (стр. 834). Но откуда он знает, что у Иосифа была сестра — Мария и что эта его сестра была замужем за неизвестным Клеопою? Напротив: очень твердое предание, идущее со времен II в., позволяет думать, что Клеопа был родной брат Иосифа... Но, защищая свое мнение, Эндеман рассуждает, что «когда вышло от кесаря повеление сделать перепись по всей земле», тогда «Иосиф (— один и больше никого!) пошел из города Назарета в город Давидов, называемый Вифлеем, потому что он был из дома и рода Давидова» ([Лк.2:1, 4](#)). Из этого следует, якобы весь «дом Давидов» в это время ограничивался одним лицом мужского пола, и таким лицом был единственно Иосиф, так как о других потомках Давида мужского пола нет упоминаний. Следовательно, — умозаключаешь берлинский богослов, — Клеопа мог быть лишь мужем сестры Иосифа или его зятем, который, по свойствам еврейского слововыражения, и назывался «братом» обручника. Само по себе понятно, что если у Иосифа был зять, женатый на его сестре, то — значить — у него была и сестра, та самая, которая в Евангелии именуется Мариєю Клеоповой и считалась «сестрой» Богоматери в качестве ее золовки (стр. 853—854). — Конечно, ко временам рождества Христова потомков Давида оставалось в наличности очень мало; это достаточно видно из того, что все и каждый знали, что Иисус был «сын Давидов», потомок царя Давида. Но из отсутствия известий о путешествии Клеопы «в свой город» ради «переписи» никак нельзя делать заключения, что это лицо не было братом Иосифа. Подобное заключение тенденциозно; оно нужно было берлинскому богослову для того, чтобы Господь Иисус Христос оказался «единственным законным (legimite) наследником престола Давидова» (стр. 856). При этом Эндеман забывает, что если бы такое утверждение соответствовало исторической действительности, то им бы непременно воспользовались Евангелисты и последующие христианские писатели в качестве важного доказательства мессианского достоинства Иисуса Христа. — В рассмотренном пункте немецкий ученый не сильнее, пожалуй, Иеронима, а в других отношениях тоже придерживается гипотезы последнего, лишь подкрепляя ее некоторыми новыми доказательствами. Так, подобно Иерониму, он старается доказать, что трое из братьев Господних принадлежали к лику XII-ти Апостолов, для чего Иакова отождествляет с Иаковом Алфеевым, Иуду с Иудою Иаковлевым, Леввеем, Фаддеем, Симона с Симоном Зилоном или Кананитом (стр. 835. 839—844). Касательно всего этого укажем лишь на следующее: во-первых, Евангелист Иоанн очень ясно называет «братьев Господних» людьми, не веровавшими в искупительное достоинство Христа, во время Его земной жизни ([Ин.7:2-5](#)), а неверующих Апостолов, понятно, не могло быть; во-вторых, в новозаветных рассказах, — напр., у Матвея ([Мф.12:46](#)) и в книге Деяний ([Деян.1:14](#)), — очень ясно отличается круг XII-ти Апостолов от круга «братьев Господних».

Не имеют никакой доказательности возражения Эндемана против первого пункта, что, якобы, «братья Господни» были лишь относительно неверующими и что собственно не веровал во Христа (разумеется, до Его воскресения) один Иосия, который мог быть «подстрекателем» прочих братьев в смысле развития в них недоверия к «Брату» (стр. 847—8). Чтобы ослабить, — далее, — значение известного рассказа Евангелиста Матвея ([Мф.12:46-47](#)), Эндеман, пользуясь мнимо параллельным местом из Марка ([Мк.3:20-21](#)), сочиняет фантастическую историю о том, что Матерь и «братья» Христа приглашали Его в данном случае к обеду (стр. 846). Тем не менее остается налицо факт, что Господь, произнося слова: «Матерь Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его», исключал «братьев» из числа не только исполняющих, но и слушающих слово Божие. Наконец, против того аргумента, что в книге Деяний ([Деян.1:13-14](#)) ясно различается группа XII Апостолов от группы «братьев Господних»,

Эндеман возражает посредством следующего толкования текста: трое «братьев» (Иаков, Симон, Иуда) принадлежали к первой группе «Апостолов», а ко второй группе относились: Иосия и мужья сродниц Христовых, называемых Его «сестрами» (стр. 848). Но какой смысл толковать о мужьях сестер Христовых, когда мы не знаем: сколько этих сестер было, все ли они были замужем? Да и то, что они вышли замуж, ведь это — одно предположение.

V) Новая попытка решить вопрос о «братьях Господних». — Разобрав все важнейшие мнения по вопросу о «братьях Господних» • [24](#), даем теперь свое решение.

В Свящ. Писании Нового Завета не говорится, что Иосиф имел детей (от его воображаемой первой жены), а о Пресв. Марии в свою очередь тоже не говорится, что она имела детей от Иосифа; следовательно, т. н. «братья Господни» не могли быть и не могут считаться ни сводными, ни единоутробными братьями по отношению к Иисусу Христу. — Кто же они были? Остается думать, что они были двоюродными Его братьями, значит, — как само по себе понятно, — родителей их нужно искать в кружке, родственном или Марии Девы, или Иосифа. Единственную женщиной, которой только и можно приписать материнство в отношении «братьев Господних», — это та Мария, которая упоминается в не раз приведенном месте Иоанна ([Ин.19:25](#)) с прибавкою пояснения «Клеопова». Последнее слово, без сомнения, означает то, что она была замужем за Клеопою, и таким образом открывается, кто был мужем этой Марии, а вместе с тем разъясняется, кто был и отцом ее детей, если у нее были дети. — Но кто это такие Мария и Клеопа? Мария у Евангелиста в указанном месте (по обычному чтению и истолкованию) наименована «сестрою Матери» Иисуса; но действительною сестрой этой последней наша Мария быть не могла, потому что Богоматерь, — по нашему мнению, — никакой сестры не имела. Поэтому необходимо думать, что Мария Клеопова названа у Евангелиста «сестрою» Богоматери чрез родство свое с Нею по своему мужу. А кто такой был Клеопа, — это, к сожалению, в новозаветных писаниях не обозначено, хотя такое имя и встречается в Евангелии Луки ([Лк.24:18](#)); но думаем, что и самое молчание это свидетельствует, что личность Клеопы хорошо была известна во времена апостольские. И, действительно, единогласное предание, восходящее к середине II в., удостоверяет, что Клеопа был единственным братом Иосифа (Игизипп у Евсевия Ц. И. 3, 11). Итак, Клеопа был братом Иосифа, а жена его Мария, неизвестного происхождения, по родству ее с Богоматерью чрез этого мужа своего, именовалась «сестрою». Далее нам необходимо доказать как то, что Мария Клеопова имела детей (сыновей), так и то, что ее дети суть не кто иные, как настоящие «братья Господни», или, — что тоже, — двоюродные братья Господа Иисуса. Возьмем исходною точкой свидетельство Иоанна о тех Мариях, какие находились при кресте, и сравним его с параллельными местами у синоптиков. Иоанн различает ([Ин.19:25](#)) трех Марий: Богоматерь, Марию Клеопову и Марию Магдалину. Матфей, перечисляя благочестивых женщин, стоявших при кресте, называет их: Марию Магдалиною, Марию, материю Иакова и Иосии, и материю сынов Зеведеевых ([Мф.27:56](#)). Так как мы должны оставить в стороне Марию Магдалину и «мать сынов Зеведеевых», которая называлась Саломией, а не Марией, то нашему рассмотрению подлежит лишь Мария, мать Иакова и Иосии. Без сомнения, эта последняя тождественна с Марию Клеоповой, поскольку еще какой-либо другой Марии, — судя по Евангелию Иоанна, — при кресте не было. Мария эта представляется материю, имеющею сыновей Иакова и Иосию. Имена этих сыновей ее очень ясно показывают, что в лице ее мы имеем дело с матерью «братьев Господних», ибо имена двух старших «братьев», как известно, были те же самые ([Мф.13:55](#)). В последующей речи у Евангелиста Матфея упоминается потом и «другая Мария» ([Мф.27:61](#), [28:1](#)); но всегда рядом и после Марии Магдалины, почему нужно полагать, что и здесь идет речь о той же Марии, матери Иакова и Иосии. Евангелист Марк, говоря о присутствии некоторых св. жен при кресте, упоминает ([Мк.15:40](#)) тех же, каких поименовывает и Матфей: Марию

Магдалину, Марию, мать Иакова меньшого (согласнее с оригиналом: «малого») и Иосии, и Саломию. Нужно ли много говорить о том, что Мария, поименованная тут после Магдалины и потом называемая у Марка «Мариєю Иосиевой» ([Мк.15:47](#)) и «Мариєю Иаковлевой» ([Мк.16:1](#)), есть именно Мария Клеопова? Это была мать «братьев Господних». Несколько непонятно, почему старший ее сын назван не просто Иаковом, как у Матфея, но с прозвищем «малый». Лучшее и простейшее объяснение заключается в том, что Иаков так назывался по причине «малого» (короткого) своего роста, а не по причине желания отличать его от каких-либо «великих» Иаковок (Light foot, p. 262. Zahn в Forsch. VI, S. 346). Но почему же — в таком случае — этот Иаков не удержал данного прозвания в дальнейшей истории? Нужно сказать, что он имел удивительно много прозваний, ибо назывался «праведным», Овлием (стеной), назореем (Епиф. ерес. 78, 7), пророком, учеником и братом Господним, священником, первомучеником во епископах (жизнеописание Иакова, составленное св. Андреем Критским у Керамевса, Ἀναλῆκτα Ἱερουσαλιμικῆς σταχυολογίας, Спб. 1891, стр. 14, и русский перевод вместе с греч. текстом у о. Д. Фаворского в «Чтениях в Общ. любит. дух. просвещения» 1884 г. № 7, стр. 8—9. 25). Из всех этих прозвищ впоследствии за Иаковом осталось лишь одно: «его звали не по имени, но имя ему было праведник», — говорит св. Епифаний (ерес. 78. 14; ср. Евсев. Ц. И. 2. 23 в нач.). Имя праведник, таким образом, вытеснило все другие. — Евангелист Лука, исчисляя благочестивых жен, посетивших гроб, где был положен Христос, пишет ([Лк.24:10](#)): «то были Магдалина Мария, и Иоанна (жена Хузы, домоправителя Иродова: см. [Лк.8:3](#)), и Мария, мать Иакова» (в оригинале: просто «Иаковлева» без предыдущего слова). Не трудно догадаться, что здесь под именем Марии Иаковлевой разумеется мать Иакова и Иосии или, — что тоже, — Мария Клеопова, упоминаемая в Евангелии Иоанна. Очевидно при этом, что Лука, уже читавший более ранние Евангелия ([Лк.1-3](#)), заимствовал указанное сокращенное наименование Марии Клеоповой из Евангелия Марка ([Мк.16:1](#)), где она именно так названа. В итоге открывается, что синоптики разъясняют для нас, что у Марии Клеоповой в самом деле были дети (сыновья), и поименовывают двух старших из них — Иакова и Иосию. Имена эти ясно показывают, что в лице этих сыновей ее мы должны признать двух старших из «братьев Господних», носивших те же имена. Евангелист Иоанн, дополняя синоптиков, указал в данном случае, кого именно нужно понимать под именем «Марии, матери Иакова и Иосии», «другой Марии», «Марии Иаковлевой» и проч.

В рассмотренных нами евангельских свидетельствах касательно отца и матери «братьев Господних» мы отыскивали указание только на двух старших их сыновей — Иакова и Иосию, но находят в новозаветных писаниях косвенные указания и на других двух «братьев Господних» — Иуду и Симона, как детей Клеопы и Марии. Иуда в своем послании ясно называет себя «братом Иакова» (I); но так как мы вправе утверждать, что Иаков, «брат Господень», был сыном Клеопы и Марии, то такое же заключение можем делать и об Иуде. Что касается Симона, то прикровенное свидетельство о нем хотят найти (уже с Оригена: Zahn в Forsch. VI, S. 350—352) в известном сказании Луки о явлении воскресшего Господа Клеопе и его спутнику ([Лк.24:13-35](#)), ибо под спутником Клеопы разумеют его сына Симона. Но нам кажется, что таким спутником своего отца скорее был его старший сын Иаков, как более солидный летами и имевший более веры в мессианское достоинство Христа, чем прочие его братья. Если мы сравним рассказ блаж. Иеронима, основанный на т. н. «Евангелии к Евреям» о явлении воскресшего Христа Иакову с повествованием св. Луки о явлении того же Христа Клеопе со спутником, то заметим между этими сказаниями немало сходства: в особенности следует принять во внимание, что в обоих сказаниях упоминается о преломлении хлеба Христом, по первому — с Иаковом, по второму — с Клеопой и его спутником, под которым более оснований разуметь старшего Клеопова сына, а не младшего. Из краткой заметки Ап. Павла ([1Кор.15:7](#)) не следует с необходимостью вывод,

что Господь являлся Иакову особо, сглазу на глаз, без свидетелей. Таким образом, мы не имеем даже и косвенного свидетельства в новозаветных писаниях о том, что Симон был сыном Клеопы.

О возрасте «братьев» в год смерти и воскресения Христа мы держимся собственных представлений. Иакову в это время было лет 25, Иосии немногим меньше, Иуда же и Симон, младший из них ([Мк.6:3](#)), были намного юнее, своих старших братьев: в рассматриваемое время им было — одному около 18, а другому даже не более 17 лет. Предание говорит, что Симон (Симеон) скончался мученически, будучи 120 лет (Игизипп у Евсев. Ц. И. 3, 32), но это известие недостоверно и возникло под влиянием так называемых «Евангелий детства Иисуса». Симон, однако же, несомненно дожил до 90-летнего возраста.

Остается рассмотреть вопрос: возможно ли, чтобы Новый Завет, без всяких околичностей, называл двоюродных просто «братьями», как будто они были действительными братьями Христа? Препятствий допускать подобную возможность не имеется. Блаж. Иероним приводит (Твор. IV, стр. 112—113) много библейских примеров, удостоверяющих, что еврейское обыкновение допускало названия «брат, сестра» для обозначения очень различных степеней родства. Со своей стороны представим следующий интересный библейский пример: из книги «Товит» ясно видно, что Товия и Сарра находились в двоюродном родстве между собою, и все-таки первый зовет ([Тов.8:4](#)) вторую свою «сестрой» (ἀδελφή).

Против изложенного нами взгляда на «братьев Господних», как на детей Клеопы, брата Иосифова, и Марии, его жены, мы знаем лишь одно возражение, которое делается занимавшимся вопросом о братьях; непонятно, — говорят они (Zahn в Forsch. VI, S. 360), — почему это сыновья Марии Клеоповой, если бы «братья» были ее детьми, однако при жизни своей матери постоянно возвращаются около Марии, Матери Иисусовой, как видим и в Евангелиях, и в Деяниях? Таких случаев, когда «братья Господни» окружают Матерь Иисуса Христа, всего-навсего два. Важнейшим из них, в смысле нашего вопроса, нужно признать известный рассказ Евангелиста Матвея ([Мф.12:46-50](#)). Хотя в данном случае Мария Клеопова и Клеопа могли находиться вместе с «братьями» и Матерью Иисуса, но Матвей не нашел надобности упоминать двух первых, ибо сущность рассказа заключается лишь в необыкновенно глубоких словах Спасителя, в которых Он называет творящих волю Божию Своею Материю и братьями. Точно также не служит в пользу наших противников то обстоятельство, что Деяния в числе лиц, находившихся в Сионской горнице и наряду с «братьями Господними», не указал Марию Клеопову и Клеопу: это могло не входить в его планы. Что же касается того, что сыновья Клеопы и Марии, — если таковыми нужно считать «братьев Господних», — живут вместе с Богородицею (о. Георгий, стр. 40), то и это более или менее понятно. Иосиф умер ранее выступления Христа на проповедь; а Сам Христос, начав Свое общественное служение, не только не мог предложить убежища Своей Матери, но и не знал, где «преклонить Своей главы». При таких обстоятельствах Богородица, естественно, должна была искать убежища у родственников своего номинального мужа и вынуждена была жить со своим деверем — Клеопой — и со своею невесткой — Мариею Клеоповой — и с их семейством.

Защищаемое нами мнение может находить подтверждение и в церковном предании. Первым свидетелем в пользу его был некто Игизипп, современник т. наз. мужей апостольских, живший между 115 и 185 годами, родом из Палестины и, может быть, иудеянин, обратившийся в христианство. От него осталось одно и единственное сочинение: «Достопамятности» (Γ'πομνηματα), значительные отрывки из которого сохранил до нас церковный историк Евсевий. Если мы сопоставим двух свидетелей: Игизиппа и неизвестного писателя «Первоевангелия Иакова», на основании которого утверждается иногда мнение о происхождении «братьев» от Иосифа (через его первую жену), то едва ли кто откажется отдать

предпочтение первому пред вторым; ибо хотя они и жили одновременно, но личность первого хорошо засвидетельствована преданием, а личность второго остается никому неизвестна. Игизипп пишет (у Евсев. Ц. И. 4, 22): «после мученической кончины Иакова Праведного (т. е. старшего брата Господня), происшедшей по той же причине (ἐπί τῷ αὐτῷ λόγῳ: эти слова некоторые переводят «по тому же обвинению», вследствие которого пострадал и Господь), как было и с Господом, епископом (конечно, иерусалимским) опять делается сын Его (αὐτοῦ) дяди (т. е. дяди Господа), Симеон сын Клеопы, которого все избрали, как второго двоюродного брата Господня». Что здесь (αὐτοῦ нужно понимать Господа, а не Иакова (см. выше), — видно из другого отрывка, где Игизипп говорит (у Евсев. Ц. И. 3, 32): «вышеназванный Симеон, сын Клеопы, дяди Господа». Сам Евсевий или не интересовался этим вопросом, или же довольствовался молчаливым согласием с Игизиппом; во всяком случае. очень важно, что он не оспаривал взглядов последнего. — Из других представителей древнего предания, которые являлись сторонниками мнения о происхождении «братьев Господних» от Клеопы, как брата Иосифа-Обручника, и его жены Марии (Клеоповой), первое место занимает св. Иоанн Златоуст. В своей комментарии на послание Ап. Павла к Галатам, объясняя слова: «другого же из Апостолов я не видел, кроме Иакова»... ([Гал.1:19](#)), Златоуст пишет (Москва 1842, стр. 54—55; Твор. X, Спб. 1904, стр. 754): Апостол Павел... «мог бы назвать его (Иакова) сыном Клеопы, как и Евангелист ([Ин.19:25](#)) сказал». Блаж. Феодорит, епископ киррский, замечательнейший богослов V века и проницательный комментатор Свящ. Писания, при толковании послания к Галатам ([Гал.1;19](#)) говорит (Твор. VII, Москва 1881, стр. 380—381): «и Иаков был сыном Клеопы и двоюродным братом Господу, матерью же имел сестру Матери Господней» ([Ин.19:25](#)). Само собою разумеется, что сказанное здесь блаж. Феодоритом об Иакове в равной мере относится и к прочим «братьям Господним».

Если бы нужно было обозначить раскрытый нами взгляд каким-нибудь кратким наименованием наподобие того, как другие мнения по вопросу называются Епифаниевым, Гельвидиевым и Иеронимовым, его справедливо было бы назвать «Иоанно-Златоустовым», по имени главнейшего его выразителя, или же взглядом древнехристианской «антюхийской» школы.

В заключение, однако, нельзя умолчать, что I) большинство русских писателей принимает теории Епифания. Таковы следующие авторы: 1) Б-в в журн. «Чтен. в Общ. любит, дух. просвещения» называет «братьев Господних» сыновьями Иосифа от первой его жены, не входя в подробности (1872 г. I, стр. 1872: «О соборном послании Апостола Иакова»). 2) Епископ Алексей (Новоселов.) в том же журнале говорит (1877 г. II, стр. 341: «Введение в послание Иакова»). что Иаков, брат Господень, был сыном Иосифа и Саломии (?), дочери Азария, причем делает неосновательную ссылку на «Историю» Евсевия. 3) Иером. Георгий (Ярошевский) в магистерской диссертации о послании Иакова (Киев 1901) обстоятельно говорит о «братьях Господних» (стр. 36 сл.). 4) Проф. Н Н Глубоковский лишь мимоходом касается этого вопроса в своей книге «Благовестие христианской свободы в послании св. Апостола Павла к Галатам» (Спб. 1902, стр. 67—69). 5) Н. И. Орлин в книге «Соборные послания Иакова, Петра и Иуды» (Рязань 1903) объявляет себя приверженцем воззрения Епифаниева (стр. 2). 6) Доц о. А. А. Глаголев в «Энци.» II. 7) Проф. Д И. Богдашевский (см. выше). II) Иеронимовой теории держится, сколько знаем, один Н. И. Теодорович, но и он не исключает возможности и другого мнения (Толкование на послан. Иакова, Вильна 1897, стр. 6). III) Сыновьями же Клеопы «братьев Господних», подобно нам, считает свящ. И. Кибальчич, не приводя, однако же, никаких доказательств, кроме известного нам свидетельства бл. Феодорита (Св. апостол Иаков брат Господень, Чернигов 1882, стр. 35. 77), причем автор ведет очень энергическую, хотя и несколько запутанную, полемику против Епифаниевой гипотезы (стр. 47 сл.). IV) Что касается

Гельвидиевой теории, то и она у нас нашла, себе рьяного приверженца в лице известного художника Верещагина, погибшего в Порт-Артуре, — Верещагина, который распространял ее не путем печати, а при посредстве кисти.

Проф. Ал. Лебедев

Св. Апостол Иаков «Праведный» и его литургия. — С именем Апостола Иакова, «брата Господня» по плоти и первого иерусалимского епископа, соединяется в христианской церкви представление о составленной им литургии. Константинопольский патриарх Прокл (V в.) в приписываемом ему трактате «О предании божественной литургии» упоминает об Апостоле Иакове, как «об оставившем и предавшем церкви письменное изложение таинственной литургии» (Migne gr. LXV, col. 849). Трулльский собор в 32 правиле говорит: «ибо и Иаков, по плоти брат Христа Бога нашего, и Василий, арх. кесарийский, письменно предавшие нам таинственное священнодействие, передали в божественной литургии составлять священную чашу из воды и вина» (Правила св. апостолов, св. соборов вселенских и поместных, Москва 1876, стр. 547). Из позднейших александрийский патриарх Марк (XII в.) спрашивал канониста Феодора Вальсамона, что ему думать о литургии, написанной, по преданию, Ап. Иаковом, может ли она быть принята в католической церкви (Migne gr. CXIX, 1033), а Николай, еп. мефонский, утверждал, что «божественный Иаков, брат и преемник первого и великого первосвященника, составил таинственную и бескровную службу» (Bigne, Maxima bibliotheca veterum patrum, p. 635); Марк ефесский, канонист Алексей Аристин, Виссарион никейский и др. тоже упоминают о литургии Иакова. С некоторыми вариациями сохранилось предание о литургической деятельности Ап. Иакова у отделившихся от православной церкви сирийцев и армян. Так, Дионисий Барсалиби, митрополит амидский (XII в.), говорит, что «в день Пятидесятницы сошел на Апостолов Св. Дух, во второй день они совершили св. помазание, в третий освятили престол, в четвертый же Иаков, брат Господень, совершил приношение, надписанное его именем и начинающееся словами: Господи и Боже всяческих. И когда (Иакова) спросили, откуда он заимствовал это, ответил: жив Господь, ничего я не прибавил и не убавил из того, что слышал от Господа» (Assemani. Bibliotheca Orientalis II, 178). Равным образом Исаак, католикос Армении, обличая армян, не смешивающих на литургии вина с водой, замечает, что чаша, которую Христос подал Апостолам, содержала вино и воду; свидетель тому Иаков, браг Божий, и ев. Марк, которые в литургии говорят: «также и чашу после вечери взяв и смешав из вина и воды, благословив и благодарив, подал своим ученикам» (Migne gr. CXXXII, 1176). Существует целый ряд списков литургии Иаковлевы. Таковы, во-первых, списки иерусалимской редакции: древнейший (X в.) мессинский и сходные с ним парижский № 476, рукопись синайской библиотеки № 1039 и хиландарского монастыря и (XIII в.) с двумя своими обширными редакциями: спис. М. Д. Академии № 168 и спис. скорописного сборника XVII в. Академии Наук № 26; во-вторых, списки антиохийского происхождения: россанский (XI в.), парижский №. 2509, рукопись Императорской публичной библиотеки № 249, списанная для преосв. Порфирия (Успенского) с рукоп. XIV в. каирской патриаршей библиотеки и буквально сходный с нею текст Daniel's (Codex Liturgicus, IV tom.) и автора «Собрания древних литургий» (вып. II).

Литургия Ап. Иакова для одних из древних писателей является апостольским произведением, переданным притом не устно, но письменно. Другие отрицают ее апостольское происхождение, каковы александрийский патр. Марк, вопрос которого приведен ранее, и отвечавший ему канонист Феодор Вальсамон. «Один только 32 канон святого и вселенского трулльского собора, — замечает последний, — говорит, что св. Иаковом, братом Божиим, было составлено таинственное священнодействие. Но 85 правило святых и всехвальных апостолов и 59 канон лаодикийского собора, перечисляющего книги Ветхого и нового Завета и самые

апостольские, которые должны быть у нас в употреблении не делают никакого упоминания о священнодействии св. Иакова» (Migne gr. CXIX, 1033). Не менее характерен в рассматриваемом отношении и факт сокращения литургии Ап. Иакова Василием великим, чего он, конечно, не сделал бы, если бы считал ее всецело апостольским произведением. Такое же точно двойное отношение к литургии Ап. Иакова заметно и в позднейшей литургической литературе. Католики — Беллярмин, Вароний, Бона, Лев Алляций, Ренодо, Ассемани, а равно и наши отечественные литургисты — А. Л. Катанский, архиеп. Филарет Черниговский, Дмитриевский, основываясь на вышеперечисленных свидетельствах древности, признают ее подлинность, считают в основных главных частях апостольским произведением если не по букве, то, по крайней мере, по духу; протестанты же — Бемер, Нич, Реймольд и Шене выдают надписание литургии именем Апостола за подлог — за придуманное в эпоху записи литургий средство сообщить литургии иерусалимской церкви «большее достоинство в глазах верующих». Односторонность и крайность последнего взгляда не подлежат никакому сомнению. По суждению двух его защитников — Бемера и Нича, а равно и других ученых — Ренодо, Бунзена, Пробста, Кенига, Даниеля, автора «Собрания древних литургий», литургия Ап. Иакова «представляет местную, самостоятельно развившуюся литургию иерусалимской церкви (Bohmer, Die christlichkirchliche Alterthumswissenschaft II, 202. Nitzsch, Practische Theologie H, 277. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio I, p. L. Probst, Die Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderten, S. 236. 239. Joh. Ludwig König Die Haupt-Liturgien, der alten Kirche in wortgetreuer Uebersetzung nebst Einleitung (Neustrelitz S. 35—36, § § 5—8; здесь на стр. 119—134 перевод литургии Иакова у сирийцев, а на стр. 135—136 перевод первоначальной греческой литургии. Bunsen, Hippolytus und seine Zeit II, 298. 296). Но если литургия Иакова — литургия местная и потому в Иерусалиме всем известная, то ее авторитет стоял бы высоко и без усвоения ей имени Апостола. С другой стороны, местный характер литургии Ап. Иакова предполагает ее развитие на почве местных условий, начавшихся с Ап. Иакова, как первого совершителя евхаристии в Иерусалиме. Апостольская основа составляешь в истории развития литургии Ап. Иакова первое и существенное звено, исключив которое, мы рискуем оставить процесс развития без начала.

Не может быть допущен вполне и взгляд первой группы ученых о происхождении всего содержания литургии Ап. Иакова от одного автора, чему противоречит необъяснимый в данном случае факт необычайного разнообразия ее состава в различных списках. Правда, все списки литургии Ап. Иакова имеют и общее содержание. Но оно тоже не может быть признано апостольским, так как носит несомненные следы позднейшего послеапостольского происхождения.

Отпечаток позднейшего времени лежит, прежде всего, на начальных молитвах литургии Иакова, носящих такие названия: «молитва умилоствления», «молитва пред входом клира», «молитва начинания», «молитва фимиама при входе народа», «молитва во время входа клира от дверей церкви до жертвенника». Одни из этих молитв предполагаюь существование храма в стиле позднейших времен, к устройству которого они и приспособлены, а другие (молитва при входе народа и клира) изображают литургию богослужением вполне обособленным, отделенных от других общественных проявлений религиозной жизни верующих. Данные черты всего яснее и говорят о послеапостольском происхождении рассматриваемого отдела. В апостольский период богослужение не было приурочено, как в литургии Ап. Иакова, к одному определенному месту, а совершалась, по свидетельству Дионисия александр. (Евсевий, Церковн. История 8, 2: 2), везде, где позволяли обстоятельства. Если же оно отправлялось в определенном месте, то им был не храм в собственном смысле, а простое помещение в частном доме, может быть, нежилое в силу своего назначения, но во всяком случае не имевшее такой особой части, как алтарь

(«жертвенник»). В зависимости от этого и в апостольской литургии не могли иметь места приносившие ко входу в алтарь молитвы. Далее, евхаристия соединялась при Апостолах с агапами, совершалась в конце их ([1Кор.11:23-25](#)). Но совершение евхаристии пред ранее собравшимися верующими делало излишними в апостольское время и те молитвы современной литургии Ап. Иакова, которые называются молитвами при входе народа, очевидно, только что собирающегося на литургию, как на богослужение, отделенное от агап. Содержание рассматриваемых молитв показывает, что они не что иное, как молитвы литургии верных: священник возносит общие прошения «о даровании каждому полезного», «о приведении всех к совершенству», о «сообщении всем благодати освящения» и «об оставлении грехов всего народа» (молитвы: «Благодетель Царь веков» и «Боже, принявший дары Авеля»). Судя по этим прошениям, собравшийся в храме народ уравнивается как со стороны религиозно-нравственного состояния, так и со стороны отношения к таинству евхаристии, а подобное явление было немислимо при существовании катехумената, полагавшего строгое различие между верующими и оглашенными и требовавшего для тех и других особых специальных молитв, почему отсюда с несомненностью следует, что рассматриваемая часть литургии Ап. Иакова образовалась после прекращения катехумената. С прекращением оглашения, из литургии Ап. Иакова исключены молитвы за оглашенных, бесноватых и вместе с этим уничтожилась обособленность частей литургии, т. е. разделение ее на литургию оглашенных и верных. Центром всего богослужения становится теперь таинство евхаристии, в силу чего связь с ним чувствуется в самых начальных молитвах. Такова первая в словах: «не достоин воззреть на сию священную Твою трапезу, на которой Единородный Сын Твой... таинственно предлагается в жертву», а равно и дальнейшая в прошении: «умоляем и просим благость Твою, так как мы страшимся и трепещем, намереваясь предстать пред святой жертвенник Твой, ниспосли на нас, Боже, благодать Твою». По всем данным рассматриваемая часть литургии Иакова составлена после прекращения катехумената, т. е. не ранее V в., ибо во время пребывания Иоанна Златоуста в Антиохии (376—397 г.), оглашение было еще во всей силе. Полная справедливость такого взгляда подтверждается, между прочим, молитвою «Щедрый и милосердый... Господи». Сообразно со своим содержанием она могла появиться в первой части литургии только по исключении молитв за оглашенных: но, с другой стороны, ее очевидная связь с песнопением «Святыи Боже» свидетельствует, что по времени своего составления она или современна введению на литургию этого последнего (438—39 г.: История Г. Кедрина I, стр. 599—600), или внесена вскоре после этого. Начальные молитвы литургии Ап. Иакова составлены не ранее V в., но и не позднее VII, потому что, как видно из толкования на литургию Германа константинопольского († 740 г.), первая часть литургии стала отводиться с этого времени действиям проскомидии. Сообразно с этим и рассматриваемый отдел литургии Ап. Иакова носил бы на себе следы этого нового направления в церковной практике, если бы его образование падало на следующие после VII ст. века. Отсутствие же в нем даже и намеков на что-нибудь соответствующее проскомидии заставляет отнести его происхождение к более раннему времени. К VII веку оно может быть приурочено, главным образом, потому, что первая часть, изложенной Максимом Исповедником (VII в.) литургии, как нельзя более, совпадает с таковою же в литургии Ап. Иакова, т. е. не знает ни молитвы за оглашенных, ни молитв проскомидии, а начинается входом в храм епископа и народа (Тайноводство: см. Писания отцов и учителей церкви, относящаяся к истолкованию православного богослужения I, стр. 323—4).

По времени образования можно сблизить с рассмотренным отделом и дальнейшую часть современной литургии Ап. Иакова — чтение апостола и евангелия. Она не знает обычного при Иоанне Златоусте соединения новозаветных чтений с ветхозаветными и пения псалмов (3 Беседа на 2-е послание к Фессалон.: Migne gr. LXII 484. 486). Первая особенность совершенно

утрачена, а от второй остался только след в виде прокимна, предваряющего чтение апостола. Чтение апостола и евангелия сопровождается в современной литургии Ап. Иакова произношением ектеньи, которая занимает то самое место, на котором стояли в древности молитвы за оглашенных и кающихся. Не говорит в пользу древности литургии Иаковлевой и самый состав, не имеющий ничего сходного с теми специальными молениями в присутствии оглашенных, о содержании коих можно судить по литургии 8-ой кн. Апостольских Постановлений, а равно по словам св. Иоанна Златоуста • [25](#). Напротив, ее первая часть (между апостолом и евангелием) содержит обычные для других ектений прошения, а вторая (после евангелия) представляет буквальное повторение ектенгии литургии преждеосвященных даров Ап. Иакова (проф. А. А. Дмитриевский, Богослужение страстной и пасхальной седмицы во св. Иерусалиме по уставу IX — X в., стр. 304).

Следующий отдел литургии Ап. Иакова, начиная с великого входа и кончая проскомидией, содержит молитвы, сопровождающие три литургических действия: перенесение даров в алтарь или великий вход, лобзание мира и акт приношения даров или проскомидии. За ним следует чтение символа веры и возношение ектенгии «Спаси, помилуй, пощади и сохрани нас, Боже, Твоею благодатно». Что касается великого входа, то он заменяет древний акт приношения верующими, для таинства евхаристии, даров, часть которых, конечно, самая лучшая, относилась диаконами совершающему евхаристию. При этом, как видно из песнопения: «Да молчит всякая плоть человека», он имеет символическое значение, сообразно с чем и может быть отнесен к VI в.; так как у жившего в этом веке патриарха Иоанна Постника († 595) встречается первое по времени свидетельство о понимании великого входа в таинственном смысле († проф. Н. Ф. Красносельцев, Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки, стр. 310). Большею древностью отличаются молитвы проскомидии. Одна из них «Боже Отче, посланный в мир» встречается в сирийской литургии Ап. Иакова, а это несомненный признак того, что она составлена до Халкидонского собора 451 г., на какое время падает, по общему мнению, перевод греческой литургии Иакова на сирийский язык. Впрочем, на основании практики восточной церкви составление молитв проскомидии можно отодвинуть и к более раннему периоду. Как видно из замечания литургии VIII-й книги Апостольских Постановлений, что после принесения диаконами даров епископу и ранее начала евхаристии он читает тайную молитву, а равно и из слов Оригена: «итак, встав, будем просить Бога, чтобы оказаться достойными принести Ему дары, которые Он нам снова возвратит и даст вместо земного небесное» (Migne gr. XII, 1901—2), молитвы проскомидии существовали уже в III-IV вв., занимая то же самое место, что и в литургии Ап. Иакова, т. е. пред совершением евхаристии. С молитвою проскомидии встречаемся и в литургии, составленной Василием В., о чем свидетельствует севастьяновский список, в котором она входит в состав глав надписываемым именем этого святителя, т. е. несомненно ему принадлежащих (Красносельцев, Сведения, стр. 247). К III-IV в. может быть отнесена также и ектенья «Спаси, помилуй», как сходная по содержанию с молитвою литургии верных VIII-й кн. Апостольских Постановлений: обе не только содержат одинаковые моления о мире всего Мира и церкви, об епископстве, девственницах, о плодоносящих, о больных, плавающих и путешествующих, но в некоторых прошениях (о плавающих, путешествующих, о находящихся в плену и в ссылке, о больных и страждущих) почти буквально совпадают.

Вслед за молитвами проскомидии начинается важнейшая часть литургии — совершение таинства евхаристии. И так как входящие в ее состав молитвы буквально повторяются в сирийской литургии Ап. Иакова, то ввиду этого и считаются составленными ранее Халкидонского собора ; 451 г. (Renaudot I, p. XXV. Probst, S. 236. Swainson The Greek Liturgies, p. 334. Hoppe, Die Epiklesis der griechischen Liturgien, S. 52, Anm. 98. König, S. 35), в

частности, ранее Кирилла иерусалимского (Hammond, *Liturgies Eastern and Western*, p. XLIV. Brickell, *Die Lieturgien*, J. Kraus в *Real-Enciklopädie II*, 309), — в начале третьего столетия (Bunsen, *Hippolytus II*. 501, 396). Но подобная дата оказывается для них слишком раннею. На самом деле евхаристические молитвы литургии Ап. Иакова позднее Кирилла иерусалимского († 386). За это с несомненностью говорит тот факт, что по своему содержанию они гораздо короче евхаристических молитв, изложенных в V тайноводственном поучении св. Кирилла. В то время, как они только кратко упоминают о творческой деятельности Божией, последний замечает: «Мы вспоминаем небо, землю и море, солнце, луну и звезды и всякое создание видимое и невидимое, разумное и неразумное». Судя по этим словам, евхаристические молитвы его времени представляют подробное перечисление проявлений творческой деятельности Божией, перечисление, подобное встречаемому в литургии VIII-й кн. Ап. Постановлений. В литургии Иакова от него остались самые незначительные следы («поистине достойно Тебя... Тебя хвалить, Тебя воспевать. Создателя всякой твари..., Которого хвалят небеса небес и все силы их, солнце, луна и весь звездный хор, земля, море и все находящееся в них»), — несомненный результат позднейшего сокращения прежде богатых содержанием молитв. В справедливости подобного взгляда убеждает, между прочим, сохраненное константинопольским патриархом Проклом предание о сокращении литургии Ап. Иакова Василием В. Основываясь на нем, мы должны заключить, что в век этого святителя она была пространнее составленной им литургии. Но если в настоящее время отношение между ними меняется, — большая полнота содержания оказывается на стороне евхаристических молитв Василия В., но не Ап. Иакова, то подобное явление представляет прямое доказательство того, что молитвы последней получили свой современный вид в позднейший период. Следы такого происхождения заметны и в других местах евхаристической молитвы, напр., в гимне: «Свят, свят, свят»... Как повторяющий слова еврейских детей: «Осанна в вышних», он не был еще известен Кириллу иерусалимскому; последний знает употребление на литургии одного лишь серафимского славословия (Migne gr. XXXIII, 1113). Не в пользу древности положения этих слов в литургии Ап. Иакова говорит и тот факт, что в лит. VIII-й кн. Ап. Постановлений они произносятся пред актом причащения (Собрание древних литургий I, стр. 133). Не может быть возведено к веку Кирилла иерусалимского и все содержание второй половины евхаристических молитв литургии Ап. Иакова, — молитв ходатайственных. Конечно, в прошениях о всей соборной и апостольской Церкви, о мире всего Мира, о разного рода страждущих, о царе и войске, об усопших патриархах, пророках, Апостолах, епископах и т. п. они совпадают с таковыми же молитвами времени Кирилла иерусалимского (Migne gr. XXXIII, 1116), но при всем том содержат позднейшие прибавления. Таково поминовение вселенских соборов, имена которых внесены в первый раз в церковные диптихи при преемнике Анастасия Иустине в 518 г. (Cotelerius, *Monumenta ecclesiae graecae III*, p. 326—7), и некоторых святых, напр. Симеона Дивногорца († 596 г.) и матери его Мараы († 551 г.).

Что касается следующего за евхаристическими молитвами акта приобщения, то в литургии Ап. Иакова он носит следы двойкой практики: одна восходит к IV и даже более ранним векам, а вторая принадлежит позднейшему времени. Сущность, первой заключалась в том, что верующие причащались отдельно тела и крови Христовой. «Так называемые диаконы, — говорит св. Иустин мученик, — дают каждому из присутствующих причащаться хлеба, вина и воды» (1 Апология. 65). Подобное же свидетельство находим и в литургии VIII-й кн. Апостольских Постановлений. «Епископ, — замечает она, — преподает приношение, говоря: тело Христово; диакон же пусть держит чашу и, подавая ее, пусть говорит: кровь Христова, чаша жизни». Тот же самый порядок существовал и в IV в. «Приступая, — предписывает Кирилл иерусал., — подходи не с протянутыми кистями рук и не с разведенными пальцами, но,

сделав левую руку престолом для правой.., прими тело Христово, говоря: аминь. Потом, приобщившись тела Христова, приступай и к чаше крови» (Migne gr. XXXIII, 1125). Только что указанный порядок удерживает и литургия Ап. Иакова, о чем можно судить по тому, что по ее предписанию для причащения народа выносятся диаконами не только чаши, но и дискосы, на которые, очевидно, полагалось св. тело. Но одновременно с этим древним чином литургия Ап. Иакова представляет следы и вновь возникающей практики в чине приобщения, — совместного причащения тела и крови при помощи лжицы. Положим, она еще не упоминает о последней, но первый шаг к ее введению сделан тем, что священник влагает в каждую из чаш по частице св. тела и назначенный для приобщения народа евхаристический хлеб напаяет кровью. Употребление лжицы подготовлено тем и другим действием, а прямым доказательством справедливости этого положения служит тот факт, что сирийская литургия Ап. Иакова, допуская погружение одной из частиц евхаристического хлеба в чашу, в то же время знает и употребление лжицы. Усвоив указанным действиям священника позднейшее (после Кирилла иерусал.) происхождение, мы должны отнести к тому же времени и составление таких тесно связанных с ними молитв. как «Святая часть Христа, исполненная благодати и истины Отца и Св. Духа», «Соединение всесвятого тела и драгоценной крови» и т. п. Таковую же точно позднейшую вставку представляет молитва: «Да исполнятся уста наша», а равно все молитвы от престола до сосудохранилища и в этом последнем. Первая введена на литургии в 624 г. во время патриаршества Серия константиноп. (Chronicon Pashale, I tom., p. 714 в Corpus scriptorum Historiae Bisantinae), а о позднейшем происхождении вторых можно судить по предшествующим им словам диакона: «в мире Христовом пойдем» и ответу народа: «во имя Господне; Господи, благослови». Судя по этим последним, первоначально литургия Иакова оканчивалась не молитвами от алтаря до сосудохранилища, а двумя указанными формулами, имеющими характер литургического отпуста. И это вполне естественно, так как первые не имеют никакого отношения к верующим, сопровождают действия одних священнослужителей. Что касается последней молитвы: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Бога живого», то она не может быть названа молитвою заключительной, хотя к такому выводу приводит положение ее в конце литургии. Как видно из существующего в парижском списке № 476 написания Εὐχη, ἡντινα ποιεῖ ὁ ἱερεὺς πρὸς τὸν λαόν, ὅταν μεταλαβεῖν μελλῶσιν, это — молитва пред причащением народа; и, конечно, нет необходимости говорить о несоответствии занимаемого ею места содержанию ее. Положение данной молитвы в конце литургии — признак ее позднейшего происхождения. Составленная в период существования сопровождающих акт причащения молитв, она не была включена в них число единственно потому, что для нее не оказалось свободного места в тексте, в силу чего автор и поместил ее в конце литургии.

Как видно из всего сказанного, литургия Ап. Иакова только по имени может быть названа апостольскою, по содержанию же представляет произведение различных эпох. Одни ее части составлены и получили современный вид в первой половине V в. (общее греческой и сирийской литургиям содержание), другие образовались в конце V и в течение VI и VII столетий (молитва первого отдела до чтения Свящ. Писания, великий вход с сопровождающими его молитвами, молитва «Да исполнятся уста наша», молитвы от алтаря до сосудохранилища и в этом последнем). Принадлежащими более раннему времени, т. е. IV в., можно считать ектенью пред молитвами проскомидии «Спаси, помилуй», одну из молитв приношения, часть прошений ходатайственной евхаристической молитвы, молитву пред «Отче наш» и после приобщения. Наконец, на рубеже IV и V в. стоит практика чина приобщения.

Особенности отдельных списков представляют позднейшее X-го в. наслоение на древнейшую сохранившуюся в мессинском списке основу. Последним моментом в этом развитии было внесение около 1362 г. песнопения в честь Божией Матери «О тебе радуется,

Благодатная, всякая тварь».

Свящ. А. Петровский.

Дополнение к столб. о свидетельстве св. Иоанна Златоуста. — Слова этого святителя таковы: Καὶ ἐπὶ τῶν ἀμυη'των κοινὰς ποιου'μεθα τὰς εὐχὰς, λιτανευ'οντες ὑπὲρ νοσοῦ'ντων καὶ τῶν καρπῶν τῆς οἰκουμ'νης, καὶ ἡ'ς καὶ θαλα'ττης (Migne, Patr. curs, compl. ser. gr. t. LIX. col 426; In Joannem homilia LXXVIII, ol. LXXVII). Здесь особую важность представляет предлог ἐπὶ'. Перевод его: «при» или «о» совсем изменяет дело. В первом случае речь будет о молитвах «в присутствии оглашенных», а во втором — только о молениях «за» оглашенных, «о» них, каковые моления могут совершаться и в отсутствии «оглашенных» или «непосвященных». В русской литературе известны оба перевода. Первый перевод принадлежит архиеп. Черниг. Филарету (Гумилевскому), у которого читаем: «Когда входит в церковь предстоятель ее (епископ), — пишет Златоуст, — то говорит: мир вам. Общая литургия начиналась ектенью: при непосвященных совершаем молитвы общия за немощных, за плодоносие земли, за землю и море» (см. Исторический обзор песнопевцев и песнопений греческой церкви; изд. 3, Спб. 1902, стр. 127—128). С буквальной точностью повторяет архиеп. Филарета А. В. Петровский (в магистерской диссертации: «Апостольские литургии восточной церкви. Литургии ап. Иакова. Фаддея, Мария и ев. Марка», Спб. 1897, стр. 52), пользовавшийся ранним изданием труда этого архипастыря. Второй перевод рекомендуется Спб. Дух. Академией. См. «Св. отца нашего Иоанна, архиеп. константинопольского, Златоустого. Беседы на Евангелие св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, перевод. с греч. при Спб. Д. Академии», ч. II, Спб. 1855. стр. 576, где читаем: «и о непосвященных совершаем общие молитвы, молимся о больных, о плодах вселенной, о земле и море». Этот старый перевод с буквальной же точностью повторен в новом (исправленном) переложении творений св. И. Златоустого: на русск. язык, предпринятом Спб. Д. Академией (т. VIII, Спб. 1902, стр. 527). Во избежание недоразумений надлежит сказать, что верен только первый перевод. Дело в том, что предлоги «ἐπὶ'» и «ὕπὲρ» ни в каком случае не могут иметь одинакового значения, усвояемого им вторым переводом. Это ясно всякому (для чего см. любой греч. синтаксис, любой греч. словарь). Если бы св. I. Златоуст хотел сказать: «и о непосвященных совершаем общая молитвы»..., то он употребил бы и здесь предлог «ὕπὲρ». Предлог «ἐπὶ'» с родит. пад. значит: «в присутствии», «пред»...; значения же «о» (в смысле «за») он не имеет ни в классическом, ни в новозаветном языке (об употреблении «ἐπὶ'» в последнем см., напр., у Blass'a: Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch», 2 Aufl. Göttingen, 1902, но особенно у †Н. Ф. Фоккова: «К синтаксису греческого новозаветная языка и византийского», Москва 1887, особ. стр. 80—81; об употреблении «ἐπὶ'» в классич. яз. см., напр., в словарях — Passw'a. Pare-Senyebusch'a и др. и в любом греч. синтаксисе). Передавая предлог «ἐπὶ'» русским «о», переводчики (с греческого), очевидно, были введены в заблуждение лат. переводом (Migne, loc. cit., col. 426), где читаем: et pro non initialis..., pro infirmis, pro orbis fructibus, pro terra et mari», и где, следовательно, как будто дается возможность всюду переводить «рго» одинаково. Но, — помимо невысоких вообще качеств лат. перевода, — должно обратить внимание на то, что «рго» прежде всего значит «пред. в виду чего, в присутствии» и лишь потом — «за, вместо» (следоват. «рго» может соответствовать одним своим значением предлогу «ὕπὲρ» и другим предлогу «%Г(επὶ'»), так что лат. переводом надлежит пользоваться осторожно (см. о «рго» в лат. словарях Georyes'a, Ананьева-Яснецкого-Лебединского и др.. а также в любом лат. синтаксисе). Кроме того, переводчики не должны были игнорировать самая построения речи (совершенно игнорированного и лат. переводом): %Г(ποιου'μεθα τὰς εὐχὰς)- indicat. (изъявит накл.) и %Г(επὶ'%)litaneu'snte_s- particip. (причастие). Последняя форма указывает здесь на то, что вся остальная часть речи, начинающаяся с particip., служит лишь разъяснением предыдущей части, — и весь перевод места должен быть таков: «и во присутствии непосвященных

совершаем общие молитвы», именно (в этих молитвах) прося о больных, о плодах вселенной, о земле и море (все, что следует за «именно», и есть частное содержание «общих молитв»). Ввиду указанных особенностей конструкции речи (помимо всего прочего, о чем речь была выше), безусловно, нельзя было переводить места так, как оно передано во втором переводе... Не говорим уже о том, что при втором переводе («О непосвященных совершаем... молитвы, молимся о больных...») выходит, что как будто «непосвященные» строго отличаются от «больных», но разве «непосвященные» все должны быть здоровы и разве «больные» могут быть только среди «посвященных»?... А. Бронзов.

Иаков — святые «восточные» этого имени

Иаков: святые «восточные» этого имени 1—10 по порядку церковного поминовения в году.

1) Иаков , св. мученик самосатский, III ст. Это один из семи воинов-мучеников (Роман, Филофей, Иперхий, Авив, Юлиан и Паригорий), отвергнувших язычество и умерщвленных в сирийском городе Самосатах в 297 г. Память их 29 января. (Макарьевские Минеи-Четьи.)

2) Иаков, св. инок постник палестинский, VI ст. Уроженец финикийского местечка Порфиреона (около горы Кармильской), Иаков возлюбил иноческое житие, 15 лет жил в одной пещера в молитвах и посте. Затем перешел в иную каменную пещеру, в 40 верстах от того города, на берегу реки, и здесь жил 30 лет. Питаясь травой и проводя жизнь в подвигах, он получил дар чудотворения. Однажды он исцелил одну девицу от сумасшествия; но, живя с нею в течение двух дней, он, по проискам дьявола, сотворил с нею блуд. В отчаянии от такого позора Иаков сделал новый решительный шаг: убил девицу и тело ее бросил в реку. Придя в соседний монастырь, он исповедал свои грехи перед игуменом и перед всею бравей. Последние просили его остаться в монастыре, но Иаков решился идти в мир. Дорогою он вошел в одну гробницу, наполненную костями мертвых, и прожил здесь 10 лет, питаясь травой дважды в неделю. Своими новыми подвигами он опять снискал милость у Бога. Во время бездождия и лютой бури местный епископ получил откровение, что если помолится старец, живущий в гробнице, то снидет дождь и перестанет буря. Епископ с крестами явился к Иакову и просил его помолиться; но святой только плакал и даже не открыл дверей епископу. Только после второго прихода епископа св. Иаков помолился, и вот на землю сошел дождь и буря утихла. С этого времени св. Иаков творил много чудес. Он скончался 75 лет от роду. Память его 4 марта.

3) Иаков Новый, св. проповедник времен иконоборства, конца VIII ст. В сане епископа катанского он за стойкость в деле иконопочитания был осужден на смерть от голода и жажды. Память его 21 (24) марта (AA. SS. Boll, март III, 357; октябрь VII, 65; Васильев Менолоий; Никодимов Синаксарист; Пролог: см. также D'Amico, Catana illustrata 1,361; Gaetano, Vitae sanctorum Siculorum, Amari, Storia del musulmani di Sicilia I, 220). Впрочем, одни ученые относят Иакова Нового к 730 г., другие к 772 г., третьи наконец к 812 г., отождествляя его со студитским иноком и сострадальцем св. Феодора Студита.

4) Иаков , св. исповедник и епископ, VIII-IX ст. По одним, он жил будто бы в царствование иконоборческого императора Константина Копронима (741—775 г.), по другим, он, как ученик св. Феодора Студита, скончался якобы в 824 г. в изгнании. Однако обе даты гадательны. Память его 21 (24) марта. (AA. SS. Boll. 2) марта III, 357; Минологий Василиев; Пролог.)

5) Иаков, св. мученик персидский, IV ст. Пресвитер Иаков вместе с диаконами Азою или Азоданом и Авдикием пострадали в Персии во время царя Сапора II, около 380 г. Память их 10 апреля. (Пролог.)

6) Иаков , св. мученик цареградский, VIII ст. Это один из 13 мучеников (Юлиан, Маркиан, Антоний, протоспафарий Григорий, Иоанн, Алексей, Димитрий, Леонтий, Фотий, [Петр](#), патрикия Мария и девица Феодосия), которые пострадали за икону Спаса на Медных воротах в Константинополе в 726 г. Когда по повелению имп. Льва Исавриянина посланец взобрался по лестнице, чтобы разбить и уничтожить икону Спаса на воротах, эти святые, дав ему подняться, отдернули лестницу, и исполнитель царской воли упал и разбился насмерть. За это, по приказанию иконоборца, все участники были умерщвлены. Тела их были брошены на Пелагиевом кладбище, потом перенесены в монастырь Анины (около св. Мокия), в 30-х г. IX ст. с падением церкви, были засыпаны землей, в 869 г. вырыты (причем оказалось, что Мария лежала сверху) и положены в кипарисовой раке в том виде, в каком они лежали в могиле.

Память их 9 авг.

7) Иаков, пресвитер, «зилот» (ревнитель), мученик персидский IV ст. Сын Марии, он обезглавлен вместе с епископом Иоанном в Персии при царе Сапоре II около 345 г. Память его 1 ноября. (Минологий Василев; Минологий Сирлетов; Типик Великой церкви, Дмитр. I, 19; Пролог.)

8) Иаков, преподобномученик афонский, XVI ст. Сын Мартина и Параскевы, он происходил родом из селения Касторийской епархии. Пася овец и скопив значительный достаток, он возбудил зависть в своем брате, который оклеветал его перед турецким правительством в том, что он будто бы нашел сокровище. Спасаясь от преследования, Иаков прибыл в Константинополь и здесь, через продажу своих овец, очень разбогател. После одного чудесного знамения, содеянного константинопольским патриархом Нифонтом II (1488—1490, 1499—1500 г.), Иаков лично беседовал с владыкою и, умиленный его беседами, роздал 300.000 пиастров бедным, а сам удалился на Афонскую гору в Дохиарский монастырь, откуда перешел в запустевший Иверский скит честного Предтечи, возобновил его и подчинил себя старцу Игнатию. Проходя различные подвиги самоотвержения, он удостоился особой благодати Божией: видел тайны, мысли и чувства всех, кто приходил к нему. Молитвою он извел в Предтечевском скиту ключевую воду, которая с тех пор называется «агиасмою св. Иакова»; по молитве его, сосуд дважды наполнялся елеем; в Ватопеде он исцелил бесноватого послушника; во время бездождия низвел с неба дождь; по молитве его, рассеялись туман и темнота, а в безводном месте забила ключевая вода. Ища безмолвия, Иаков из Иверского скита удалился во внутреннюю пустыню Афона и здесь с шестью своими учениками предался еще более строгому подвижничеству. Однажды на вершине Афонской горы он чудесным образом получил повеление идти в пределы Этолии. Находясь в Петре, он предсказал пожар в этом городе; в Мете'орах поучал тамошних иноков; в Мепоктском монастыре Предтечи, близ деревни Треве'киста, проводил время в обычных подвигах постничества. Бесновавшуюся девицу освободил от демона: исцелил мальчика, который вместо пищи пожирал угли; один волхв-христианин, не хотевший сознаться в своем волшебстве, был предан Иаковым сатане в измождение. Местный архиерей Акакий, видя большое стечение народа в Треве'кисте, донес турецкому правительству, что скопище легко может перейти в мятеж. Трикальский бей немедленно отрядил 18 вооруженных воинов, чтобы схватить старца, собирающего толпы народа. Среди учеников святого поименно известны четверо: это — Феона, сначала инок Пантократорской обители, затем ученик Иакова, далее игумен Галатитского монастыря св. Анастасий и, наконец, архиепископ солунский, второй — Маркиан, третий — диакон Иаков и четвертый — Дионисий. Из темницы св. Иаков написал послание к братьям, находящимся в Тревекисте, назначил им вместо себя игуменом Феону и просил, по смерти его и его подвижников, совершить по ним сорокоуствие. Из темницы святой с другими пленными был вызван султаном Селимом I (1512—1520 г.) в Адрианополь и затем в Дидимотих, где их подвергли пытке, причем у диакона Иакова выступил из орбиты глаз. В Адрианополе Селим поинтересовался узнать у св. Иакова, сколько лет еще будет жить султан. «Девять месяцев», — ответила преподобный. — «Но я должен еще быть в Родоса?» — возразил Селим. «Ты умираешь, зачем же хочешь в Родос?» — переспросил его святой. Пророчество старца исполнилось. После различных пыток святые (два Иакова и Дионисий) были осуждены к повешению 1 ноября 1520 г. Честные мощи мучеников христиане унесли в Албани, село около Адрианополя, и положили в трех отдельных гробницах. Из чудес, совершенных св. Иаковом по смерти, отметим: 1) исцеление коня у артинского священника Николая, 2) исцеление глаза у эконома Руфонского метбха афонского Дионисиатского монастыря Неофита, 3) исцеление глаз и уст у священника Каллиста, 4) исцеление инока Иеромонаха Варлаама от буйного

помешательства и проч., 5) избавление солунского гражданина Филиппа от опасности потопления в море, в ознаменование чего Филипп до конца своей жизни доставлял монастырю масло для церковных лампад, и 6) чудо получения Филиппом долга в 700 пиастров с турка. Мощи св. Иакова из Адрианополя были перенесены на Афон в Симонопетрский монастырь, а оттуда в местечко (около Солуни) Галатита и положены здесь в монастыре св. Анастасии узорешительницы, о чем предсказал св. Иааков еще при жизни. Память его 1 ноября. См. Νε'ου μαρτυρολο'γιον Афонский патерик. Служба святых (Афины 1894) поется в день их памяти в скиту честного Предтечи и в обители св. Анастасии.

9) Иаков, св. отшельник близ сирийского города Кира, V ст. Строгий аскет и подвижник, Иаков ходил в железных веригах и одет был во вретище. Видя слезы одного отца у одра умершего сына, святой воскресил последнего. Дважды в неделю ему приносил воду служитель. Видя это и желая уморить его безводием, диавол принимал вид святого, брал на дороге приносимую воду и, конечно, не отдавал ее святому. Прodelка диавола обнаружилась, и с тех пор служитель приносил воду св. Иакову только в одно определенное место. Скончался он после 457 г. Память его 26 ноября. (Пролог.)

10) Иаков, св. великомученик персидский, V ст. Уроженец г. Вифлавы, Слизской области (в Персии), современник имп. Аркадия и Гонория (по другим, и Феодосия) и персидского царя Издегерда, Иаков исповедывал христианство. Царь принуждал его отказаться от Христа, но мать и жена укрепляли св. пресвитера в вере. Ему отрубили руки и ноги, до бедер, но мученик все еще был жив; наконец, один из царских меченосцев отрубил ему и голову. Мощи его из Персии позже были перенесены в Иерусалим, затем при имп. Маркиане (450—457 г.) перенесены едесским епископом Петром в египетский Тавеннский монастырь. Однако по другому сказанию, — Кирилла римского, — мощи св. Иакова перенесены были из Персии в Италию, где глава мученика в 1431 г. передана была кардиналом Иорданом Урсинем (Урсини) в Ватиканскую базилику, где она находится и ныне. Частица мощей св. Иакова хранится также в португальском городе Браге. Память его 2? ноября.

Хр. Л.

Иаков: святые русские этого имени

Иаков: святые русские этого имени 1—7 по порядку церковного поминовения в году.

1) Иаков прп. галичский. В «Верном месяцеслове всех русских святых», составленном по донесениям Св. Синоду преосвященных всех епархий в 1901—1902 гг. (изд. синод. типогр., Москва 1903 г.), указываются в числе канонизованных три соименные подвижника в пределах костромских: два Иакова железноборовские и пр. Иаков галичский. Память последнего 30 мая и 4 апр. У пр. Серия Иаков галичский указывается в числе только чтимых святых, но не канонизованных (Полный месяцеслов востока. П2, 3, стр. 560). Тоже у проф. Е. Е. Голубинского: История канонизации св. русской церкви (изд. 2-е, Москва 1903), стр. 327. Пр. Димитрий в своем Месяцеслове (на 4-е апр.) не высказывается определенно об Иакове галичском. У пр. Филарета (Русские святые) и арх. Леонида (Святая Русь) нет ничего об Иакове галичском. Наиболее подробные сведения о жизни пр. Иакова гал. даются в книжке неизвестного автора: Святые угодники Божии и подвижники костромские, их жизнь, подвиги, кончина и чудеса» (Кострома 1879, стр. 124—125). На основании рукописного жития пр. Паисия галичского († окт. 1460 г.) здесь сообщается, что при жизни пр. Паисия, след., в XV в., в его монастыре жил священноинок Иаков; последний особенно прославился после пожара, когда он, не пострадав сам, вынес из огня чудотворный образ Овиновской Божией Матери, на котором уже расплавились от жары металлические украшения. Избегая славы, смиренный Иаков удалился в монастырь св. Николая в г. Галиче (Костромск. губ.), на Староторжии, где ныне женский монастырь. Здесь он скончался и погребен под алтарем церкви Бориса и Глеба. Жители г. Галича чтут доньше пр. Иакова, как мужа святой жизни и чудотворца. В Николаевском монастыре писались иконы пр. Иакова и хранится в рукописи служба ему.

2) Иаков препод. железноборовский, основатель Иоанно-Предтеченского Железноборовского монастыря, который находится в 15-ти верстах от уездного города Буя Костромской губернии. Происходил из рода бояр Аносовых. По смерти родителей, исполняя давнишнее свое желание, пр. Иаков принимает пострижение от пр. Серия Радонежского, в обители коего и подвизается некоторое время. Потом, с благословения пр. Сергия, Иаков удаляется в родные костромские пределы. Здесь он поселился для уединенных подвигов в месте, называемом «Железный Борок», по причине находящейся здесь железной руды, на левом берегу р. Тебзы, в нынешнем Буйском уезде. Это было около 1392 г. Слава о подвижнике широко распространялась и привлекала к нему учеников и последователей. Он был известен вел. князю Василию Дмитриевичу, который сделался его большим почитателем — особенно после того, как Иаков предсказал счастливый исход трудных родов великой княгини Софии Витовтовны в 1415 г. При содействии вел. князя устроился на Железном Бору монастырь; в нем первая церковь была построена в честь Иоанна Предтечи. Пр. Иаков подавал пример трудовой подвижнической жизни. Во время народных бедствий, постигших костромской край в 20-х годах XV в., моровой язвы и набегов казанских татар, монастырь пр. Иакова оказывал помощь и давал убежище окрестным жителям, пока сам не был разрушен татарами. Восстановленный из развалин, он вновь обстроился, благодаря заботам и собственноручным трудам пр. Иакова, который, по просьбе братии, митр. Ионою был поставлен игуменом монастыря. Назначив себе преемником ученика своего Досифея, пр. Иаков скончался мирно в 1442 г.; по одним — 11 апреля, по другим — 5 мая, в каковые числа и совершается его память. Канонизован пр. Иаков в неизвестное время ранее 1628 г.

3) Иаков пр. железноборовский 2-й, ученик пр. Иакова, основателя Железноборовского монастыря. В Верном месяцеслове всех русских св. (изд. синод, типографии, Москва 1903),

кроме преп. Иакова, основателя Железоборовского монастыря, и пр. Иакова галичского, указывается еще в числе канонизованных святых пр. Иаков железоборовский 2-й, сподвижник первого (стр. 13); празднование ему совершается в день Сошествия Св. Духа. Подвизался пр. Иаков сначала в Предтеченском железоборовском монастыре, а потом в принадлежащей монастырю и находящейся в 4—5 верстах к югу от него Брылеевской пустыни, в которой он и погребен. Пр. Сергей (Полн. месяц, вост., II, 3, стр. 560) и проф. Е. Е. Голубинский (История канонизации св. в русск. церкви; изд. 2-е, стр. 327) указывают Иакова брылеевского в числе почитаемых святых, но не канонизованных.

4) Иаков и Иоанн, св. отроки менюжские, были родные братья, дети благочестивых поселян погоста Менюж, находящаяся в 40 верстах к юго-западу от Новгорода. Они скончались в молодых годах, вероятно, смертью мучеников, в царствование Иоанна Грозного около 1570 г. На иконах свв. Иаков и Иоанн изображаются в отроческом виде: «подобием пишутся как младенцы в рубашках», сказано в Иконописном подлиннике (Филимонов, стр. 60). Мощи их были обреты нетленными в конце XVII в.; почивают под спудом в церкви ныне упраздненного Троицкого менюжского монастыря (теперь приходская церковь). Издавна сохранились тропарь и кондак св. отрокам. Канонизованы они в неизвестное время до учреждения Св. Синода. В Троицкой церкви, принадлежавшей прежде монастырю, а потом приходской, с древнего времени существовал придел в честь св. отроков; а в 1895 г. посвящен св. отрокам главный престол. Память их 24 июня.

5) Иаков и Феофил преп. омучские. В Верном месяцеслове всех русских св. (моск, синод, типогр. 1903) в числе канонизованных святых указываются на 21-е октября (стр. 41) препод. Иаков и Феофил омучские, основавшие монастырь на реке Омуче, ныне приходский храм в Лужском уезде Петербургской губернии. Архиеп. Филарет (Русские св., изд. 3-е: 21-е октября, 3, 244) сообщает, что препод. Феофил и Иаков омучские сначала подвизались на острове Коневце вместе с препод. Арсением коневским. Однако архиеп. Сергей (Полный месяц, вост. II, 1, стр. 326; ср. ч. 3-я, стр. 560) отличает Иакова и Феофила коневских († 1392 г.), как только местночтимых подвижников, от канонизованных св. И. и Ф. омучских, 21-го окт. († 1412 г.). То же различие находим еще у архим. Леонида (Святая Русь, стр. 58 и 66, №№ 239—240 и 264—265) и у пр. Димитрия (Месяцеслов св. на 21 окт. и 12 июня по изд. 2-му). Действительно, кажется, надобно отличать св. И. и Ф. омучских от И. и Ф. подвижников коневских. Но едва ли может быть принято различие между И. и Ф. омучскими и И. и Ф. порховскими, которое находим у проф. Е. Е. Голубинского (История канониз. св. в рус. ц.: изд. 2-е, стр. 326 и 345): оно основано на неверном утверждении, будто основанная первыми Успенская пустынь находилась в Демьянском уезде Новгородской губернии. О жизни и деятельности св. Иакова и Феофила омучских почти ничего неизвестно. В конце XIV в. они положили основание пустыни в честь Успения Божией Матери в 65 верстах от города Порхова, к северу, причем св. Феофил был основателем пустыни, а св. Иаков — устройтелем ее. Скончались они около 1412 г. Мощи их почивают под спудом в основанной ими, а потом упраздненной, Успенской пустыни, называемой также по имени основателя Феофиловой. Им написаны тропарь и кондак.

6) Иаков блаж. боровичский. Кто был блаж. Иаков, где и когда жил и скончался, ничего определенно неизвестно. Полагают, что происходил он из простых поселян, занимавшихся судоходством по реке Мсте; умер в молодых годах. Местное предание еще говорит, что блаж. Иаков принял юродство Христа ради (поэтому в чине «блаженных») и был убит громом. На иконах св. Иаков изображается в виде отрока со сложенными крестообразно на груди руками и с опоясанием на чреслах: «подобием млад, наг, препоясан платом», сказано в Иконописном подлиннике (Филимонов, 178). Прославление блаж. Иакова началось при исключительных обстоятельствах. Поселяне, жившие на берегу реки Мсты, на месте нынешнего города Борович

(уездный город Новгород. губ.), во вторник на Пасхе были свидетелями необычного зрелища. По быстрой реке против течения плыла большая льдина, на которой в полуразрушенной колоде лежало едва прикрытое тело неизвестного отрока. Три раза «простые» жители того места отталкивали льдину от берега, отводя ее далеко вниз по течению, и три раза она возвращалась на прежнее место. В то же время святой праведник «учал являться в сновидении старым людям многим», открывая им, что он христианин и нарицается Иаков в честь брата Господня (проложное сказание). Поняли после этого жители Борович, что не простой утопленник приплыл к ним, и с честью положили гроб с останками святого в тут же устроенную на берегу часовню. Это явление мощей св. Иакова последовало значительно раньше 1544 г. (в этом году ссылались на свидетельство дедов и прадедов); быть может, именно в 1452 г. 11 апр., как значится на раке мощей св. Иакова в боровичском Свято-Духовом монастыре (непонятно, почему пр. Филарет годом явления считает 1540 г.: Русские св., окт. 23-го). После многих знамений и чудес, совершившихся при гробе св. Иакова, особою комиссией, назначенной Новгород. архиеп. Феодосием, были свидетельствованы мощи и чудеса пр. Иакова, о чем составлен был акт от 2-го июля 1544 г. Вслед за этим, с благословения всерос. митр. Макария, по распоряжению архиеп. Феодосия (сохранилась его грамота от 6 окт. 1544 г.), нарочито посланными из Новгорода лицами, во главе с игуменом Антониева монастыря Константином, торжественно совершено было, при участии местного духовенства и большом стечении народа, перенесение мощей пр. Иакова из часовни в церковь Св. Духа, при которой потом устроился монастырь. Торжество перенесения совершено было 23-го окт. 1544 г. Кажется, это еще не было в собственном смысле церковной канонизацией св. Иакова. Архиеп. Феодосий в своей грамоте предписывает воздавать св. Иакову только «почитание» и служить ежегодно в день перенесения мощей панихиду. На соборах о новых чудотворцах 1547 и 1549 гг. св. Иакова нет ни в числе общецерковных, ни в числе местных святых. Отсутствие канонизации, при видимом сочувствии церковной власти «почитанию» св. Иакова, проф. Е. Е. Голубинский объясняет полным отсутствием сведений о его жизни (История канонизации св.: 2-ое изд., стр. 89). Тем не менее местное «почитание» св. Иакова еще усилилось с торжественным перенесением его мощей. Канонизация пр. Иакова, надобно думать, последовала недолго спустя после 1544 г., и, быть может, совершилась именно около 1572 г., в каковом году, по повелению Новг. архиеп. Леонида, особая комиссия вновь производила дознание о чудесах св. Иакова (Истор. канон. св., стр. 113—114). Около этого времени написан канон св. Иакову неким Иваном (Опис. слав. рук. Син.. библ. II, 3, стр. 131), а также построена в честь его церковь в боровичском Св.-Духовом монастыре (Описание боров. Св.-Дух. м-ря, 2-е изд., Спб. 1889, стр. 34). В 1654 г. 23 февр. мощи св. Иакова, по повелению патр. Никона, перенесены были в основанный им на Валдайском озере Иверский монастырь, где они находятся и доселе. В боровичском Св.-Духовом монастыре сохраняется только часть (ребро) мощей св. Иакова. — Общецерковная память Иакова боров. 23 окт. Местное торжество в боров. монастыре совершается еще во вторник на Светлой неделе в память приплытия св. мощей, а в Иверском монастыре 22 мая.

7) Иаков св., еп. Ростовский, с юных лет подвизался в одном из ростовских монастырей. В 1385 г., по смерти еп. Матвея грека, был поставлен епископом Ростовским. Из пастырской его деятельности известен случай обличения некоего Мариана, производившего большой соблазн в Ростове красноречивою проповедью против иконопочитания. Св. Иаков был утешителем страждущих и защитником угнетенных. По-видимому, деятельность его в этом направлении создала ему немало врагов, которые воспользовались заступничеством св. Иакова за одну преступную женщину, обвинили его в нечистой жизни и изгнали из города. Безропотно подчинился св. Иаков несправедливому осуждению и поселился недалеко от города в уединенной хижине. К нему стали приходить почитатели, и скоро возник монастырь

Зачатиевский (первая церковь была построена в честь зачатия св. Анны) или Иаковлевский, по имени основателя. Раскаявшиеся ростовцы напрасно просили св. Иакова возвратиться на святительскую кафедру; он скончался в основанном им монастыре в 1391 г. Память св. Иакова 27-го ноября. Канонизован он на соборе 1549 г., но местное почитание предшествовало соборному определению. Мощи его почивают под спудом в основанном им монастыре; над ними устроена богатая рака усердием графини А. А. Орловой. Сохранилось древнее житие св. Иакова и служба, встречающаяся уже в рукописях XVI в., напр. № 623. 630 Сергиев. лавры.

Ан. Судаков.

Иаков низ(с)иб(в)ийский

Иаков низ(с)иб(в)ийский, св. отец церкви, называемый иногда великим, мудрым и чудотворцем, или «месопотамским Моисеем», был сын одного из областных князей Армении. Известие Зиновия (История Дарона на армянском языке, изд. в Венеции 1832 г., стр. 22 сл. Neumann, *Gesch. d. Armen. Litter.*, Lpzg 1839, S. 18), будто Иаков был двоюродным братом и другом Григория, просветителя Армении (см. «Энци.» IV), повторяемое преосв. Филаретом (Истор. учение об отцах церкви, § 102), ошибочно [хотя у Иакова мог быть в Армении другом другой Григорий]. В 313 г. Иаков был избран во епископа Низибии, где в 313 г. начал постройку великолепного храма и окончил его в 320 г. [причем шелк для украшения его получал из Адиабены от св. Милия]. Развалины храма рядом с могилой Иакова, по свидетельству Нибура (*Reisebeschr.* II, 379 сл.), видны и теперь. Умер он в 338 г.; дата эта указывается в *Chronic. Edess.* (у Ассемани, *Bibl. Or.* I, 395), Дионисием телл-махрским (*ibid.* 17), так наз. *Liber Chalipharum* (у Land, *Aneed. Syr.* I, 4), Илиею низибийским (см. примечание Аббелооса к *Chron. eccles.* Бар-Эбрея 11,31) и косвенно св. Ефремом, который в стихотворении, написанном, очевидно, в 358 г., упоминает, что Иаков был стеною города (у Vickel, *S. Ephr. S. carmina Nis.*, стр. 20). Но блаж. Феодорит в первой главе своей «Боголюбивой истории» (или боголюбцев) и Геннадий массийский (марсельский) в первой главе своего каталога церковных писателей (см. «Энци.» IV, 187—188) говорят, что он чудесно спас Низибию от Сапора II и умер при Констанции. Поэтому многие (напр., пр.: Филарет I. с., Сергей, *Полный месяц. П.* 13) относят его смерть к 350 г. Но явно, что блаж. Феодорит и Геннадий смешивают первую осаду Низибии 338 г. с третьей 350 г. и Иакова с его вторым преемником Вологезом.

(Этот отдел — за исключением вставок [] — принадлежит Хр. М Лопареву.

Иаков вел суровую жизнь отшельника, питаясь травами и овощами исключительно в сыром виде. Местом его подвигов [вместе с основателем персидского монашества Евгением] были леса и горы (Курдистана); одеждою его во всякое время года была почти одна туника. Из Низибии Иаков иногда ходил в Персию для укрепления в вере тамошних христиан. Встретив однажды у колодца женщин, которые вели себя бесстыдно, он молитвою иссушил колодезь, а женщины сразу поседали. Но, уступая их пламенным просьбам, он снова извлек воду в колодце, и женщины приняли свой прежний вид. Одного несправедливого персидского судью он наставил на путь истинный: одного скомороха, притворившаяся мертвым, Иаков действительно умертвил, но по просьбе окружающих снова оживил его. В сане епископа низибийского он присутствовал [вероятно, вместе со своим учеником Ефремом] на Никейском соборе 325 г. и был на стороне отцов, осудивших ересь Ария. По окончании собора Иаков вернулся в свою епископию, но вскоре затем (между 325—330 гг.) принимал личное участие в соборе Антиохийском, под актами которого имеется его подпись [а равно был при освящении храма Гроба Господня в Иерусалиме]. В 336 г. Иаков был в Константинополе. Видя усилие имп. Константина принять Ария в общение церкви, он присоединился к константинопольскому епископу Александру, чтобы помешать соблазну, и увещевал народ наложить семидневный пост и молить Бога открыть, что всего полезнее для церкви. Совет его был принят, и Арий в этот период времени неожиданно и бесславно скончался. Необходимо отметить также, что св. Иаков много заботился о своем престольном городе и давал полезные советы его жителям. Во время царствования персидского царя Сапора II Низибия (римский город на границе Персии) три раза подвергался осаде, в 338, 346 и 350 гг., но всякий раз безуспешно, благодаря заступничеству святого епископа, Филосторгий, как арианин, мало расположенный к Иакову, свидетельствовал, что чудо снятия осады Низибии достойно быть занесенным на страницы истории. Говорят, что чудо

это было подробно описано одним из ближайших преемников Иакова, низибийским епископом Вологезом, но сочинение последнего не дошло до нашего времени.

Хотя у св. Иакова было много сочинений по религии, но блаж. Иероним не включил его в число церковных писателей, быть может, потому, что в его время сочинения Иакова еще не были переведены с сирийского на греческий язык. Судя по армянскому переводу, они состоят из 26 книг, трактуют: 1) о вере, 2) против всех ересей, 3) о любви вообще, 4) о любви к ближнему, 5) о посте, 6) о молитве, 7) о воскресении, 8) о загробной жизни, 9) о смирении, 10) об удовлетворении, 11) о девстве, 12) о жизни души, 13) об обрезании, 14) о зерне горчичном, 15) об Иисусе Христе, как Сыне Божиим и единосущном Отцу, 16) о чистоте, 17) против язычников, 18) о построении скинии, 19) об обращении язычников, 20) о царстве персидском, 21) о преследовании, 22) об антихристе и о втором пришествии Христовом, 23) о духовной борьбе, 24) о благочестии, 25) о покаянии, 26) об обязанностях пастырей, 27) о субботе (против иудеев), 28) о пасхе, 29) об ожидании иудеями Мессии, 30) послание к епископам, священникам и диаконам Селевкии и Ктезифонта, и пр. Некий Григорий (см. выше) состоял в переписке со св. Иаковом и однажды просил послать ему некоторая из его сочинений о религии, что Иаков и сделал. В собрании восточных литургий одна из них приписана св. Иакову низибийскому и находилась в употреблении у сирийцев; однако полагают, что она именно только приписана ему ради популярности его имени. Наконец, Иаков писал также сочинение по поводу схизмы, возникшей в Ассирии из-за селевкийского и ктезифонского епископа. Для подавления этого раскола св. Милий около 341 г. созвал собор епископов, но предварительно отправился в Низибю к Иакову для совещания с ним по этому вопросу. Импер. Констанций похоронил св. Иакова в Низибии, но импер. Юлиан, не перенося славы знаменитого епископа, велел вынести его вон из города. После сдачи Низибии персам (363 г.) жители унесли с собою и прах своего святого покровителя. Память его 13 янв. у православных [у сирийцев 12 мая, у армян 15 декабря, у коптов 18 января (тоби), в Mart. Rom. 15 июля]. См. AA. SS. Boll. 15 июля IV, 28 (с житием св. Иакова, написанным блаж. Феодоритом киррским); Пролог; Ceillier, Hist, gènèr. des auteurs sacrès, IV).

В частности о сочинениях св. Иакова можно теперь сказать еще следующее. Утешительное послание, отправленное им и Ефремом Папе, католику селевкийскому [см. о нем у проф. В. В. Болотова в «Христ. Чтен.» 1889 г., стр. 802, и 1890 г., стр. 85 сл., а по оттиску стр. 81, 157 сл.], по поводу низложения последнего, приписывается католику Иосифу. С древних времен Иакова смешивали с его младшим современником Афратом (см. «Энци.» II), также носившим церковное имя Иакова, и уже Геннадий приписывает Иакову собрание поучений. на самом деле принадлежащих Афрату. 18 из этих поучений, приписываемых Иакову автором его жития в «Христ. Чтении» за 1827, преосв. Филаретом (ор. cit. § 102, 103) и проф. Н. И. Барсовым (Энци. слов. Брокгауза и Ефрона 26, 612) переведены в «Христ. Чтении» за 1827. 1837, 1839, 1842 и 1843 гг. тоже под именем Иакова низибийского. В недавнее время был найден сирийский текст этих поучений и издан Райтом под заглавием: *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage I* (London 1869): *The Syriac Text* (см. также Geory Berth, *Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert* в «Texte und Untersuchungen» III, 3—4, Lpzg 1888).

Троицкий (и Хр. Л-в).

Иаков серугский

Иаков серугский, один из славнейших сирийских писателей, родился в Куртаме, «деревне на берегу Евфрата, — вероятно, в Серугском округе, — в конце 451 г. Отец его был священником. Воспитывался Иаков, по-видимому, в Едессе. Не позднее 503 г. он сделался периодевтом Хауры в Серуге и, по свидетельству Иисуса Столпника (см. «Энци.» VI), достойно проходил это служение. Памятником его деятельности в качестве периодевта остались послания к христианам Неджрана и в г. Едессу, которой угрожали персы. В 519 г. он 68 лет был избран в епископы Батнана (главного города в Серуге), где и умер 29 ноября 521 г. Иакову присваивается почетное наименование доктора (спр. *malpana*), «цевницы Св. Духа и арфы верующей церкви», «столпа духовного», реже *tibelita*, т. е. вселенский (учитель). Память его празднуется иаковитами и маронитами 29 июля, и даже позднейшие несториане причисляют его к своей секте, хотя он до самой смерти оставался последовательным монофизитом (см. еще под словом Иамвлих). Что Иаков действительно был монофизит, этот факт, признанный Ренодо, оспаривался Ассемани и многими ревностными католиками XIX в., Аббелоосом и Лами, Цингерле («Theol. Quartalschrift» 1876. стр. 465) и Редигером в первом издании Энциклопедии Герцога, между тем другие, напр. Мартен, Винкель, пытались спасти его для православия путем *conversio in extremis* (обращение на смертном одре), но, после того, как Мартен опубликовал в «Zeitschr. der. deutsch. morgenl. Gesell.» 30 (1876, 217—275, вновь открытые рукописи, написанные частью незадолго до смерти Иаковом, где отвергаются халкидонские постановления, — после сего никаких сомнений в монофизитстве Иакова быть не может). Иаков был довольно плодовитый писатель. Семьдесят писцов были постоянно заняты перепискою его гомилий, которых ему приписывается 763. Они писаны по большей части двенадцатисложным стихом или четырехсложною строфой, повторенной трижды. Многие из этих гомилий погибли, но более 400 еще хранятся в европейских коллекциях (перечисление изданных гомилий дает проф. П. К. Коковцов в переводе Истории сирийской литературы Ранта, стр. 50). Ему же принадлежит несколько толкований, писем, од (мадрашэ) и гимнов (сугьята). Прозаические сочинения Иакова немногочисленны: литургия (перев. Ренодо, Lit. Or. coll. II, 356) и чин крещения (изд. И. А. Ассемани в God. lit. eccl. univ. II, 309. III. 184), шесть праздничных проповедей (изд. Цинглерле в Mop. Syr. I, 91 и по-немецки Sechs Homil. d. h. Jac. v. Sarug, 1876), два слова и несколько кратких надгробных слов, житие Мар-Ханнины († 500) три послания к монахам монастыря Мар-Басса в Харисе, послание к Павлу, еп. едссскому (4 из этих посланий изд. Мартеном 1. с.), к Стефану бар-Судайлэ (изд. Фрозингемом в Stephen bar s. the Syr. Mystic., Лейден 1886, стр. 10 сл.), к химьярским христианам Неджрана (изд. Шр&\$235тером в «Zeitschr: d. deutsch. morgenl. Gesell.» 31 (1877), стр. 360 сл.). Многие неосновательно приписываются Иакову только потому, что написано его стихом. Проповеди Иакова читались при богослужении и многое из его сочинений было включено в богослужебный ритуал сирийцев. Как писатель, Иаков более удобопонятен, чем св. Ефрем Сирий или Исаак антиохийский.

С. Троицкий

Иаков Барадей

Иаков Барадей Барадей или **Занзал** см. Иаковиты.

Иаков едесский

Иаков едесский или орхайский (от ОрхайЕдесса), после Абульфараджа (см. «Энци.» I, 82—83) самый знаменитый и многосторонний сирийский писатель, богослов, историк, философ, филолог, ἀνὴρ τριῦλωτος, чувствовавший себя одинаково дома в сирийской литературе и в эллинской (см. «Энци.» V) и хорошо знакомый с иудейскими преданиями (Райт). Нестле называет его сирийским Иеронимом, только более типичным. Он происходил из Эн-Дебы (Волчьего источника), деревни в округе Гумьи (Джумы) в антиохийской провинции, родился между 633 (Хвелт и Дюваль) и 640 (Райт) гг., учился при Севере Себахте в знаменитом Кен-Нешрском монастыре, где изучал греческий язык и Свящ. Писание, а закончил образование в Александрии. По возвращении в Сирию Иаков был посвящен во епископа Едессы. Время данная события падает на время между 679 и 687 гг., вероятно, ближе к концу этого периода. По-видимому, Иаков предъявлял очень строгие требования в отношении соблюдения церковных правил, чем навлек на себя неудовольствие части клира. Так как патриарх и другие епископы не оказали Иакову должного содействия, то он сжег список правил перед воротами монастыря патриарха Юлиана (по прозванию Ромая или Солдата), восклицая: «Я истребляю огнем, как излишние и бесполезные, каноны, которые вы попираете ногами и не соблюдаете». Затем он отказался от своей должности, которую занимал 4 года, и отправился в монастырь в Кайсуме (Кайшум, Кишум), городе близ Самосаты, а на его место был назначен Хаббиб. Через несколько времени Иаков был приглашен монахами Евсебона и учил в их монастыре чтению Свящ. Писания на греческом языке. Споры с некоторыми из братии, «ненавидевшими греков», побудили его уйти в монастырь в Телл-Адде (или Теледе, ныне, вероятно, Телл'ади или Телл'адэ), где он более девяти лет трудился над исправлением перевода Ветхого Завета. В 708 г., по смерти Хаббиба, Иаков был назначен его преемником, прожил в Едессе четыре месяца, но, возвратившись в Телл-Адду за своей библиотекой и учениками, умер здесь 5 июня 708 г.

По своим воззрениям Иаков был монофизит, хотя впоследствии очень чтился маронитами. Труды его относятся по большей части не к церковно-богословской, а к научно-литературной области. Из многочисленных его сочинений и переводов изданы лишь немногие, а остальные хранятся в рукописях. Из творений Иаковлевых более важны: 1) сирийская грамматика, одна из первых и в высшей степени интересная (издана Райтом, Лондон 1871, и Мерксом 1889), и грамматические трактаты, изд. Мартеном и Филлипсом 1869; 2) толкования на Ветхий и Новый Завет (которые приводятся позднейшими авторами, напр. Дионисием бар-Салиби и Бар-Эбреем, а также и в пространной Катене монаха Севера) и схолии на все Свящ. Писание, образцы которых можно найти в римском издании творений св. Ефрема Сирина, в I и II томах, и в издании Филлипса (Лондон, 1864): *Scholia on Passages of the Old Testament by Mar Jacob* и т. д.; к неоконченному Шестодневу Иакова другом его епископом арабских племен Георгием прибавлена 7-я глава; 3) литургические труды: анафора, изд. Ренодо, *Lit. Or.* II, 371 сл.; исправление литургии Иакова, брата Господня; чин крещения, водоосвящения накануне Богоявления; чинопоследование брака; исправление церковных песнопений; церковные каноны, частью изданные де-Лагардом 1856, Лами 1859, особенно Кайзером 1886, Райтом (*Notulae syr.* 1887, 11—14); сюда можно присоединить еще перевод чина крещения Севера и трактат о степенях родства, препятствующих вступлению в брак; 4) обширная и весьма интересная частью богословская, частью филологическая переписка, хранящаяся главным образом в рукописях Британского музея; из них напечатаны: письмо о древней литургии сирийцев (Ассемани, *Bibl. Or.* I, 479. 486); два письма изданы Райтом в «*Journal of Sacred Literature*», new series X (1861), стр. 430 сл., одно Шпрётером в «*Zeitschrift d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*» 24, 32; другой отрывок

в хрестоматии, приложенной к *Grammatica Syriaca* Нестле (1 изд., стр. 83); два отрывка из писем Иакова изданы также Кнёсом (*Duo fragmenta Jacob Edesseni*, Упсала 1815); 5) «Хронологический канон» или летопись, где он, вопреки Евсевию, считавшему годом рождения И. Христа 312 г. эры селевкидов (которая называлась так (и еще *Anni Graecorum*, *aera contractum*, эра ассирийцев, в Талмуде *minjan scharoth*) по имени Селевка Никатора †280 г. до р. Хр., и обыкновенно начинается с 1-го октября 312 г. до р. Хр. или 442 г. от основания Рима), т. е. относит начало христианской эры (1 год нашей эры) к 309 г. эры селевкидов, т. е. к 4 г. до р. Хр. по нашему принятому или Дионисиеву счислению; отрывки этого сочинения, с английским переводом их, изданы Бруксом в «*Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesell.*», 53 (1899), 261 сл.; 6) переводы с греческого Аналитики Аристотеля (но не «Об истолковании» и не «Категории»), издан. С. Шюлером, Берл. 1897, стр. 31; комментарии к переводу «Исагога» Порфирия; перевод комментария Григория нисского на Песнь п. и поучений Григория Богослова (по Бар-Эбрею; последний, б. м., находится в библиотеке лорда de la Louche); перевод (оконч. в 701 г.) 125 *λο'γοι ἐνθρονιστρικοί* (*Homiliae Cathedrales*) папиаρχа Севера 512—518 г. (откуда заметку об имени Иегова см. в 32, 465 сл.); исправление, с помощью греческих рукописей, Октоиха Севера; перевод на сирийский язык истории Рехавитов согласно рассказу Зосимы; Иаков, — говорят, — перевел ее с еврейского на греческий, а с греческого на сирийский (изд. абб. Но в «*Revue sémit.*», 1898—1899, перевод там же; вышла также отдельно в Париже 1899); 7) исправление текста Пешитто, произведенное Иаковым в 704—705 гг. в монастыре в Телл-Адде с помощью греческих переводов, имевшихся в его распоряжении. От этого труда в Европе имеется только пять томов, из которых четыре вывезены из Нитрийской пустыни и составляют часть сборника, писанного в 719—720 гг. (см. *Ceriani Le edizioni e i manoscritti delle versione syriache del Vecchis Test.* 1869. стр. 27, и *Monumenta* vol. II, fasc. 1, стр. XI, XII, vol. V, стр. 1—40. *Martin, Introd.*, стр. 230—232. 296 сл.); Иаков едесский часто смешивается с Иаковым серугским и ему приписываются некоторые сочинения, принадлежащие последнему, напр.: каноны, стихотворение о вере против Нестоия, поучения против армян, против опресноков и др.

С. Троицкий

Иаков, известный под именем Афраата

Иаков, известный под именем Афраата и Иакова из монастыря Мар-Маттая», — древнейший сирийский церковный писатель. Перс по происхождению, на что указывает его природное имя Афраат (иначе Фархад и Афрахат) и прозвище „персидского мудреца» (хаккима фарся), — он был епископом в Персии при Сапоре II в первой половине IV в. Кафедра его позднейшим источником (от XIV в.) указывается в монастыре Мар-Маттая близ Мосула, ставшем впоследствии резиденцией иаковитского мафриана; но можно сомневаться, что этот монастырь существовал уже в то время. Иаков Афраат написал 23 гомилии (ܝܚܘܟܐ), сохранившиеся в виде писем к какому-то монаху Григорию. Известные сначала только в армянском переводе, эти письма, на основании показания Геннадия марсельского (*De viris illustribus*) приписывались св. Иакову низибийскому († 338 г.), причем адресатом их считался Григорий Просветитель. С этим именем они были изданы в армянском и латинском текстах (1756 г.) и переизданы Галланди в *Bibliotheca veterum Patrum* t. V, откуда 6 поучений были переведены на русский язык в «Христанском Чтении» также под именем Иакова низибийского (см. литерат.). В 1869 г. В. Райт открыл и издал по рукописи Британского музея сирийский подлинник гомилий, а на основании указанных в нем хронологических дат и свидетельств позднейших авторов (Георгия епископа арабских триб, Абдишо, Илии низибийского и Бар-Эбраи) доказала что автором их был не И. низибийский, а ИаковАфраат. 22 гомилии, отмеченные 22 буквами сирийского алфавита, написаны на темы отчасти догматического, отчасти нравоучительного содержания (о вере, о любви, о посте, о молитве, о монахах, о воскресении мертвых, о том, что Христос есть Сын Божий, против иудеев и проч.). Стоящая вне порядка последняя гомолия «о виноградной кисти» ([Ис.65:8](#)) на основании исторических примеров выясняет, что ради небольшого числа праведников Господь пощадит народ Свой, подвергшийся ужасному гонению со стороны Сапора; вследствие обилия исторического материала она названа у Геннадия «хроникою». Первые 10 поучений написаны в 337 г., остальные в 344—345 гг. Гомилии Иакова Афраата представляют большой интерес с историко-догматической и филологической стороны. В христологии он держится точки зрения Никейского собора, но спутанность и неясность терминологии показывает что он стоял вне арианских споров. Весьма подробно говорится в гомилиях о таинствах покаяния и евхаристии. С другой стороны Иаков-Афраат разделяет позднее ставшее всеобщим у несториан учение о сне души после смерти до всеобщего воскресения. В филологическом отношении гомилии представляют редчайший образец чистого сирийского языка, не испорченного грецизмами, и особенно в синтаксическом отношении имеют основоположительное значение для грамматики.

Иаков патриарх Константинопольский

Иаков — патриарх Константинопольский, трижды занимавший вселенский престол (10 авг. 1679 г. — 31 авг. 1683 г., 24 марта 1685 г. — 7 апреля 1686 г. и 17 окт. 1687 г. — 3 марта 1688 г.). Он был родом с острова Хиоса, достаточно образован и до вступления на патриаршество занимал митрополичью кафедру в Лариссе. Время троекратного патриаршества Якова было весьма тревожное, вследствие систематического нарушения турецким правительством и народом церковно-общественных прав и преимуществ христиан, дарованных еще султаном Магометом II в 1453 г. Защита патриархом этих прав от произвола и насилия мусульман и была существенной его заслугой пред церковью и греческим народом. А затем известно, что в первое патриаршество Иаков приказал некоей Ралице дать свободу служанке Анне, согласно желанно мужа собственницы, в противном же случае грозил ей церковным судом, — разрешил четвертый брак одному христианину (Диму) из епархии Литцы на том основании, что первый его брак, заключенный с несовершеннолетней, умершей до наступления 11-летнего возраста, признан недействительным, — присоединил экзархию Инея к Неокесарийской митрополии, а из митрополии Визийской и Мидийской образовал одну епархию, присоединив село св. Стефана к Дерконской митрополии. По причине смут, царивших в патриархии по вине и турок, и греков, боровшихся между собою из-за претендентов патриаршей власти, Иаков вынужден был 31 августа 1683 г. оставить престол и удалился на остров Хюс, митрополия коего была дана ему для управления и содержания. Во второе патриаршество Иаков отправил (16 февраля 1686 г.) две грамоты в Синайский монастырь, из коих одною утверждал древние права и преимущества обители и определял ее отношения к Иерусалимскому патриарху, а вторую запретил синайскому игумену архиепископу Анании носить митру и облачаться в патриаршие священные одежды. Вследствие церковных смут, возникших в Афинах, и протеста православного населения против патриаршей власти, константинопольская церковь подвергла афинян церковному отлучению, которое было снято уже при преемнике Иакова. В третье патриаршество Иаков между прочим издал грамоту о ставропигиальных правах монастыря Предтечи в Кифоне. Недобровольно оставив патриарший престол и в третий раз, Иаков удалился в Молдавию, где и скончался в марте 1690 г., завещав патриаршему в Константинополе храму священные одежды и дорогие сосуды и 500 гросиев (гросий — не менее 5 коп.) на приготовление св. мира.

И. И. Соколов.

Иаков из Стржибра

Иаков из Стржибра (гор. в юго-западной Чехии) или стржибрский, вообще называемый Якубек (по-чешски — Jakubek ze Stribra или лат. уменьшительно — Jaeobellus de Misa), ревностный продолжатель Гусова дела в Чехии, первый в собственном смысле реставратор «чаши» в гуситской Чехии, после ее постепенного с XII в. отнятия у мирян но еще официально не запрещенной римско-католическою церковно вплоть до самого Констанцкого собора (15 июня 1415 г.). Этим нововведением, т. е. восстановлением для мирян «чаши», объединившей под своим знаменем все гуситские партии и одной из них сообщившей даже специальное наименование «чашников» или «калишников» (от чешского слова «kalich»), «каликстинцев» (от лат. «calix»), «подобоев» (от чешского «pod oboji») или «утраквистов» (от лат. «sub utraque specie»), Якубек и становится, по преимуществу, известным в дальнейшей истории гуситского движения после мученической кончины Иоанна Гуса в 1415 г. (6 июля). Впрочем, и другие стороны жизни и деятельности Якубка, в самый разгар гуситского движения. выдвигают его личность из ряда многочисленных деятельных его сотрудников и единомышленников. Поэтому не лишне отметить и другие главнейшие черты деятельности и участия Якубка в ходе гуситского движения. Будучи товарищем И. Гуса по университету, он в 1393 г. сделался бакалавром, а в 1397 г. — магистром свободных искусства. С 1400 г. был товарищем Гуса и по факультету и вместе с ним принимал деятельное участие в тогдашней борьбе по поводу распространявшегося в Чехии учения И. Виклефа. Неизвестно точно, когда он был посвящен в сан священника, но предполагают, что событие это падает на время пред 16 октября 1405 г., когда он получил должность алтарника у св. Стефана в Праге на Рыбничке. Более деятельно заявил о себе Якубек в 1407 г. в проповедях у св. Михаила (в старом пражском городе) против мирского господства духовенства, против его стяжательности и богатств, причем он не останавливался перед рекомендацией даже решительных мер для отобрания церковных имуществ и др. По-видимому, Якубек выступает в это время более заметным сторонником виклефовых положений. Уже в 1408 г. (20 мая) он участвовал на собрании «у черной розы», где предположено было отказаться от ошибочных воззрений Виклефа. Но в 1410 г. (28 июля) он публично защищал виклефовы книги (Decalogus), в 1412 г. обращал внимание своих слушателей на то, что антихрист явился и занял высшее место в церкви, по-видимому, намекая на личность папы Иоанна XXIII. А в 1413 г., когда чешский король Вячеслав IV собрал в Праге собор для умиротворения своего королевства и для снятия с него обвинений в еретичестве Якубек подал свой оригинальный совет об умиротворении королевства (consilium de pacificando regno), в котором, ясно отделяя «мир светский» от «мира духовного, христианского», говорит об устранении всех злоупотреблений — симонии, блудодеяний, роскоши духовенства и др. За этим должен наступить и «мир светский»; и если этот последний еще не наступит, то можно довольствоваться пока главным, существенным, миром христианским. Желанного умиротворения страны на соборе 1413 г. не последовало; но Якубек, все-таки, продолжал свою проповедническую деятельность в Праге: плодом этой деятельности было то, что в 1414 г. он издал свою латинскую постиллу (postilla) под заглавием «Sermones repraesentati a Jacobello per circulum anni», где настойчиво развивал свои религиозно-реформаторские идеи о нравственно-практическом оздоровлении современного духовенства и общества. Неустанная деятельность его в этом направлении поставила его в ряды самых энергичных защитников реформаторских идей Гуса, в особенности после отбытия последнего в Констанц в 1414 г. Случилось в это время еще одно обстоятельство, которое выдвинуло Якубка на шумную арену тогдашней бурной религиозно-национальной жизни в Чехии. Дело в том, что в Чехии точно так же, как и вообще

во всех западных странах, подчиненных юрисдикции римско-католической церкви, давно уже входила в обычай новая практика приобщения мирян под одним евхаристийным видом хлеба. Может быть, в Чехии, в которой были еще памятны восточные предания Кирилло-Мефодиевой проповеди, новая практика задерживалась в своем применении этими воспоминаниями. Но несомненно, что господствовавшая здесь римско-католическая церковь направлялась в своей жизни общим течением; следовательно, и обряд причащения мирян под одним евхаристийным видом, начавший развиваться в XII в. преимущественно в Англии и затем в других странах зап. Европы в XIII и XIV в., утверждался постепенно в это время и в Чехии. Однако в Чехии уже в половине XIV в. поднимается открытый протест против новой практики причащения: против него проповедовал священник пражской церкви св. Марии (*dictae de Lacu*) Николай († 1380 г.), по всей вероятности еще и предшественник Гуса Матвей Яновский († 1394 г.) высказывался не только за частое причащение, но и за причащение под обоими видами. Гус, занятый сложными вопросами чешского народно-религиозного движения, не сосредоточивал особенного своего внимания на вопросе о способе причащения мирян до самого отправления своего в Констанц. А по отшествии его в Констанц, поставил этот вопрос, во всей его жгучей остроте, Якубек: 24 декабря 1414 г. он вел диспут в университете о «чаше» и вскоре стал раздавать евхаристию мирянам под обоими видами. То же делали за ним и другие. Но были и такие, которые выступили против него в защиту новой римской практики, т. е. причащения мирян под одним евхаристийным видом хлеба. Были колеблющиеся и среди последователей самого Гуса. Тогда положено было обратиться за разрешением недоумений к самому Гусу в Констанц: последний отвечал в утвердительном смысле, указывая на то, что непреложны слова Евангелия и послания апостола Павла, яснее солнца обычай церкви первоначальной. Теперь все колебания у его последователей должны были прекратиться, и Якубек принялся за теоретическое обоснование своего «нововведения». Наиболее важным опытом его в этом деле было сочинение *Demonstratio per testimonia Scripturae patrum atque doctorum communicationem calicis in plebe Christiana esse necessariam*», где приводятся все по возможности свидетельства Св. Писания в пользу необходимости причащения каждого верующего под обоими евхаристийными видами. Противники Якубка скоро выступили против него сначала с анонимным полемическим сочинением — «*Epistloa elenchtica*». Вслед за этим анонимным сочинением в защиту практики римской церкви и против Якубка явилось другое полемическое сочинение д-ра и профессора Пражского университета Андрея из Брода «*Disputatio academica contra Jacobum de Misa... contra communicationem plebis sub utraque specie*». Разумеется, Якубек не оставил без ответа возражений рим.-католической стороны в лице Андрея из Брода, написав новое сочинение в защиту своего тезиса о необходимости причащения мирян под обоими видами — под заглавием: «*Vindiciae contra Andream Brodam pro communione plebis sub atraque specie*». В этом сочинении Якубек решительно настаивает на необходимости причащения младенцев, между тем как в предыдущих своих сочинениях он не указывал на это с такою решительностью, хотя и высказывался за его законность, против которой писал Андрей из Брода. В связи с вышеуказанными полемическими трактатами Якубка в пользу «чаши» для мирян находятся и следующие его сочинения: «*De remanentia panis post consecrationem*» и «*De existentia vera corporis et sanguinis Christi in sacra coena*», где защищается учение о пресуществлении и примиряется истинное его понимание со вновь вводимым обычаем причащения под обоими видами. Успешная деятельность Якубка на поприще теоретического обоснования вновь введенного им обряда причащения под обоими видами и на поле практического широкого его применения среди многочисленных последователей Гуса в Чехии и Моравии скоро стала известною в Констанце не только самому Гусу, которому сообщили его друзья, испрашивая на этот счет его мнения, но и членам собравшаяся там «реформаторского» собора. Епископ

литомышльский (в Моравии) Иоанн первый делает официальный донос собору (16 мая 1415 г.) о «введении Якубком новой ереси в Чехии» и о распространении ее в соседних странах. Собор, на основании заключений констанцских богословов, сделал постановление (15 июня 1415 г., по которому причащение под одним видом, до сих пор практиковавшееся как простое, почти даже безразличное для церкви, обыкновение, возводится в закон. Это первое в собственном смысле официальное соборное в недрах рим.-католической церкви запрещение мирянам «чаши», сделанное по поводу объявленной в Чехии новой (с точки зрения Рима) с ереси», введенной Якубком и одобренной Гусом: причина строгих мер собора против употребления «чаши» заключалась, очевидно, в том, что дело связывалось с опасным и ненавистным для рим.-католической церкви общим национально-религиозным движением чешским, над которым в лице Гуса намерен был собравшийся собор произнести свой жестокий и несправедливый суд. Но когда все-таки пришло в Чехию соборное осуждение «чаши» для мирян, то на него не обратили внимания последователи Гуса, а Якубек снова выступил с следующим сочинением в защиту причащения мирян под обоими видами: «*Apologia pro communione plebis sub utraque specie*». В свою очередь и сам Гус в это время в одном письме к своему преемнику в Вифлеемской часовне (Гавлику), противившемуся «чаше», резко нападает на определение собора и убеждает своих последователей не отступать от заповеди Христа: «возлюбленный, — писал Гус Гавлику, — готовься пострадать за причащение тела и крови и стой мужественно в истине Христовой». Не молчала, конечно, и римско-католическая сторона в Чехии: стрелы ее литературной полемики направлены были, прежде всего, против Якубка. Один анонимный богослов издал против него следующее сочинение: «*Tractatus contra Jacobum de Misa... contra doctrinam de communione laicorum sub utraque specie*». Но 10 марта 1417 г., по просьбе вельмож и народа, открыто заявил себя против р.-католического нововведения и сам Пражский университет, обнародовавший касательно таинства евхаристии свое исповедание, высказавшись за необходимость причащения мирян под обоими видами, а 28 сент. 1418 г. университет одобрил и практику причащения детей непосредственно после крещения. Все это заставило членов Констанцкого собора принять меры против распространения новой «ереси» и, между прочим, энергично поощрять литературную полемику против «утраквистов». Канцлер парижского университета и легат на Констанцском соборе И. Герсон, сам некогда сторонник реформы церкви, первый выполнил поручение собора и написал латинское сочинение (1417 г.), в котором обличается «ересь» Якубка и предлагаются средства наиболее успешной борьбы с защитниками евхаристической чаши. Вслед за сочинением Герсона, по поручению того же Констанцкого собора, написал против «чаши» два сочинения присутствовавший на соборе пражский профессор Мавриций, который в одном из своих сочинений специально опровергает доводы Якубка в его соч. «*Demonstration*» etc. Трехлетняя богословско-литературная полемика (1414—1417 гг.) между р.-католиками и гуситами по вопросу о «чаше», начатая Якубком в 1414 г. и вызвавшая бессильный, но властный отпор в р.-католическом мире, не завершилась, конечно, и в 1417 г., а продолжалась не менее энергично и во весь период гуситского движения. «Чаша» становится центром, знаменем, вокруг которого группируется весь чешский народ для борьбы со своими врагами: она является главным требованием гуситов и в т. н. базельских компактатах (1436 г.), сохраняя свое гуситское значение, как знамя национально-религиозной свободы чехов, вплоть до белогорской битвы (8 ноября 1620 г.), до совершенного падения самостоятельности чешского королевства. В течение всего этого столь продолжительная периода особенной привязанности чехов к «чаше» аргументация Якубка о необходимости причащения мирян под обоими видами повторялась его сторонниками в теории, а народную массу исполнялась и на практике, В этом движении имя Якубка выставлялось, как имя не только инициатора «чаши», но и выразителя народных стремлений к возобновлению утраченных основ первобытной апостольской церкви,

насажденной в Чехии трудами св. славянских первоучителей, память о чем не исчезла у гуситов и в позднейшую эпоху: в 1452 г., накануне падения Константинополя, чехи вошли в сношения с восточною греческою церковью, но падение столицы бывшей византийской империи помешало осуществлению их усиленных стремлений к востоку.

Кроме указанного значения Якубка в истории вопроса о «чаше» в гуситском движении, роль его в этом движении определяется еще и другими данными, характеризующими его личность и историческую значимость. В 1419 г., пред началом кровопролитных гуситских войн, вожди крайних гуситских партий («табориты») Николай из Гусинца и Иоанн (Ян) Жижка обратились к пражскому университету с вопросом: можно ли сражаться за свободу слова Божия? В ответ на это Якубек, хотя и принадлежал к противникам крайней таборитской партии, отвечал от имени магистров в одном специальном сочинении, что не распространение, а защита слова Божия, при помощи «меча», позволительна. Но эта точка зрения Якубка — кстати — не удовлетворяла Петра Хельницкого и его немногих пока единомышленников, которые высказывались вообще против войны. В это время Якубек был уже проповедником при Вифлеемской часовне, где предшественником его был Гавлик, противник «чаши» для мирян, непосредственный преемник в этой должности самого Гуса. Унаследовав таким образом преемство Гуса в столь славной и влиятельной на ход чешского реформационного движения Вифлеемской часовне, Якубек стал в ряду наиболее энергичных деятелей этого движения в духе своего единомышленника-друга: чуждаясь реформаторских крайностей таборитов, он выступал против них, где только ни вызывали его тогдашние бурные времена, но расходился и с теми умеренными утраквистами, которые, забывая основную реформаторскую точку зрения Гуса — возвращение церкви к нравственной чистоте первобытных апостольских времен, пытались войти в компромиссы с временными уступками римско-католической партии. Так, в 1420 г. (10 дек.) Якубек, на диспуте между утраквистами и таборитами в доме Змрзликоче в Праге, решительно протестовал против отрицания таборитами (в частности — Николаем из Пельгржимова, по прозванию Бискупцем) богослужбных внешностей, облачений и пр., считая все это обычаем, имеющим право на существование в христианской церкви. На том же собрании Якубек встретил и другого (Николая Гуску, по прозванию Loquis) представителя крайних гуситских воззрений на таинство евхаристии, воззрений, которые слыли в Чехии пикардскими: Якубек выступил здесь против этих воззрений, по которым хлеб и вино в таинстве евхаристии считались простыми только символами. Затем, Якубек появляется в качестве одного из четырех администраторов чешского духовенства в самую бурную пору гуситских волнений (рядом с Прокопом из Пильзня, Иоанном Пржибрамом и Иоанном Желивским — известным демагогом) и, несмотря на крайние действия сторонников И. Желивского, когда один последний оставался в числе администраторов, — Якубек не утратил своего положения. 9 марта 1422 г. И. Желивский с 9-ю своими приверженцами был казнен и партия более умеренных гуситов взяла верх. Но неожиданно сторонники Желивского опять захватили в свои руки власть: над умеренными гуситами во главе с Якубком, которого считали главным обвинителем и, следовательно, виновником жестокой расправы с Желивским, учинен был суд, присудивший их к изгнанию из Праги. Но изгнание Якубка не было продолжительным. Когда прибыл в Прагу литовский князь Сигизмунд Корибутович в надежде занять чешский королевский престол, то возвратились в Прагу Якубек и другие изгнанные с ним умеренные гуситы (в конце мая 1422 г.), и продолжали свою деятельность в прежнем направлении, не становясь на сторону ни крайних таборитов, ни утраквистов более умеренных т. н. пржибрамовой партии. Так, когда 24 июня 1423 г. был диспут в Конопишти между таборитами и утраквистами по вопросу о внешних богослужбных обрядах, облачениях и пр. и о таинстве евхаристии, то Якубек держался прежних своих отношений к таборитам. Но, с другой стороны,

в диспуте умеренная И. Пржибрама с англичанином Петром Пэюм в 1426 г. (25 дек.) по вопросу о виклефовых сочинениях, Якубек стал на сторону последнего, против Пржибрама. Точно также, когда архиепископ пражский Конрад и князь Сигизмунд Корибутович, при согласии умеренных утраквистов (И. Пржибрама, М. Криштана, Петра из Младеновиц и Прокопа из Пильзня), задумывали план примирения чехов с Римом путем уступок в существенных гуситских требованиях, то Якубек вместе со своими сторонниками восстал против этого, следствием чего было удаление Сигизмунда Корибутовича и изгнание из Праги его пособников, в том числе и умеренных утраквистов. Но, однако, сам Якубек не склонился на сторону крайних гуситов. Наоборот, ему приписывается активное участие в составлении тех примирительных членов, которые были обнародованы в мае 1427 г. и в которых заключались условия умиротворения страны путем осуществления требований более чистого и строгого утраквизма, представляемого Якубком, Рокицаной и другими их единомышленниками. Это был последний наиболее крупный акт религиозно-общественной деятельности Якубка. Умер он 9 авг. 1429 г., в разгар еще не оконченных гуситских войн. На памятнике его сделана следующая надпись: «Anno Domini 1429 in vigilia Laurentii mortuus est venerabilis vir Jacobus de Misa maigister in artibus, et sacrae theologiae baccalaureus formatus, profundus interpres scripturarum, et dignae communiõinis praecipuus promotor». В этой надписи — конечно — особенно выдвигаются заслуги Якубка в деле восстановления «чаши» в гуситской Чехии, но оценивается достойно и вся практическая его деятельность, в частности литературная по истолкованию Св. Писания. Из сочинений его, кроме вышеупомянутых и посвященных главным образом доказательствам законности и необходимости для для мирян «чаши», можно поименовать еще следующие. Со времени служения его при Вифлеемской часовне написаны им: чешская «постилла», «Tractatus super lamentationes Jeremiae», «De communione spirituali integra sub duplici forma panis et vini quantitate plebem concernante», «Confessio circa agonem (предсмертное), некоторые церковные песни в чешских канционалах п др. Чешская «постилла» его напечатана в 1564 г., а латинские сочинения в защиту «чаши» в изд. Н. v. Hardt, Magnum Constantiense concilium, t. III. Другие же его сочинения, посвященные разным вопросам чешской реформами (о пресуществлении, о власти духовенства, об уничтожении смертных грехов, об исповеди, о чистилище, о призывании святых, об антихристе, о войне и пр.), находятся в рукописях в разных библиотеках Чехии, Моравы и Вены и доселе еще не определены с точностью.

И. П.

Иаковмних, первый русский писатель по отделу частной и священной историографии, начинатель и основатель ее, написавший два сказания о первоначальниках славы русской церкви — о Владимире с Ольгой, ее равноапостольных, и о Борисе и Глебе, ее мучениках. Он стал известен только в половине прошлого XIX столетия, когда митр. Макарий открыл упомянутые два сказания и напечатал в «Христианском Чтении» за 1849 г., в кн. II (сказание о Владимире с Ольгой потом было перепечатано в Истории. Макарий, в приложениях к I т., 2 изд., стр. 255 сл.; в нашей Истории, 1 пол. т. I-го, изд. 2, Москва 1901, стр. 238—245, сказание это приведено с указанием вариантов по рукописи Моск. Дух. Академии № 198 и с некоторыми к нему поправками).

Кто такой был мних Иаков, биографических сведений пока вовсе неизвестно. Преп. Феодосий Печерский, умирая в 1074 г., предлагал своей братии на место себя в игумены пресвитера Иакова, который, по словам летописца, не быв постриженником Печерского монастыря, пришел в него с Альты (в летописи: Летьца, варр.: Лтьца, Лтца), т. е., вероятно, из переяславского монастыря Бориса и Глеба, построенного на месте убиения первого. Предположение, что этот пресвитер Иаков есть одно и то же лицо с нашим мнихом Иаковом, совершенно вероятно. Равным образом совершенно вероятно и то предположение, что последней есть одно и то же лицо с тем черноризцем Иаковом, на вопросы которого написал ответы — «Правило церковное вкратце» — митрополит Иоанн 2-й († 1089 г.; см. нашу Историю 1 полов, т. I, изд. 2-е, стр. 286). В рукописях наших читается нравоучительное «послание от многогрешного чернца Иакова к Божию слуге Димитрию», над которым сделано надписание, что оно есть послание «некоего отца к духовному сыну» и которого Божий слуга Димитрий в некоторых списках называется великим князем. Если принять, как некоторые принимают, что под великим князем Димитрием должно разуметь Изяслава Ярославича (носившего христианское имя Димитрия), то в его духовнике, чернце Иакове, вероятно будет видеть не кого иного, как мниха Иакова (см. Историю м. Макария т. 2, изд. 2, стр. 156; самое послание чернца Иакова напечатано *ibid.* стр. 339).

Сказание о Борисе и Глебе Иаков написал, как сам прямо свидетельствует, мало лет спустя после их мученических кончин, или в конце правления Ярослава, или в начале правления Изяслава, а во всяком случае до 1072 г., ибо не говорит еще о церкви, построенной в Вышгороде Изяславом в честь мучеников в сем последнем году; другое сказание, задуманное одновременно с первым, написано более или менее вскоре вслед за тем.

По хронологическому порядку, Иакову следовало бы писать сначала о Владимире с Ольгой, потом о Борисе и Глебе. Но он поступил наоборот, хотя, писав одно сказание, как сам дает знать, имел в то же время намерение написать и другое. Причина не совсем ясна; но, вероятно, она есть та, что Борис и Глеб были прославленные и канонизованные святые, каковыми не были еще тогда Владимир с Ольгой.

Сказание о последних имеет пространное надписание, служащее вместе как бы и кратким оглавлением: «Память и похвала князю русскому Володимеру, како крестися Володимер и дети своя крести и всю землю русскую от коньца и до коньца и како крестися баба Володимерова Олга иреже Володимера». К величайшему сожалению, автор поставляет свою задачу главным образом не в том, чтобы написать историческую повесть, а в том, чтобы написать историческое похвальное слово. Вследствие этого история большею частью является у него без всяких подробностей, только в самых общих чертах, уступая главнейшую часть места похвале или собственному ораторству; что касается до расположения, то автор не говорит отдельно об Ольге

и отдельно о Владимире, но весьма краткую сравнительно речь о первой помещает, как вводный эпизод, в середине похвалы второму.

Содержание сказания, которое далеко не может похвалиться совершенною последовательностью и раздельностью изложения, составляют: речь о намерении Владимира креститься; речь о самом крещении; похвала Владимиру, как крестителю Руси; вставочная похвала Ольге; похвала христианским добродетелям Владимира с прибавочною речью об его победах и походе на Корсунь; наконец, речь об его кончине с кратким обзором его дел после крещения и с хронологией его правления.

Несмотря на свою в отношении историческом обстоятельность, память и похвала Владимиру монаха Иакова есть все-таки драгоценный для русской истории памятник. Вместе со словом «о законе и благодати» митр. Илариона и с сказанием о Борисе и Глебе преп. Нестора она служит к совершенному перерешению вопроса о крещении Владимира против повести, помещенной в летописи. Она сообщает нам новое, величайшей важности, известие, что Владимир ходил на Корсунь не перед крещением и не для него, а на четвертый год после него и, следовательно, для других причин. Наконец, ее хронологические указания и показания имеют свое очень важное значение.

Память и похвала Владимиру монаха Иакова в настоящее время известна по спискам в трех редакциях: обширной, как передано ее содержание выше, средней, в которой не достает вставочной похвалы Ольге, и краткой, которая представляет собою одну последнюю часть обширной, начинаясь с похвалы христианским добродетелям Владимира (м. Макарий, Истор. т. II, изд. 2, стр. 151). Необходимо считать подлинным сочинением Иакова редакцию обширную, ибо всего того, что она содержит, требует надписание сказания, которое — более, чем вероятно — принадлежит самому автору. Похвала Ольге могла быть после выпускаема потому, что она представляет собою нарушающую связность речи, как бы случайную и совсем механическую, вставку; последняя часть сказания могла писаться в виде отдельная сказания потому, что она, имея свое начало, действительно может быть отделена в таковое сказание: не отличаясь особою связностью, сказание Иакова как бы само разваливается, а от этого и позднейшие несколько редакций.

Сказание о Борисе и Глебе, надписанное: «Сказание страстей и похвала об убиении святуго мученику Бориса и Глеба», содержит в себе подробный рассказ о помянутом убиении, совершенном Святополком, предшествуемый кратким введением о сыновьях Владимира и его смерти и сопровождаемый подробной дополнительной повестью о последующих политических событиях, завязкой для которых послужило помянутое убийство, именно — повестью о борьбе Ярослава со Святополком до самого окончательного занятия первым великокняжеского престола. Этот длинный конец автор, без сомнения, приставляет, во-первых, для того, чтобы сказание получило вид совершенного целого, тем более, что последующие события еще не были никем описаны, так как летопись явилась позднее; во-вторых за тем, что история Бориса и Глеба собственно кончается только с окончательным восшествием Ярослава на великокняжеский престол, ибо только тогда было найдено тело Глебово и перенесено к телу Бориса в Вышгород.

Как произведете литературное, сказание о Борисе и Глебе имеет отличительною чертой усиленное стремление автора к драматизму, которое выражается в том, что он влагает в уста Борису и Глебу многие и длинные речи, состояния, ввиду ожидающих их горьких смертей, в жалобных сетованиях и в молитвенных обращениях к Богу. Речи не без достоинства в отношении к складности, но в них заметна искусственная сочиненность, т. е. им как-то не достает настоящей естественности, они смотрят не столько речами, которые непосредственно выливаются из души у говорящих, сколько речами, которые сочинены ими и произносятся. (См.

нашу Историю русской церкви, 1-ю половину т. I-го, изд. 2-е, Москва 1901, стр. 742—747.)
Е. Голубинский.

Иаков игумен соловецкого монастыря

Иаков игумен Соловецкого монастыря 1581—1597 г. Ученик св. Филиппа, он сначала настоятельствовал в Корнилиево-Палеостровском монастыре; после же игуменства на Соловках был архимандритом костромского Ипатиевского монастыря 1597—1606 г.; скончался в Соловках около 1614 г. Благочестивый и скромный в личной жизни, Иаков был одним из наиболее деятельных настоятелей соловецкого монастыря. При нем были перенесены в Соловецкий монастырь мощи св. митр. Филиппа. Для защиты от нападения шведов вокруг монастыря была построена прочная каменная стена, существующая и ныне, а также поставлен сумский острог. Через царские жалованные грамоты за Соловецким монастырем при игум. Иакове закреплены были богатые вотчины и разные льготы.

Ан. С.

Иаков Суша, униатский епископ Холмский и Бельский (1652—1685 г.). И. С. родился в Минске, учился в Пультау, Ольмюце и, наконец, в Риме, где в греческой коллегии св. Афанасия был удостоен звания доктора богословия. По возвращении на родину, он был принят под свое руководство холмским униатским епископом Мефодием Терлецким, прославившимся в истории унии своими невероятно жестокими и зверскими преследованиями православных жителей Холмской Руси. Мефодий Терлецкий назначил И. С. сначала ректором вновь учрежденной духовной семинарии в Холме, а потом, — когда сам он должен был отправиться в Рим, — и администратором Холмской епархии. Па смерти Терлецкого в 1649 г., И. С. сделался настоящим администратором последней, но не мог пока получить епископского звания, так как в 1650 г., на основании Зборовского договора казаков с поляками, Холмская епархия была возвращена православным. Вскоре, однако же, дела поляков в войне с казаками поправились, Зборовский договор не был признан поляками, — и тогда в 1652 г. И. С. был назначен Холмским униатским епископом и утвержден королем в этом звании. В течение своего продолжительного служения И. С. успел оказать весьма важные услуги не только своей Холмской епархии, но и всей вообще западнорусской униатской церкви. Как умный, образованный и деятельный человек, он принимал самое горячее участие во всех важнейших событиях западнорусской унии в его время. В 1661 г. он, между прочим, был назначен протоархимандритом Базилианского ордена и, управляя его делами, весьма много способствовал оживлению деятельности последнего. Как видный представитель униатского епископата своего времени, И. С. отправлялся в Рим с различными докладами папе по делам униатской западнорусской церкви. И. С. известен еще многими и важными в истории унии сочинениями. Ему принадлежат 1) *De laboribus unitorum, promotione, propagatione et protectione Divina unionis ab initio ejus usque ad haec tempora anni Domini 1664*; 2) *Cursus vitae et certamen martyrii b. Josaphat Kuncevicii*, V. 1665; 3) *SaulusetPaulus ruthenae unionis*, V. 1665 и 4) *Fenix tertiato redivivus de traumaturgo icone B. V. Mariae* 1684.

Священник Ф. Титов.

Иаков (Блонницкий)

Иаков (Блонницкий), иеромонах. Родился 27 января 1711 г., умер 14 апреля 1774 г. В списках воспитанников Киевской духовной академии 1738 г. он значится в школе философии в сане иеродиакона, сыном священника, «малороссом Лубенского полка из города Чигири и Дубровы»; школа философии была шестая по порядку (аналогия, инфима, грамматика, синтаксима, риторика, философия и богословия), следовательно, Иаков в 1738 г. учился в академии или шестой, или двенадцатый год (если считать по 2 года в школе). В 1740 г. Иаков называется «слышателем богословия» и признается способным к занятию учительской должности в школе аналогии. В котором году он принял монашество и какое было его имя до пострижения, открыть не удалось (указываемый 1729-й год кажется сомнительным, так как ему тогда было всего 18 лет от роду). В 1741 г. Иаков из Киева перешел в Тверь, где в семинарии преподавал риторику; через два года испросил себе увольнение и поступил в лубенский Мгарский монастырь, откуда в 1743 г. был вызван в Московскую дух. академию для преподавания греческого языка. К этому времени относится повеление первых его ученых трудов: составленной для слушателей «греческой грамматики» на латинском языке и переведенного на славянский язык «Енхиридиона Епиктета» (1744 г.). С 1745 г. он привлечен был к участию в трудах по «исправлению славянского перевода Библии и более двух лет занимался этим делом, оставаясь иногда один при этой великой ученой работе. В это же время он успел перевести книгу св. И. Златоуста «О священстве». В 1748 г. Иаков поселился в белгородском Николаевском монастыре, где перевел на славянский язык «Постановления Иерусалимского собора 1672 г. против кальвинистов» и книгу Дионисия Ареопагита «О небесной и церковной иерархии». Из сообщения Белгородского епископа Иоасафа видно, что Иаков был прислан Св. Синодом в монастырь «за невоздержное житие с запрещением священнодействия, дондеже уцеломудрится», занятием ему были назначены «перевод церкви святой благопотребных книг и переписка нуждных скрыптов»; в июне. 1751 г. «за учиненное по духовному делу преступление» отослан был в Святогорский Успенский монастырь «для содержания по жизнь без священнодействия», но 8 августа 1751 г. бежал «безвестно». Св. Синод разослал повсеместно указы о сыске иеромонаха Иакова по следующими приметам: «роста средняго, лицом смугл, круглолик, волосы на голове и на бороде черные, малые, речи тонклявой, мало шепетлив, славенолагинскаго и греческаго языков обучен». Поиски были безуспешны, но в начале 1761 г. иеромонах Иаков прибыл в московский Чудов монастырь и объявил о себе следующее: «В 1752 г. тайно пришел во св. Афонскую году и жил при славено-болгарском Зографском Святогорском монастыре целых восемь лет в трудах, сочинял книги, которые носил при себе недовершенныя, и сличал переводныя славянския церковныя и учительныя книги с эллиногреческими, оных переводов автентичными (псалтирь, октоих, тритдь цветную и постную, 12 миней, прологи, служебник, требник, лествицу Иоаннову, сочинения Григория Богослова, шестодневник Василия Великого, Василиеву ифику, аскетику и слова, Дамаскинову богословию, диалектику, Афаиасиевы — против ариан, слово на Вознесение и синопсис Свящ. Писания, Златоустов маргарит и о священстве, Феофилактово объяснение на 4 Евангелия, Ефрема, Дорофея, Исаака Сирин., Соборник, Кормчую, Библию и Златоустовы беседы на Деяния и Павловы послания)». Кроме того, он составил там «эллино-словенский и словено-эллино-латинский лексикон», заключающий в себе до 80.000 слов, и «грамматику церковно-славянского языка — в регулах и примерах довольную, коигде вси почти из одной Библии выписаны». Прося прощения за свою самовольную и продолжительную отлучку, Иаков надеялся, что ему позволено будет жить в Москве, закончить сочинения, переписать набело и

«положить в библиотеке московской типографии ради употребления по нужде», но Св. Синод отправил его в Киев, где он начал свою иноческую жизнь. «Надежда окончания многолетних трудов его всячески пресеклася, зане там никакой способности к сему им не усмотрено еще при первобытии в Киеве». Местом жительства иеромонаха Иакова в 1761—1774 гг. были киевские монастыри Пустынно-Николаевский, Златоверхо-Михайловский и Братский училищный, где он и скончался. Такой печальный конец имела долголетняя, кропотливая, усидчивая работа; трудам последних лет жизни этого преданного делу глубокого знатока рукописей и греческой словесности не суждено было появиться в свет: славянская грамматика в рукописи хранится в архиве Св. Синода, а где остальные его труды, неизвестно.

К. Здравомыслов

Иаков архиепископ Нижегородский и

Иаков (в мире — Иосиф Иванович Вечерков), архиепископ Нижегородский и Арзамасский. Родился 4 апреля 1792 г., был сын диакона слободы Серебрянки Новооскольского уезда Курской епархии, скончался 20 мая 1850 г. в Спб., где и погребен в Феодоровской лаврской церкви. Образование получил в Белгородской семинарии в 1804—1814 гг., два года был учителем в той же семинарии, собирался жениться, но невесту его убило громом; тогда он в 1816 г. поступил в С.Петербургскую дух. академию, окончил курс со степенью магистра, постригся 22 августа 1819 г. в монашество с именем Иакова и был назначен инспектором в Орловскую семинарию, а через месяц — ректором севских духовных училищ. В 1822 г. он был назначен ректором Орловской семинарии и после — Екатеринославской. В 1827 г. видим его настоятелем Григориевского Бизюкова монастыря, где он в том же году 1-го ноября возведен был в сан архимандрита и 27 марта 1832 г. хиротонисан в епископа Саратовского и Царицынского. В 1847 г. 15 января был перемещен на нижегородскую кафедру, чрез два года возведен в сан архиепископа и вызван в С.-Петербург для присутствовали в Св. Синоде, откуда уже не возвратился в епрахию. Преосвященный Иаков известен, как великий борец с расколом, как большой любитель археологии и истории. В обеих епархиях, какими он последовательно управлял, его противораскольническая, миссионерская и просветительная деятельность имела самые широкие размеры. Он учредил особую комиссию для борьбы с расколом, сам постоянно ездил для беседований, исходатайствовал разрешение на постройку единоверческих церквей, собирал старопечатные книги и древние вещи и снимки с них для поражения раскольников их собственным оружием; крестил калмыков и евреев, для новокрещенных строил больницы и училища; в семинариях расширил и увеличил библиотеки, учеников подготавливал диспутами и проповедями к борьбе с расколом, открыл духовные училища в гг. Николаеве, Вольске, Балашове, Починках, в с. Лыскове; воздвиг сотни храмов и молитвенных домов. Из сочинений его известны: «Увещание к молоканам»; «Статистическое описание саратовской епархии», «Исторический очерк саратовского края»; «О беглопоповской секте в саратовской епархии»; «Исследование о месте Сарая, столицы Кипчакской орды»; «Состояние православной церкви в Кипчакской орде»; «Путевые заметки о г. Петровске»; статистические сведения по нижегородской епархии остались неоконченными; рукопись его «Церковная археология» хранится в библиотеке нижегородской семинарии; до 1000 рукописных древних столбцов отправлено им из Печерского монастыря в Археографическую комиссию. (Слова и поучения по изд. 1841, 1847 и 1849 г.)

К. Здравомыслов.

Иаков Якутский и Виллюйский

Иаков (в мире Иероним Петрович Домский), епископ Якутский и Виллюйский, магистр богословия, родился 6 июля 1823 г., в семье священника села Семенки, Подольской губернии, был крестником императора Александра Павловича, учился в Подольской семинарии и Петербургской Духовной Академии, которую окончил в 1849 г. со степенью кандидата; 30 ноября того же года был назначен учителем в иркутскую семинарию, а 13 июня 1858 г. переведен учителем в Томскую семинарию; 8 октября 1860 г. пострижен в монашество с именем Иакова и рукоположен во иеромонахи; 25 ноября 1861 г. перемещен в Иркутск инспектором семинарии; 11 июня 1865 г. произведен в архимандрита. Затем последовательно занимал должности: с 1870 г. ректора вновь открытой Благовещенской семинарии, с 1879 г. ректора Пермской семинарии, с 1883 г. архимандрита Данилова Троицкого монастыря в Переславле (Владимирской губ.) и, наконец, с 8 января 1884 г. до самой смерти, последовавшей 27 мая 1889 г., — епископа Якутского и Виллюйского. В Якутске он особенно заботился о распространении христианства между якутами и с этою целью устроил в Якутске епархиальное женское училище для детей не только местного духовенства, но и для якутов, сам вел внебогослужебных беседы, учреждал народные школы и библиотеки. От преосв. Иакова остались два обширные сочинения по истории русского проповедничества: «Русское проповедничество, исторический его обзор и взгляд на современное его направление», Спб. 1871 (444 + IV стр.), и «Исторический очерк русского проповедничества», том I. Спб. 1878 (XII + 800 стр.). Первое сочинение есть плод «долговременного преподавания Иаковым проповеднических предметов — словесности, гомилетики и, в последнее время, общей истории проповедничества в разных христианских странах и частной истории проповедничества в России». Здесь автор излагает историю русского проповедничества за все тысячелетнее время его существования. Эта история, по его взгляду, распадается на три периода: греко-русский (XI-XVII в.), период подражания латинскому проповедничеству (XVII-XVIII в.), и период самостоятельного русского проповедничества (XVIII -XIX в.). Труд этот в свое время имел крупное значение, как первый опыт в нашей литературе исторического обозрения русского проповедничества, но трудность задачи и новизна дела, громадная масса материала, который надлежало переработать, служат причиной, что историческое обозрение иногда переходит в беглый и общий обзор, иногда о предметах важных автор говорит вскользь, мимоходом, а распространяется о мелочах; много есть в труде неточностей и прямо неверных положений (см. также рецензии в «Христ. Чтении» 1872 г. № 8; «Воскресном Чтении» за январь 1872 г.; «Странник» 1871 г. № 10; «Руководство для сельск. паст.» за февраль 1872 г.; «Церковной Летописи» за февраль 1872 и др.). Второе сочинение захватывает только первый греко-русский период (867—1664 гг.) русского проповедничества. По богатству собранного здесь материала оно далеко превосходит первое сочинение. Здесь есть целые новые и довольно обширные отделы, напр., о греческом проповедничестве (стр. 16—76), но и недостатки первого сочинения в значительной мере свойственны и второму. В 1879 г. преосв. Иаков за свой последний труд удостоен был Петербургскою Академией степени магистра богословия. Приготовлявшееся им продолжение «Исторического очерка» и особое сочинение «О недостатках современного проповедничества в его теории и практике» в печати, по-видимому, не появлялось.

С. Троицкий

Иаков архимандрит, настоятель Кирилло-Белозерского монастыря

Иаков (в мире Василий Пospelов), архимандрит, настоятель Кирилло-Белозерского монастыря, известный аскет и благотворитель († 1896 г.) Сын священника Тульской епархии, о. Иаков родился в 1818 г., среднее образование получил в Тульской Духовной Семинарии, высшее в Московской Духовной Академии (1838—1842 г.), где, будучи на последнем курсе, был пострижен в монашество митроп. Филаретом. Первые 10 лет по окончании курса о. Иаков трудился на духовно-педагогическом поприще сначала в звании преподавателя церковно-библейской истории в Орловской Семинарии, а потом с 1845 г. в должности инспектора Харьковской семинарии. В 1852 г. о. Иаков как «человек, — по отзыву Филарета, арх. Харьковского, — строго монашеской жизни, очень исправный и благонадежный», был назначен настоятелем посольской церкви в Риме. Здесь в центре католичества он, невзирая на все затруднения, не только сам неуклонно исполнял уставы и предписания православной церкви, но считал своим долгом требовать того же от приезжавших в Рим русских людей. Вследствие неприятностей, возникших по поводу подобных его требований, он чрез три года должен был оставить Рим (в 1855 г.) Пред возвращением в Россию о. Иаков ездил из Рима в Бар-град (Бари) для поклонения мощам св. Николая, мирликийского чудотворца. Эту поездку он описал потом в особой брошюре. Возвратившись в Россию, о. Иаков недолгое время жил в Москве в Новоспасском монастыре и затем был настоятелем Зеленецкого монастыря Петербургской епархии. С 1857 г. деятельность о. Иакова переносится на север Новгородской губернии, где он является в качестве руководителя иноческой жизни сначала в монастыре пр. Кирилланоозерского (1857—1866), а потом в монастыре пр. Кирилла белозерского. В последней обители он пробыл настоятелем ровно 30 лет (1866—1896 г.) до самой смерти, в неусыпных заботах об упорядочении монастырской жизни в духе устава основателя монастыря пр. Кирилла. Ревнуя о восстановлении истинной монашеской жизни, о. Иаков сам представлял для своих иноков живой пример смирения и строгой аскетической жизни. Полная нестяжательность и широкая благотворительность, на которую он тратил буквально все свои средства, не редко сам лично нуждаясь в самом необходимом были выдающимися чертами в характере о. Иакова. Неудивительно, что при таких своих качествах о. И. за 30 лет своего пребывания в Кириллове приобрел глубокую любовь и уважение к себе всего местного населения, которое свято хранит память о нем, как об истинном подвижнике благочестия. — О. Иаков скончался 78 лет от роду 16 января 1896 г. Из литературных его трудов известны в печати: «Краткие заметки о римской церкви», «Путешествие в Бар-град» (брош.), «Служба на обретение мощей пр. Кирилла новозерского», «Житие пр. Кирилла белозерского чудотворца» (Спб. 1875), «Пастырь в отношении к себе и пастве» (Спб. 1880), статьи по истории Кирилло-Белозерского монастыря (в «Трудах Моск. Арх. Общества») и несколько проповедей. В 1892 г. о. Иаков был избран почетным членом Московской Дух. Академии «во уважение его 50-летнего ревностного служения церкви и духовному просвещению, совершаемого в духе древнего православия и строгого подвижничества» («Бог. Вест». 1893 отд. V, стр. 300).

И. Б-ов.

Иаков витрийский

Иаков витрийский, епископ аккийский, кардинал-епископ тускулский, знаменитейший из проповедников крестовых походов. Он происходил из городка Витри (в Лотарингии к югу от Дуэ); некоторое время учился в Париже; затем был каноником в общине бельгийских бегуинок (см. «Энци.» II), воззрения которых имели на него сильное влияние. Около 1210 г., по желанию знаменитой бегуинки Марии нивельской, он принял сан священника в Париже, а около 1211 г. предпринял путешествие в Рим. В 1213 г. он отправился в северную Францию проповедовать крестовый поход против альбигойцев (см. «Энци.» I); но потом вместо них призван был взять объектом для собственно крестового похода мусульман, за что аккийский соборный капитул избрал его епископом. Однако Иаков уехал к Иннокентию III с целью склонить его учредить посольство от Франции при крестоносцах. В Перуджио он прибыл на другой день после смерти (16 июля 1216 г.) этого папы, а Гонорий III желания Иакова не исполнил, хотя и утвердил по его просьбе институт бегуинок в Люттихе и во всей Франции. 31 июля сам папа посвятил его епископа г. Акки (Акко, со времен Птолемея в греческий период — Птолемаида, при крестоносцах Акра, потом St. Jean d'Acce, ныне Акка, приморская гавань Палестины; ср. о ней в статье Иерусалимская латинская патриархия), а 4 ноября после бурного плавания Иаков прибыл к себе на место. С 1217 г. он проповедовал по местностям, находившимся в руках христиан, и ревностно участвовал во всех походах крестоносцев, с коими двинулся против Дамиекты, но — после неудачи Здесь — осенью 1221 г. вернулся в Акку, а затем, с согласия Гонория III, и в Европу, причем в 1227 г. снова стал проповедовать крестовый поход в северной Франции и пограничных германских областях. Во время болезни еп. люттихского Гуго он управлял его епархией в качестве викария, а в 1228 г. личный друг Иакова папа Григорий IX назначил его на должность кардинала и епископа тускулского (Tusculum — город к югу недалеко от Рима). В конце 1239 г. или в 1240 г. иерусалимский капитул избрал Иаков патриархом, но папа не отпустил его. 30 апреля 1240 г. Иаков умер в Риме. В жизни и развитии Иакова, как в зеркале, отразились господствующие религиозные течения того времени. Всецело преданный идеалам нового ордена проповедников-доминиканцев, он старался все сделать средством к назиданию. К этой же цели направляются и его сочинения. Две особенности его проповедей обеспечили им особенный успех: 1) удачно подобранные *exempla*, т. е. примеры, анекдоты, притчи, басни, которыми он выясняет и делает наглядными нравственные требования; 2) стремление не ограничиваться выяснением нравственных требований ко всем людям вообще, а применять их к отдельным группам людей: к прелатам и каноникам, к студентам и профессорами к судьям и юристам, к монахам и монахиням, к бедным и богатым, к крестоносцам и пилигримам, к рыцарям, горожанам и крестьянам и т. п. И то и другое было ново и составляло эпоху в истории проповеди. В конце жизни Иаков сделал собрание своих проповедей. Оно разделяется на 6 частей: 1—5 *sermones de tempore* — на воскресные и праздничные дни (ed. Damien Dubois), 6 *sermones vulgares* — часть особенно важная для истории церкви и культуры. Здесь мы имеем не только единственный образец проповеди о крестовом походе, но и такую наглядную картину состояния западноевропейского общества во времена Иннокентия III и Григория IX, какой не дает никакой другой памятник. В своих обличениях Иаков касается даже и королей. Для монарха, говорит он, не существует более безопасности, коль скоро никто не обезопасен от него. Примеры подбирались Иаковым настолько удачно, что впоследствии были извлечены из его проповедей и составили особую книгу, служившую пособием для проповедников, широко распространенную и употреблявшуюся даже в Англии. И как историк, Иаков пишет с назидательною целью. Важнейшими историческими его трудами являются: *Liber de mulieribus*

Leodiensibus и *Vita s. Mariae Oigniacensis* (в 2-х книгах). Оба труда написаны между 23 июня 1213 г. и маем 1216 г. и составляют главный источник начальной истории бегуинок. Менее важна *historia orientalis* или *historia Hierosolymitana abbreviata*, пользующаяся особенным вниманием в новое время. Иаков начал этот труд в лагере при осаде Дамьетты 5 ноября 1219 г. В первой книге содержится история Святой Земли от Мелхиседека до мира 1211 г. Здесь он оригинален только при описании событий 1184—1211 гг., а в предшествующей части переписывает Вильгельма тирского (см. «Энц.» III). Исторический рассказ часто прерывается обширными экскурсами о жизни и учении Магомета (заимствовано из утерянного труда Вильгельма тирского), о климате, флоре, фауне, топографии и обитателях Св. Земли (из какого-то *descriptio terrae sanctae*, Плиния, Исидора и какой-то *mapra mundi*) и очень ценными для истории размышлениями о различных религиозных партиях, о пулланах и о западных общинах в Палестине. Во второй книге Иаков дает очень мрачную картину нравственного состояния западного христианства. В третьей книге Иаков хотел описать пятый крестовый поход, но то, что теперь у Bongars'a носит название 3 книги (*Gesta Dei per Francos*, S. 1047—1124), есть компиляция из письма Иерусалимского патриарха к Иннокентию III, из одного палестинского итпиерария и из *historia Daminana* Оливера, хотя возможно, что эта компиляция составлена самим Иаковом, тогда как 3 книга у Martens et Durand (*Thesaurus novus anecdotorum* III, S. 268—287) никоим образом не принадлежит ему. Более важны для истории 5 крестового похода письма И. 1216—1221 гг. Письма эти отличаются удивительною наблюдательностью и живостью описаний, но в то же время легковерием и суеверием, повторениями и беспорядочностью. Вообще сильною стороною Иакова было не мышление, а наблюдение. Как богослов, Иаков был очень начитан в Библии и произведениях Бернарда клервосского, но вобщем стоит очень невысоко и представляет собою контраст с заметным ростом богословия в начале XIII в.

С. Троицкий

Иаков из Ворагина

Иаков из Ворагина (Jakobus de Voragine), р. около 1230 г. в Вираджио (Ворагу, ныне Вараццо) близ Генуи, в 1244 г. вступил в доминиканский орден, в 1267 г. сделался провинциалом Ломбардской провинции этого ордена, в 1292 г. был назначен папою Николаем VI архиеп. генуэзским и скончался в 1298 или 1299 г. Своею славой он обязан, главным образом, составленному им сборнику легенд, известному под названием «Золотой легенды» (*Legenda aurea*), «Легенды святых» (*L. sanctorum*) и «Лонгобардской истории» (*Historia longobardica*). И заимствовал баснословные жития святых частью из книг, частью из предания, сохранявшегося в народе и монастырях. Первоисточником для одних рассказов служат апокрифические евангелия и апостольские и мученические акты, первоисточником для других — произведения средневековой фантазии, причем, И. не только без всякой критики, но и без всякого поэтического чутья вносит в свое собрание самые нелепые и безвкусные выдумки. Не зная ни греческого, ни еврейского языка, он посредством удивительной этимологии пытается объяснить имя каждого святого. Только некоторые жития имеют ценность исторического источника, напр., жите Гедвиги и Елизаветы тюрингенской. Справедливо Лютер назвал это собрание легенд (*Sainmlung v. Legenden*) собранием лжи (*S. и. Lülgen*). Но труд И. как нельзя более отвечал вкусам того времени, и поэтому был любимейшим чтением в средние века. Он сохранился в массе списков, был переведен на немецкий, французский, итальянский, испанский и английский языки и по изобретении книгопечатания выдержал сотни изданий (последнее — в Бреславле 1890 г.). И теперь он незаменим, как источник для изучения средневекового суеверия и для выяснения поэтов и хронистов того времени. Кроме «Золотой легенды» известны собрания его проповедей: «*Sermones de tempore et quadragesimalibus*», «*Sermones de dominicis per annum*», «*Quadragesimale et de sanctis*», «*Sermones de sanctis*». Эти собрания также неоднократно издавались (последнее издание всех проповедей И. вышло в 1760 г. в Аугсбурге, 4 тома в лист). Проповеди И. наполнены сказаниями тоже баснословного характера и могут служить дополнением «Золотой легенды». В защиту доминиканского ордена (И. написал: *Defensorium contra impugnantes Fratres Praedicatorum, quod non vivant secundum vitam apostolicam*, Венеция 1504. Ему же, очевидно, принадлежит: *Summum virtutum et vitiorum*, Базель 1497, — извлечение из *Summa virt. et vit.* Вильгельма Перальда, — и *De operibus et opusculis s. Augustini*. «Генуэзская хроника» доведенная до 1279 г., издана Муратори в «*Scriptores rerum ital.*» IX, 1 и сл. Впервые приписанный ему Сикстом менским (*Bibl. sacra lib. IV*) итальянский перевод Библии, по-видимому, никогда не существовал: не сохранилось ни его списков, ни современных свидетельств о нем, да и невероятно, чтобы составитель «*Legenda aurea*» пришел к мысли о необходимости перевода Свящ. Писания на народный язык.

С. Троицкий

Иаков de Benedictis

Иаков de Benedictis (Jacopo de Benedetti или da Todi, Tudertinus) происходил из знатного рода Бенедетти или Бенедеттони и родился в 1240 г. в Тоди. В Болонье он изучал юриспруденцию и скоро получил степень доктора *utriusque juris*. В молодости, имея уже большую практику, Иаков вел веселую роскошную жизнь, но в 1268 г. его горячо любимая жена была убита во время спектакля обрушившимися подмостками, причем оказалось, что она под великолепным платьем носила покаянную власяницу. Сознание, что его жена посвятила свою жизнь тайному покаянию и принимала участие во всех удовольствиях лишь из любви к нему, так потрясло Иакова, что он, раздав бедным свое имущество, поступил в орден терциариев Франциска Ассизского. Орден этот давал полную свободу своим членам в выборе подвига, — и Иаков, в противоположность своей прежней жизни, избрал подвиг того юродства, о котором говорится в Св. Писании ([1Кор.1:20-29](#)), за что получил несколько насмешливых прозвищ. Через десять лет он хотел поступить в орден миноритов, но братья ордена, зная его странные поступки, не решались его попустить и приняли только потому, что из представленного им Иаковым сочинения (*Libellum breveque commentarium de mundi contemptu*) убедились, какие духовные помышления скрываются под личиною юродивого. И здесь он не оставлял своего подвига, послушно перенося все наказания, которым его подвергали за несогласные с уставом крайности и странности его поведения начальники ордена. Его душевное настроение хорошо характеризуется сообщаемым Ваддингем (*Annal. minor, ed. Rom. 1733, t. v*) рассказом: «Когда один брат спросил его, почему он так плачет, он ответил: потому, что любовь нелюбима». Скоро события времени вызвали его из монастырского уединения. Бичуя в своих стихотворениях с необыкновенною правдивостью пороки современности, он касался и церковных злоупотреблений, причем не только задел личность самого Бонифация VIII (см. «Энци.» II), но и вступил в мае 1297 г. в союз влиятельных римлян, поставивших себе целью низложение папы. За это он подвергся церковному проклятию. Когда Бонифаций в 1298 г. взял город Пренести, куда бежали члены союза, Иаков был подвергнут тяжелому тюремному заключению, от которого его освободила только смерть папы в октябре 1303 г. Последние три года своей жизни он провел мирно в Коллацонском монастыре и умер в рождество 1306 г. с молитвою умирающего Спасителя на устах. Глубокомысленные изречения Иакова сохранены в *Liber conformitatum* Варфоломея пизанского (изд. в Милане в 1510 г.) Но славою своей Иаков обязан не им, а своим поэтическим произведениям в списках на латинском и на итальянском языке самого разнообразного и, вообще, жизненного содержания. Знаменитая песнь: *Stabat mater dolorosa* приписывалась Григорию Великому, Бернарду, Иннокентию III и др., но, пока никаких данных в пользу авторства другого лица не найдено, нужно принять древнее предание францисканцев об Иакове, как об авторе; содержание песни гармонирует с этим преданием. Первый, достоверно засвидетельствованный случай ее употребления относится к 1398 г., когда ее пели самобичеватели, проходя по Италии (Антонин флорентийский в *Summa historialis*, Дитмар любекский и Георг Стелла в своих анналах). С этого времени она быстро входит в широкое народное и церковное употребление и с усердием переводится на народные языки. Одних немецких переводов существует не менее 83. С не меньшим усердием составлялись музыкальные композиции к ней: Нанини в 1620 г., Палестрини (лучшая), Перголези в 1736 г., Асторга в 1700 г., Бочерини, Ньюкомм, Штунденгафен, Иосиф Гайдн, Россини и др. Такое внимание к этому произведению Иакова вполне заслуженно: с эстетической точки зрения оно представляет редкий перл среди средневековых гимнов, и сравнить с ним можно лишь *Dies irae*. Из других гимнов Иакова более известны: *Cur mundus militat* и *Giesu nostra fidanza*.

Иаков ютербогский

Иаков ютербогский . картезианец, известный католически богослов и церковный реформатор XV в., родился в 1381 г. возле Ютербогга (в пределах нынешнего Бранденбурга) в бедной мещанской или, вернее, крестьянской семье. Детство и юность его прошли среди разного рода невзгод и лишений. Двадцати лет от роду он поступил в цистерцианский монастырь Парадис в Польше. Аббат этого монастыря, узнав о выдающихся способностях Иакова, определил его в Краковский университет, где он скоро получил степень доктора философии и богословия и в продолжение многих лет состоял проповедником и лектором богословия. Недовольный упадком дисциплины в монастырях цистерцианского ордена, Яков в 1441 г. перешел в орден картезианцев, переселился в Эрфурт и занял в здешнем университете предложенное ему место профессора канонического права. С этого времени, несмотря на шестидесятилетний возраст Иакова, начинается самая плодотворная пора его литературной деятельности. В 1452 г. Иаков получает степень доктора прав и делается ординарным профессором, в 1454—5 г. он избирается деканом юридического факультета, а в следующем году и ректором университета. Вместе с тем он был, но одним данным, приором, а по другим, — только суб-приором, т. е. викарием эрфуртского картезианского монастыря *ad montem sancti saliatoris*. Иаков пользовался громадным авторитетом у современников, которые будто бы почитали его, как оракул. Умер он в 1465 или 1466 г. Богословские трактаты и проповеди Иакова изложены в обычной для того времени схоластической форме, но не имеют характера беспочвенных упражнений в разного рода отвлеченных тонкостях, ибо автор прежде всего старается удовлетворять жизненные запросы окружающего общества, почему центр тяжести богословствования лежит не в отвлеченно-догматической, а в нравственно-практической области. Наиболее замечательное его сочинения нравоучительного характера — *Quodlibctum statum humanorum* — есть систематическое руководство по нравственному богословию в смысле и духе тогдашней науки, но с жизненным характером: в введении отмечаются главные пороки современности и противоположный им добродетели первых христиан, затем изображаются идеалы, обязанности и современные пороки и недостатки различных духовных (в 1-й части) и светских (во 2-й части) классов и состояний в отдельности. Из других богословских сочинений Иакова наиболее значительны следующие: *Tractatus peroptimus de animabus erutis a corporibus*, *De potestate daemonum liber unus*, *De valore missarum pro defuuctis celebratarum*, *De bono morali remediis contra peccata*, *Tractatus de causis multarum passionum, praecipue iracundiae, et remediis earundem* и *Tractatus de indulgentiis*.

Но особенного внимания заслуживают реформаторские сочинения Иакова, так как изображение общей неурядицы тогдашнего католичества представлено здесь с особенною обстоятельностью и мужественною прямою. Горячее воодушевление автора, его глубокая скорбь и бурное негодование по поводу всеобщей распущенности и разного рода злоупотреблений, его умоляющий призыв к исправлению и грозное напоминание о страшной ответственности сообщают этим сочинениям живой публицистически характер. Главное зло он видит в нравственной испорченности монашества и духовенства и в глубоком религиозном невежестве народа, а больше всего его возмущает суеверное злоупотребление святыней в целях наживы. Как монах, Иаков прежде всего желает реформировать монастыри. С этой целью он написал два сочинения: *Petitiones religiosorum pro reformatione sui status* и *De negligentia praelatorum*, где настаивает на необходимости неопустительного выполнения в монастырях первоначальных уставов, а против корыстолюбия, обуявшего тогдашние католические монастыри, рекомендуется даже лишать их пользования своими именами до тех пор, пока они

не исправятся. Мысли о реформе духовенства Иаков изложил в сочинении *Avisamentum ad papam pro reformatione ecclesiae*, адресованном Николаю V при восшествии его на папский престол. С особенною энергией восстает он здесь против господствовавшего в его время порядка при замещении церковных должностей, которые вопреки всяким канонам покупались разного рода проходимцами в целях эксплуатации. В этом же сочинении между прочим высказываются замечательные для католического богослова мысли о значении папы: папа знатнейший член церкви, глава и управитель (*caput ministeriale ecclesiae*), но непогрешимое наитие Св. Духа не в нем, а в церкви, и выражается оно в определениях вселенских соборов, как истинного представительства церкви; воля Божия и решения соборов — норма для папы: вселенский собор имеет силу и низвергнуть папу. Самое позднее сочинение Иакова *De septem ecclesiae statibus in Apocalypsi descriptis et de auctoritate ecclesiae ejusque reformatione* представляет страстный крик наболевшей души глубокого старца по поводу полного крушения надежд всей его жизни. Он уже более не верит в возможность церковных реформ: конечно, можно надеяться на помощь Божию, но Бог в подобных случаях действует только чрез человеческое посредство, а оно-то, как показывает опыт, сделалось окончательно негодным.

Уже из краткого очерка литературной деятельности Иакова видно, какое громадное значение имеют его сочинения для изучения богословской науки и в особенности церковной жизни католичества XV в., т. е. как раз накануне реформации, которая очень сильно потрясла католическую церковь и заставила ее произвести у себя некоторые реформы, о необходимости которых так настойчиво, но и так безрезультатно взывал Иаков.

П. Белодед

Иаков Хриштоф Блярер

Иаков Хриштоф Блярер, епископ базельский, противник реформации в Швейцарии, происходил из дворянского рода (род. в 1542 г.), образование получил в Фрейбургском университете и находился в оживленных сношениях с гуманистами, которые оставили Базель по введению там реформации; один из них Гляреан был даже его учителем. Приняв духовное звание, И. Блярер был одушевлен общим тогда у истых католиков желанием не только остановить победоносное распространение реформации путем проведения необходимых реформ в церковной жизни католичества, но и во что бы то ни стало вырвать из рук протестантов захваченные уже ими области. После смерти базельского епископа Мельхиора в 1575 г. И. Блярер, 33-х лет от роду, был избран его преемником. Положение базельского епископа в это время было чрезвычайно трудное: ему приходилось вести двойную борьбу — политическую с г. Базелем и религиозную с протестантством, которое распространялось в епископской области из этого же города и при его поддержке. До И. Блярера преобладание в этой борьбе было всецело на стороне г. Базеля, который не только освободился от верховной власти епископа но, пользуясь слабостью и задолженностью базельских епископов, нередко вмешивался во внутренние дела епископии и даже успел распространить действие своего городского права на многие местности епископских владений, тем самым открывая их для реформации, которая и не замедлила достигнуть здесь весьма широкого распространения. По договору города с предшественником И. Блярера в 1559 г. протестантам в таких местностях наравне с католиками предоставлялось право исповедания своей религии. Чрезвычайно важным делом И. Блярера было заключение союза с католическими кантонами Фрейбургом и Салотурном почти исключительно в целях взаимной поддержки в религиозных делах (в 1579 г.). Благодаря этому союзу, не только усиливался местный (швейцарский) католический элемент, но и обеспечивались поддержка со стороны Франции. Опираясь на такую внушительную силу, И. Блярер немедленно же и со всею энергией начал сводить счеты с Базелем и находящимися под его покровительством протестантами. Он торжественно отлучил наиболее выдающихся сторонников реформации в своей резиденции Прунтруте и потребовал, чтобы протестантские общины епископии возвратилась в католичество; он изгонял из своих владений протестантских проповедников, восстанавливал в протестантских местностях католическое богослужение и в наиболее опасных местах сам выступал в качестве проповедника. Но И. Блярер хорошо понимал, что для успешной борьбы с протестантством одних репрессалий недостаточно: необходимо еще поднять нравственный уровень местной жизни католичества. С этою целью он объявляет в своей епископии для руководства постановлением Тридентского собора и в 1581 г. сзывает в Дельсберге собор, на котором обсуждались различные мероприятия относительно реформы духовенства, исправления богослужебных книг и других назревших потребностей местной церковной жизни. Базель с тревогою следил за такой деятельностью епископа. Сознывая, на какую грозную силу опирался И. Блярер, город не только не посмел оказать противодействия его распоряжениям в епископии, но даже был вынужден, — во избежание войны с союзниками, — возвратить базельскому епископу в разное время присвоенные и уже почти забытые права последнего. По договору с Базелем (в 1585 г.) И. Блярер весьма улучшил финансовое состояние своей епископии, так как за громадное вознаграждение (200.000 талеров) отказался от своих прежде сомнительных прав относительно города и некоторых других мест, и — что еще важнее — сделался неограниченным государем в своей области, где город утратил всякое влияние на подданных епископа. Правда, этим договором предоставлялась каждому свобода выбора религии, но это условие не помешало католичеству почти совершенно

вытеснить из епископской области протестантство. Такой успех здесь католичества объясняется и произведенными реформами местной церковной жизни, и настойчиво веденною пропагандой с тонко рассчитанными репрессивными и поощрительными мерами. Усердными помощниками И. Блярера были иезуиты, которых он пригласил в 1588 г. взамен капуцинов, не знавших французского языка и потому оказавшихся мало пригодными для пропаганды среди населения с преобладающим французским говором. В 1591 г. был учрежден в Прунтруте иезуитский коллегиум, который и сделался рассадником католичества в базельской епископии и окрестных местах. Умер И. Блярер в 1608 г.

П. Белодед.

Иаков I Английский

Иаков I Английский, VI Шотландский король (род. 1556 г., †1625; старший сын Марии Стюарт); на престоле. Шотландия с 1567 г., — Англии с 1603 г. В политическом отношении поборник неограниченной королевской власти во всех делах. В религиозном отношении его девизом было: «Без епископа нет короля» (no Bishop, no King); поэтому в епископальном англиканстве Иаков видел самую твердую опору против врагов королевской власти. В нем же он видел средство для примирения протестантизма с римским католицизмом. Р.-католическую пропаганду строго преследовал вызвал против себя заговор, руководимый р. католиками («пороховой заговор» 1605 г.). Когда же католики дали присягу на верность ему и отказались от признания главенства папы над королем, то Иаков имел намерение воссоединиться с Римом и признать папу верховным епископом (т. е. духовную власть папы). Сына Карла женил на католической принцессе, дочери короля Генриха IV; а зятя — протестанта Фридриха V, курфюрста пфальцского, не поддержал в борьбе против императора Германского. Крайний протестантизм (пуританство) в Шотландии ненавидел и считал невозможным терпеть пуритан в благоустроенном государстве. Своими, почти открытыми симпатиями к р.-католицизму и стремлением к самодержавию и попранию прав парламента возбудил ненависть к себе и в значительной степени подготовил революцию, во главе которой стояли протестанты (пуритане).

А. Булгаков.

Иаков II, король Английский

Иаков II, король Английский 1685—1688 (род. 1633 г.; 2-й сын Карла I; †170.1 г.). До вступления на престол жил во Франции и Испании. Принял католицизм (тайно). По объявлении об этом в 1673 г. был лишен своего титула («герцог Йоркский») и права наследовать английский престол. По возвращении в Англию был в Шотландию наместником короля и подверг протестантов (пуритан) жестоким преследованиям. По вступлении на английский престол запретил (1686 г.) проповедовать с кафедр против римского католицизма; наоборот, римско-католическим епископам была дана возможность распространять в королевстве свои пастырские послания. Торжественно принял в Лондоне папского нунция; радовался отмене свободы вероисповедания для протестантов во Франции (отмене Нантского эдикта в 1685 г.). Объявил свободу вероисповедания в Англии, имея в виду главным образом римских католиков, которые теперь были допущены ко всем должностям и почетным местам в Англии. Уничтожил обязательность англиканского вероисповедания. В университеты Оксфордский и Кембриджский были допущены римско-католические преподаватели. Епископы, противившиеся его распоряжениям, были заключены в государственную тюрьму, но общественное мнение спасло их от суда. Очевидное стремление короля подчинить Англию главенству папы было причиной его низложения (революция 1688 г.). Оставил Англию и окончил свою жизнь во Францию. Престол английский после него передан был его зятю Вильгельму Оранскому (1689 г.).

А. Булгаков.

Иамвлих, св. отрок ефеский. III столетия. Это один из семи отроков (Максимилиан, Ексакустодиан, Мартиниан, Дионисий, Иоанн и Антонин, которые уснули в царствование имп. Декия (4 августа около 250 г.) и пробудились при имп. Феодосии II (22 октября 434, 435 или 437 г.). Память их 4 октября, См. Иоанн Колов (V в.) в житии Папсия великого, Иаков епископ серугский, в Месопотамии, VI в. (AA. SS. Boll. 27 июля), повторяемый Григорием турецким († 594 г.). Память этих отроков чтится как маронитами, так и эфиопами; она была известна Магомету и многим арабским писателям. По словам Григория турецкого и нашего паломника Даниила, тела этих отроков лежали в Ефесе до XII в.; пещера их около Ефеса в горе Приона показывается и доселе. Григорий турецкий Иамвлиха называет Малхом, а Антонина Серапионом; Минологий Василиев вм. Ексакустодиана называет Константина; Никодимов Синаксарист называет и Ексакустодиана и Константина, но без Иоанна. Метафрастово житие (Migne, Patr. gr. t. CXV, col. 427). — Ср. архиеп. Сергей, II. м. В., П2, 2, стр. 308—309.

Хр.Л-в.

Иамния см. Иавнея.

Ианикит

Ианикит, св. мученик никопольский, IV столетие. Это один из 45 мучеников, пострадавших около 319 г. в армянском городе Никополе при игемоне Лизии. Из остальных мучеников известны: Леонтий, Маврикий, Даниил, Антоний, Александр, Сисиний, Менея и Вирилад, из которых первые четыре первыми исповедали себя христианами. Память их 10 июля.

Хр. Л-в.

Ианней-Александр

Ианней-Александр, один из пятерых сыновей Иоанна Гиркана I, бывшего иудейским верховным правителем и первосвященником в 135—104 г. до р. Хр. Когда умер Иоанн Гиркан, старший из сыновей его — Иуда, носивший греческое имя Аристовула, унаследовал первосвященство отца, а верховное правление должно было, согласно последней воле почившего, остаться в руках его вдовы, матери Аристовула. Крайний властолюбец, — Аристовул решил, однако, объединить в своих руках все наследие отца и не остановился для этих планов пред. самыми ужасными мерами. Главную свою соперницу — мать он заключил в темницу, где она умерла голодной смертью, а братьев все время томил в узах, погубил любимейшего из них Антигона и, достигнув своей цели, переменял звание «верховного правителя» на царское, возложив на себя корону. Так восстановилось, после 381-летнего перерыва, царское правление в народе израильском. Но добытая столь ужасною кровью корона скоро задавила своею тяжестью самого Аристовула. Мучась от страшных угрызений совести, он преждевременно сошел в могилу, процарствовав всего один только год (104—103 г. до р. Хр.). Тотчас после смерти несчастного, супруга его Саломия (носившая также и греческое имя Александры) освободила братьев его от уз и передала престол и первосвященство старейшему и способнейшему из них Ианнею или Александру, одновременно с чем стала также и его женой. Иосиф Флавий рассказывает, что этот Ианней с самого дня рождения был в ненависти у своего отца и по самый конец его жизни не являлся ему на глаза, проживая в Галилее. За исключением сомнительности последнего, — ввиду того, что Галилея едва ли входила тогда в пределы Иудеи, — можно не отказать Иосифу в достоверности самой этой опалы, не столь достоверную причину которой он указывает в откровении, бывшем Гиркану на вопрос, какой из его любимых сыновей (Антигон или Аристовул) будет ему преемником, причем, вопреки ожиданию, был назван Александр (Ианней). Тотчас по восшествии на престол, Александр заявляет себя, как государь жестокий, умертвив одного из своих братьев, заикнувшегося о претензиях на престол; и все его 26—27-летнее царствование (103—76 г. до р. Хр.) протекло в постоянных междоусобных войнах с ненавидевшими его (за происхождение от невольницы) иудеями, жестокое обращение с которыми заслужило ему, по справедливости, прозвище фракиды, т. е. «губителя». При внутренней борьбе с собственными подданными, Ианней затевал не всегда счастливые походы и на внешних своих врагов, сопровождавшиеся тою же необузданною жестокостью и всякого рода эксцентричностью.

Придерживаясь завоевательного характера прежних правителей и пользуясь междоусобиями сирийских Антиохов — Грипа (124—113 г.) и кизического (113—95), Александр прежде всего задумал прибрать к своим рукам оставшиеся из приморских городов непокоренными — Птолемаиду и Газу, с окрестностями, и осадил первый из них. Приглашенный на защиту обижаемых (и оказавшийся в отношении к ним в роли такого же завоевателя, как и Александр), — Птоломей Латур, властитель острова Кипра, отеснил своего соперника к его пределам и в решительной битве у р. Иордана нанес ему страшное поражение, после которого долго грабил и свирепствовал в окрестных местностях. Такая несчастная неудача Александра всю страну иудейскую открыла наступательному движению Птолемея, — и только благодаря тому, что последний предпочел прежде отправиться на Египет, где недоброжелательствовавшая ему мать (Клеопатра) затевала против него встречную кампанию, Иудея выиграла время избежать совершенного разорения. Заручившись солидарностью с Клеопатрой и пользуясь отступлением Птолемея к Газе, Ианней поспешил вознаградить свои неудачи и успел взять несколько нижнесирийских крепостей и приморских городов, в числе их

была и Газа, оставшаяся беззащитною после ухода Птолемея на Киир.

Между тем значительный переворот в делах Сирии — в связи с домашними неурядицами — создал новые затруднения и опасность для Ианнея. Антиох VIII Грпп, продержавшись на царстве 29 лет, при постоянной вражде с другим Антиохом IX кизическим, скончался. Этот последний так же скоро сошел со сцены, пав от руки сына Грипова Селевка VI, который в свою очередь погиб, побежденный сыном своей жертвы — Антиохом X Благочестивым. Попытка брата Селевкова — Антиоха XI — свергнуть соперника стоила ему жизни, но два другие брата — Филипп и Димитрий III Евкер — покончили с Антиохом X-м и, разделив между собою власть, все-таки не водворили мира в давно жаждавшей его Сирии. Как раз с этим последним переворотом в Сирии совпало в Иудее столкновение Александра с фарисеями и возбужденными ими иудеями, глубочайшие основания для которого надо полагать в развитии вообще внутренних отношений со времени основания асмонейской династии. Политика Асмонеев вообще шла в разрез с воззрениями и стремлениями фарисейства, отклоняясь от него тем дальше, чем оно являлось упрямее. Не без злобы могли смотреть фарисеи, что такой грубый солдат, как Ианней, — их первосвященник и владыка, священнодействие коего во Святом Святых казалось просто осквернением святыни, ввиду особенно его сомнительного происхождения и полного отсутствия той мучительно мелочной казуистичной ревности, избыток которой фарисеи ставили мерилom добродетели. Как и следовало ожидать, открытое возмущение против Ианнея вспыхнуло во время совершения им богослужения. В праздник Кущей, когда народ приходил в храм с пальмовыми и лимонными ветвями, на первосвященника вдруг посыпался целый дождь лимонов в то самое время, когда он приближался к алтарю, чтобы совершить жертвоприношение, причем импровизаторы этого дождя, громко укоряя Ианнея за происхождение от невольницы, объявляли его недостойным первосвященнического служения. Ианней был не из тех, которые спокойно могли бы перенести такую обиду. Он призвал солдат, и жертвами демонстрации тут же пали до 6.000 человек. Ожесточение, конечно, от этого только еще более усилилось и ждало лишь первого случая, чтобы прорваться наружу с новой силой. Случай этот скоро представился. Ианней затеял новую войну — с аравийцами, и после одного несчастного сражения, едва избегнув плена, прибежал в Иерусалим с позором. Шесть лет после этого (около 96—90 г.) он не мог подавить открытого недовольства иудеев, — несмотря на то, что, двинув на них свои иноземные полки, положил костями до 50.000 собственных подданных. Наконец, когда и это лишь более воспламенило ярость народа, он, истомленный борьбою, решил пойти на уступки и, предлагая мир, спрашивал, что ему надлежит делать. Вместо всяких условий, толпа дружно искренно высказала пожелание, чтобы он сам лишил себя жизни, и тотчас же призвала из Сирии на помощь Димитрия III Евкера, который и не замедлил нагрянуть на Александра со своим 43.000 войском (около 88 г. до р. Хр.), расположившись станом близ Сихема. В происшедшем вскоре за сим сражении Александр потерял всех своих наемных воинов, и для дальнейших успехов Димитрий встретил препятствие, как кажется, благодаря только тому, что опасность от него, как Селевкида, иудеи нашли гораздо большею, чем от национальной династии Асмонеев, все же обеспечивавшей свободу иудейского государства. Этим удобно объясняется благоприятный поворот дела на сторону Александра и замечание Иосифа Флавия, что после первого же поражения Александра 6.000 иудеев «сжалились» над ним и, сплотившись около него, оттеснили Димитрия к своим пределам. Не сумев воспользоваться этими благоприятными обстоятельствами, Александр занялся преследованием главных вожаков восстания и, поймав их в количестве 800 человек, расправился с ними самым варварским образом: несчастные висели на крестах в то время как Ианней — это чудовище разнузданности и жестокости — пировал на их глазах со своими наложницами и избивал их жен и детей. Остальные «мятежники», — до 8.000 человек, — спасли свою жизнь бегством за

пределы отечества, и в Иудее водворилось нечто похожее на затишье, если не мир.

В Сирии тем временем известная династия Селевкидов переживала свою последнюю агонию, отозвавшуюся и на Иудее. Возвратившись из Иудеи после войны с Ианнеем, Димитрий III поднял оружие на своего брата Филиппа и нашел смерть в плену у парфян. Младший из 5 сыновей Антиоха Грипа — Антиох XII (по прозванию Дионис) продолжил восстание, но погиб в походе на Аравию, затеянном одновременно с восстанием на брата. Во время этого аравийского похода, который должен был идти чрез иудейские пределы и вызвал столкновение Антиоха с Ианнеем, неудачное для последнего, Антиох, последний из Селевкидов, погиб, но и сирийское соседство сменилось для Иудеи не менее беспокойным, когда в нижней Сирии и Дамаске воцарился аравийский царь (Набатейской династии) Ареф(т)а III. Ианней не удержался, чтобы не испытать силу этого нового своего соседа, с трех сторон соприкасавшегося с Палестиной, и завязал с ним решительное сражение, которое и проиграл. К счастью, Арефе не вскружила голову эта удача, и он ограничился мирным договором с побежденным, а Ианней переправился за Иордан и к востоку от него три года (84—81 г.) забавлял свою храбрость разрушением и иудаизированием лежащих здесь городов. Это утишило несколько недоброжелательство к нему иудеев, так что он встречен был ими даже с торжеством, как славный продолжатель блестящих подвигов Иоанна Гиркана, далеко раздвинувший границы иудейского государства за пределы, в которых оно было при том.

Три последние года своей многомятежной жизни (81—78 г.) Ианней страдает последствиями непомерного пьянства, результатом чего была и самая смерть его при осаде одной из заиорданских крепостей. Любопытен для характеристики его личности и царствования разговор, который пред смертью он вел со своею супругой. Когда эта неутешно оплакивала пред ним грядущую участь свою и детей, долженствовавших остаться беспомощными сиротами и наследовать ненависть к нему всего народа иудейского, Ианней дает ей совет — утаив его смерть от воинов до взятия крепости и явившись в Иерусалим победительницею, обратиться к покровительству фарисеев, пригласить их в ближайшие советники, что привлекло бы, затем, благосклонность к ней и всего народа. Для лучшего успеха этого рискованного предприятия (так как фарисеи, с которыми предстояло иметь дело, разделяли общую ненависть к царю по своим личным счетам с ним) Ианней научает супругу выдать фарисеям его труп, яко бы из желанья доставить им возможность отомстить ему поруганием, — причем Александра должна была обещать фарисеям ничего не предпринимать в свое царствование без их руководства. Уловка удалась как нельзя лучше. Польщенные фарисеи сделали даже больше, чем мог надеяться сам царь. Они тотчас — со свойственным им одним влиянием — огласили в народе великими дела Александра, а похвалами его справедливости и истинно царственным доблестям достигли того, что растроганный народ слезно оплакал его кончину и устроил ему похороны не хуже всех прежних царей. Не менее удачно разрешилась опасность для его супруги, признанной тотчас же царицею. Строго соблюдая условия, она старалась быть прямою противоположностью своего мужа в отношении к фарисеям и вообще в политике своего царствования. Сделав старшего из своих сыновей — Гиркана II — первосвященником, как менее способного к правлению по своей вялости, и устраняя по времени от участия в правлении меньшего — Аристовула — за его неумеренную, слишком напоминавшую отца, отвагу, Александра направила по масштабу фарисеев все управление государством, восстановила отмененный свекром ее — Гирканом I — древние фарисейские узаконения и тем привлекла к себе любовь народа, как богобоязненная правительница, по сердцу фарисеев. Это время было цветущее для фарисейского владычества, и фарисейские предания прославляют его, как «золотое время», в которое даже почва земли, как бы в награду за набожность царицы, отличалась каким-то чудесным плодородием (76—67 г. до р. Хр.).

Архим. Иосиф.

Ианний и Иамврий

Ианний и Иамврий, упоминаемые Апостолом Павлом ([2Тим.3:8](#)) имена противников Моисея. В Ветхом Завете имен этих не встречается и Апостол заимствует их, конечно, из предания (ἔκ τῆς ἀρχαίου τῶν Ἰουδαίων διδασκαλίας по бл. Феодориту). Орфография этих имен очень неустойчива. В греческом тексте они имеют форму Ἰαννῆς καὶ [Ἰαμβρῆς, также и в Таргуме псевдо-Ионафана, тогда как в Талмуде имена эти читают Jochane и Mamge, Танхум и Зогар — Jonos и Jombros, а в латинском тексте почти везде Jannes et Mambres. Какая из этих форм есть основная, — решить трудно, но, во всяком случае, имена эти семитического происхождения и, вероятно, означают (с еврейского) мятежника и совратителя (см. Steiner в Bibellex. III, 189 Schenkel'я; Worterbuch Riehm'a, стр. 665 сл.; Orelli и Sch#252rer). При ясности еврейского значения этих слов нет нужды следовать Эвальду, искавшему для них египетских корней и сопоставлявшему Иамврия с книгой ἰαμβρῆς ;, а Ианния со словом goianegratiosus (Gesch. 3 Aufl. II, 128; ср. Freudenthal, Alexander Polyhistor, стр. 173). Имя Μαμβρῆς часто встречается и в Ветхом Завете ([Быт.13:13](#), [14:13](#), [23:17](#), [49:30](#), [50:13](#), [14:24](#)). Неудачно и объяснение Гейгера, производившего Иамврия от «сыновей иамарииных» [1Мак.9:36](#), Иамния же от жителей Иамнии (Urshr. und Uebers. d. Bibel, S. 474). Два лица берутся преданием, вероятно, но аналогии с их противниками — Моисеем и Аароном. Иудейская фантазия делает их сыновьями (учениками или рабами) Валаама (Таргум псевдо-[Ион.](#) на [Чис.22:22](#)), виновниками приказа фараона убивать еврейских младенцев (Тарг. псевдо-[Ион.](#)), учителями Моисея, передает разговор между ними и Моисеем и даже приписывает им приготовление золотого тельца. — Конечно, эти имена, не безызвестные даже в языческом мире, хорошо были знакомы ученику Гамалиила. Ориген (tract. XXXV на Мф.) и Амвросий (на 2 посл. к Тимоф.) говорят, что существовало апокрифическое сочинение об Ианнии и Мамврии. Уже Плиний, по-видимому, пользовался им (Hist. nat. 30, 1:11). Во втором веке о них знает пифагореец Нумений (Оригена Прот. Цельса 4, 51 и Евсевия Пригот. к еванг. 9, 8), равно и Апулей (Apol. II). Кроме того, имена эти встречаются в евангелии Никодима, гл. 5, в Martyrium Petri et Pauli, гл. 34 (Lipsius, Acta apostolorum apocrypha, Lpzg 1891, 148 сл.), в Деяниях Петра и Павла, гл. 55 (ibid. 202) и др. В т. н. «западных» рецензиях новозав. текста и у западных писателей имя Иамврий в [2Тим.](#) встречается в форме Μαμβρῆςи Mainbres, а так как в Талмуде это имя встречается в форме Mamge, то Westcott и Hort в своем издании Нового Завета справедливо замечают к [2Тим.3:8](#): «западный текст, вероятно, заимствовал Μαμβρῆςиз палестинского источника». Некоторые критики, напр. Баур (Die sogenann. Pastoralbriefe des Paulus, S. 36, 103), считают заимствование этих имен недостойным Апостола Павла и доказывают таким соображением неподлинность послания; но известные каждому образованному иудею под этими именами личности служат у Апостола просто примером неразумного и упрямого противодействия. Сходство лиц, обличаемых в послании, с противниками Моисея заключалось как в этом противодействии, так и в чарах, к которым прибегали вторые и, по-видимому, первые (γο'ητεςст. 13).

С. Троицкий

Ианнуарий керкирский

Ианнуарий, св. мученик керкирский, I столетие (см. Иакисхол). Память его 28 апреля.
Хр. Л.

Ианнуарий, св. епископ путеольский

Ианнуарий, св. епископ путеольский, IV столетия. Вместе с диаконами Прокулом, Соссием и Фавстом (Фестом), чтецом Дезидерием и мирянами Евтихием и Акутионом св. Ианнуарий пострадал при Диоклитиане в Кампании около 305 г. (19 сент., 1 или 2 мая, 19 окт., 16 декабря). Мощи его покоятся в Неаполе. (Сюда они были перенесены чрез сто лет по смерти, затем в 820 г. препровождены в Беневент, причем голова его осталась в Неаполе, а в 1497 г. снова возвращены в Неаполь и покоятся в роскошной капелле. Его голова вместе с двумя сосудами его крови сохраняется отдельно в кафедральной церкви. Эта кровь будто бы становится жидкою и приходит в движение всякий раз, когда ее приближают к голове святого. Свидетельства об этом чуде восходят к XII в., а более частые к XV в. (папа Пий II, Ангелюс Като, болландисты Геншен и Папebroх). Бывает это чудо яко бы и в наше время. По словам иезуита Бейсселя (см. у Wetzler und Celte VI2, 1237—38), все натуралистические объяснения неудачны, и не остается ничего более, как признать, что таким дивным образом Бог и оживляет, и вознаграждает веру неаполитанского народа). Память его 21 апреля.

Хр. Л. (и С. Троицкий)

Иаред

Иаред (с евр. «нисхождение», «низменность») — допотопный патриарх, сын Малелеила, отец Еноха. Жил 962 года ([Быт.5:15-20](#). [1Пар.1:2](#). [Лк.3:37](#)). В его имени, производимом от глагола «йарад» — «спускаться», «сходить», усматривают указание на нравственное падение сифитов (Дильман).

В. П-в.

Иароя

Иароя (или Ароя), св. мученица киринейская, IV ст. Она вместе с Лукиею и Киприллой была крещена св. Феодором, епископом киринейским (в Ливии), и пострадала одновременно с ним в 310 г. Собор св. Феодора и других совершается в Регию (или Пергии). Память ее 4 июля. (АА. SS. Voll, июль II, 19; Пролог.)

Хр. Л-в.

Иасон — имя нескольких библейских лиц

Иасон (греческое имя, заменившее еврейское Иисус) — имя нескольких библейских лиц.

1) Иасон Киринаеянин — автор пяти книг, описывающих историю восстания Маккавеев, сокращенных и положенных в основу 2-й Маккавейской кн. ([2Мак.2:24](#)). 2) Иасон — брат первосвященника Онии III, еще при его жизни купивший у Антиоха Епифана первосвященническое достоинство и стремившийся за время своего первосвященства (174—171 г.) к эллинизации иудеев. В этих целях он, характеризуемый во 2 Маккавейской кн., как «безбожник, а не первосвященник» ([2Мак.4:13](#)), насадитель «противных закону обычаев» ([2Мак.4:11](#)), устроил у подножия Иерусалимского храма «гимназию» греческого типа, в которой участие в метании диска увлекало даже священников, — увлекало до такой степени, что у них не находилось даже времени и для совершения жертвоприношений. На арене стадиона появились обнаженные еврейские юноши, не задумывавшиеся перед тем, что это давало грекам-зрителям повод к публичному осмеянию одного из признаков принадлежности к народу Божию. Среди иерусалимских юношей стало входить в моду даже искусственное уничтожение обрезания, — знака союза с Иеговою. Для большего успеха в деле эллинизации иудеев, Иасон выхлопотал, далее, у Антиоха уравнивающее их с греками право писаться антиохийцами. Но, несмотря на все раболепство пред царем, пропитанным эллинофильскими мечтаниями (посольство из нескольких иерусалимлян в Тир с богатыми жертвенными дарами финикийскому Геркулесу и торжественная встреча Епифана в Иерусалиме — [2Мак.4](#)сл. 22), Иасон был извержен своим соперником Менелаем, давшим Антиоху взятку на 300 талантов больше Иасоновой. Лишенный первосвященства, Иасон бежал в страну аммонитян, но в 170 г., во время похода Антиоха в Египет, воспользовавшись распространившимся слухом о его смерти, вторгся в Иерусалим и едва не захватил самого Менелая. Принятый дружелюбно населением города, он тотчас же возбудил против себя негодование мстительностью и новыми нарушениями закона и потому во второй раз должен был покинуть Иерусалим. — бежал в ту же страну аммонитян. Не найдя здесь убежища ввиду нерасположенности князя Арэф(т)ы, Иасон удалился в Лакедемон, где и скончался ([2Мак.4:7-26](#), [5:5-10](#)). 3) Иасон — сын Елеазара, брата Иуды Маккавея, посланный последним вместе с Евполомом в Рим (161 г.) для заключения союза с римлянами против сирийцев([1Мак.8:17-21](#)). 4) Иасон — фессалоникиец, в доме которого жил Ап. Павел во время проповеди в Фессалонике (Солуни). Привлеченный к ответственности, он откупился от властей деньгами ([Деян.17:5-9](#)). 5) Иасон, упоминаемый в 16-й гл. послания к Римлянам (ст. 16) и предположительно признаваемый за одно лицо с Иасоном кн. Деяний.

Свящ. А. Петровский

Иасон, св. мученик римский

Иасон, св. мученик римский, III ст. Иасон и Мавр, дети трибуна Клавдия и Иларии, равно как пресвитер Диодор и диакон Мариан пострадали в 256 или 283 г. одновременно со свв. Хрисанфом и Дариєю. Память их всех 19 марта. (AA. SS. Boll, октябрь XI, 437.)

Хр. Л-в

Иассон Юноша-Смогоржевский

Иассон Юноша-Смогоржевский, униатский митрополит (1780—1788 г.). И. Ю.— С. родился в 1714 г. в Сплезии, в м. Смогоржеве, от которого получил и фамильное свое прозвание. Будучи католиком по происхождению, И. Ю.-С. в раннем возрасте принял унию и поступил в базилианский орден. Образование свое он закончил в греческой коллегии в Риме. Возвратившись отсюда на родину, И. Ю.-С. долгое время проживал в Супрасльском монастыре, где сделался известным и сблизился с униатским митрополитом Флорианом Гребницким (1748—1762 г.). Последний назначил И. Ю.-С. своим генеральным викарием и пользовался его услугами, между прочим, в открывшейся тогда борьбе с базилианскими монахами. В 1758 г. И. Ю.-С. был назначен коадьютором полоцкой архиепископии, а через 4 года после того сделался архиепископом полоцким. В 1772 г., после первого раздела Польши и присоединения Белорусского края к России, кафедра И. Ю.-С. оказалась в пределах русского государства. И. Ю.-С. довольно спокойно примирился с новым своим положением, принес присягу на верноподданство русской императрице Екатерине II и пользовался ее расположением и покровительством. В своей деятельности за это время И. Ю.-С. явился защитником интересов белого униатского духовенства и принимал возможные меры к улучшению его быта. В то же время он сближается и с базилианами. В 1780 г., после смерти митрополита Льва Шептицкого, И. Ю.-С. был избран духовенством и утвержден папою в звании униатского митрополита. По этому случаю И. Ю.-С. оставил Россию и переселился в Польшу. Старания И. Ю.-С. сохранить за собою и полоцкую архиепископию в России не увенчались успехом. Эта, по-видимому, маленькая случайность имела весьма важные последствия, так как повела к совершенной перемене направления всей деятельности И. Ю.-С. В качестве митрополита, И. Ю.-С. показал себя ожесточенным противником православия и русской народности. Явившись из Полоцка в Варшаву, И. Ю.-С. разослал окружное послание польским помещикам на Украине, которых призывал показать свою ревность в деле восстановления унии и подавления православной веры. Этим посланием и другими последующими своими действиями И. Ю.-С. произвел страшную смуту в киевской Украине, которая в то время была наиболее предана православно. С целью усиления унии здесь И. Ю.-С. переселился в Радомысль, где помещалась и консистория его. Здесь, в Радомысле, в мае 1781 г. И. Ю.-С. собирал даже нарочитую конгрегацию униатских деятелей для обсуждения вопроса о мерах и средствах усиления унии на счет православия. На конгрегации этой были постановлены некоторые определения, направленные, с одной стороны, к еще большему окатоличению унии, а с другой стороны, к уничтожению православия. После конгрегации начались сильные преследования православия на Украине, что впоследствии повело к восстанию Малороссии и вмешательству России в дела Польши. К счастью для православия, деятельность И. Ю.-С., направленная против него, не имела особенно губительных последствий, так как И. Ю.-С. встретил сильного противника себе в лице известного Виктора Садковского, управлявшего в то время церковными делами Украины в качестве переяславского епископа, коадьютора Киевской митрополии. И. Ю.-С. скончался 1 апреля 1788 г.

Священник Ф. Титов.

Иафет — один из сыновей патриарха Ноя

Иафет (с евр. «расширенный», «распространенный») — один из сыновей патриарха Ноя. В то время, как брат Иафета Хам обнаружил непочтительность к ослабевшему, от употребления виноградного сока, отцу, Иафет, вместе с другим братом Симом, сделал так, чтобы слабость их отца не была подвергнута дальнейшему осмеянию. Они «взяли одежду и, положив ее на плечи свои, пошли задом и покрыли (раскрывшуюся во сне) наготу отца своего. Лица их были обращены назад, и они не видали наготы отца своего». В последовавшем затем благословении Иафету Ной сказал: «Да распространит Бог Иафета, и да вселится он в шатрах Симовых. Ханаан же и (потомство Хама) будет рабом ему» ([Быт.9:18-27](#)).

Да распространит Бог Иафета: перечисление происшедших от Иафета народов встречаем в 1—5 стихах 10 главы кн. Бытия ([Быт.10:1-5](#)). Первым из сыновей Иафета упоминается Гомер. Гомер — родоначальник киммерийцев древности, кимвров римских времен и кельтов позднейшего времени. Киммерийцы населяли страну при берегах Черного и Азовского морей, между реками Днепром и Доном. Теперешний Керченский пролив — древний Босфор киммерийцев. Географическое название полуострова «Крым» (араб. «Кирым») образовалось, по Каучу, из слова «Кимир» (Riehm, Handwörterbuch des Bibl. Alterthums). Наиболее раннее указание на киммерийцев в классической литературе мы встречаем в «Одиссее» Гомера. Гомер заставляет Одиссея совершить путешествие к вратам ада, в царство таинственных полуночных киммерийцев, живших в северных пределах Евксинского (Черноморского) побережья (Одисс. 9, 14—19). Впоследствии около Азовского и Черного морей осталась лишь часть племени киммерийцев. Сдвинутые со своих мест скифами, они тронулись на северо-запад, наводнили Европу и овладели северными полуостровами и островами. Один из городов британского Уэльса (Валлиса) и поныне носит название Кумберленд, т. е. страны киммерийцев (Strabo 7, II. Keil, Genesis. Dillmann, Genesis. Winer, Realwörterbuch. М. Филарет, Записки на кн. Бытия). От сыновей Гомера: Рифата, по мнению ученых, произошли славяне (Winer), а от Фогармы — армяне (Dillmann, м. Филарет). — Второй сын Иафета — Магог; от него произошли скифы (Иосиф Флавий; бл. Иероним; бл. Феодорит; Schrader, Die Keilinschriften und das A. T.). — Третий сын Иафета — Мадай; от него произошли мидяне. Название мидян по имени Мадай встречается в надписях ассирийского царя Рамманирари (VII в. до р. X.), а также в позднейших, ахеменидских; в актах предшественника Рамманирари, Самсираммана, встречается наименование мидян «матаи»; в актах предшественника Самсираммана, Салманассара II, — «амадаи» (Schrader). — Четвертый сын Иафета — Иаван (Яван). Пр. Исаия именем Иавана называет язычников, обитавших «на дальних островах» ([Ис.66:19](#)); пр. Иезекииль говорит о потомках Иавана, ведших значительную торговлю с Тиром ([Иез.27:13](#)). Пророки Даниил ([Дан.5:21, 10:20, 11:2](#)) и Захария ([Зах.9:13](#)) имя Иавана заменяют словом «греки». Из сопоставления отмеченных данных можно заключать, что Иаван был родоначальником греческого племени ионян: под именем Яван или Явнан, ионяне встречаются в актах времен Саргона, Сеннахирима, Ассаргадона. У Иавана были сыновья: Елиса, Тарсис, Киттим, Доданим. Местопребывание потомков Елисы пр. Иезекииль ([Иез.27:7](#)) называет «морскою страной», из которой финикияне вывозили пурпуровую и голубую краски. И. Флавий (Древн.) отождествляет потомков Елисы с эолянами. Кроме простого звукового сходства ('Αιολεῖς' Αἰεῖς), положение В. Флавия может находить для себя подтверждение и в том установленном факте, что эоляне действительно вели в древности очень широкую морскую торговлю с финикиянами, снабжая последних, между прочим, и голубою и пурпуровою красками. Следует отметить в данном случае и то обстоятельство, что морская улитка, дававшая пурпурную краску, встречалась

преимущественно у берегов Коринфского залива и островов греческого архипелага. Из Фессалии, Беотии, Этолии, Мессении значительная часть эолян переселилась, со временем, в Малую Азию. Во времена пр. Иезекииля они занимали весь северо-западный берег Малой Азии, а также остров Лесбос и др. Шульте и др. полагают, что поселения эолян достигали Африки. Африканский город Карфаген назывался прежде Елиса (Winer). Имя второго сына Иавана — Тарсис — издревле усваивалось знаменитому финикийскому порту в Испании — Тарсис или Тартесс, расположенному между двумя устьями реки Гвадалквивир; Бохарт, Михаэлис, Гезениус, Розенмюллер, Болен и др. распространяют имя Тартесса на всю Испанию (Winer). В Тарсисе финикийцы отправлялись на огромных кораблях, получивших название кораблей фарсисских (Ис.23:14). Под именем Киттим понимается, прежде всего, колония на о. Крите. По мнению И. Флавия (Древн.), то же название следует усвоить колониям Кипра и других сопредельных островов, а равно и близ лежащим прибрежным странам материков. 1-я кн. Маккавейская называет Александра Македонского вышедшим из земли Киттим (1Мак.1:1). Отсюда, а равно и вследствие звукового сходства имен: «Македония — Макетия — Макета» и «Киттим», некоторые из древних (св. Епифаний кипрский) полагают, что понятие Киттим обнимало собой и Македонию. Слово «Доданим», по общему предположению исследователей, следует читать: «Роданим». В такой форме оно встречается во многих древних переводах. Буква «Р» могла превратиться в «Д» по простому недосмотру кого-либо из переписчиков, — тем более, что в греческом начертании их замечается много общего. Название Роданим относится к населенной о. Родоса. У священных писателей и оо. и учч. церкви Киттим и Родос очень часто ставятся рядом: Κί'ττοι καὶ Ρο'δίοι — обычное выражение. Епифаний кипрский считает Κί'ττοι καὶ Ρο'δίοι одним и тем же именем (Keil, м. Филарет, Winer). — Пятый сын Иафета (по тексту LXX) — Елиса (о нем см. выше). Шестой сын Иафета — Тубал (или Фувал). От Фувала произошли тиберийцы (ивры), малоазийский народ, поселившийся на берегах Черного моря, между Трапезунтом и Халиберном, по соседству с Арменией (Герод. 3, 94. 7, 78. Ксеноф., Anab. Winer). Имя «Тубал» встречается в надписях Салманассара II (IX в. до р. X). Салманассар II рассказывает о 24 тубалских князьях, плативших ему дань. О тех же князьях Тубала упоминается в надписях Тиглат-Пилезера, Саргона, Ассаргадона, Ассурбанипала. — Восьмой сын Иафета — Тирас (или Фирас), родоначальник фракийцев, поселившихся к северу от Мраморного моря и Эгейского архипелага, или, по мнению других, тирсенов (этрусков), живших между Малой Азией и Грецией и причисляемых Геродотом к пелазгам, а также нередко отождествляемых с итальянскими тирренами (Лопухин, Библейская история при свете новейших исследований и открытий I Ветхий Завет; Родословие народов. — Иером. (еписк.) Платон, Древний Восток при свете божественного откровения).

И да вселится в шатрах Симовых: имеются в виду как политические завоевания иафетитов в пределах оседлости семитов, так и завоевания религиозно-нравственного порядка, т. е. унаследование иафетитами закона веры и жизни и обетований, хранившихся у семитов (евреев), — сначала чрез проповедь Иисуса Христа и Апостолов, потом их приемников — пастырей-учителей Церкви и христианских миссионеров.

Ханаан же (потомство Хама) будет рабом ему: имеются в виду политические завоевания иафетитов в пределах оседлости хамитов, продолжительное телесное рабство представителей черной расы белой и, наконец, культурно-религиозное подчинение хамитов иафетитам.

Имя Иафета встречается во многих преданиях древности. У греков Иафет называется 'Ιούετο'ς; у индийцев — Юарети. Следы имени Иафета находят также в названии одной из армянских гор «Непат» или «Нифат» (Νιφά'της Nephates).

В. П-в.

Иафет чешский историк XVI-XVII вв.

Иафет (Яфет), чешский историк XVI-XVII вв., принадлежавший к общине чешских братьев. Сведения о его жизни и литературной деятельности: Jiresek, Rukovst kdejin a literatury ceskych bratru, sv. I, v Praze 1875, Goll, Quellen und Untersuchungen I, Prag 1878, и проф. И. С. Пальмов, Чешские братья в своих концессиях до начала сближения их с протестантами в исходе первой четверти XVI столетия, т. I, вып. 1, Прага 1904.

И. П.

Иахин и Воаз

Иахин и **Воаз**. Так назывались две величественные колонны, по приказанию Соломона изваянные тирянином Хирамом из меди (взятой Давидом в добычу в сирийскую войну: [1Цар.18:8](#)) и поставленные по правую и левую сторонам перед храмом или «к притвору храма (слав, во еламе храма: [3Цар.7:21](#). [2Пар.3:15](#)), т. е. на паперти Соломонова храма, а при разрушении последнего взятые халдеями в Вавилон ([Иер.52](#) ср. [Иер.27:19](#). [4Цар.25:13, 16](#)). О замечательных, по своему времени, архитектурных формах и важном национально-теократическом значении обеих монументальных колонн говорят довольно подробные описания И. и В. с их орнаментами в библейском ветхоз. тексте ([3Цар.7:15-22](#). [4Цар.25:17](#). [2Пар.3:15-17](#). [Иер.52:20-23](#). [Иез.40:48](#)) и у Иосифа Флавия (Иудейск. древности 8. 3: 4). Но неустановленность текста библ. в этих местах (преимущественно в основном: [3Цар.7:15-22](#)) и неясность архитектурных терминов в сообщениях Библии и иуд. предания об И. и В. не дают возможности составить вполне определенное представление об архитектурных формах обеих колонн, а некоторая загадочность самых названий их не позволяет установить с несомненностью и их значение. Отсюда — разногласие среди археологов-библеистов и историков искусств едва ли не во всех пунктах, касающихся И. и В. Бесспорными все же являются следующие данные. Медный ствол каждой колонны имел 18 локтей высоты (8 метр. 71 сантим. • ²⁶); по [2Пар.3:15](#), - 35 локтей, но, вероятно, включительно с базой или постаментом каждой колонны); объем или окружность той и др. колонны составлял 12 локтей (5 м. 806 миллим.), след. немного меньше 4 локтей в диаметре (по И. Флав., ровно 4 л., в действительности 3,82 л. или 1 м. 84 сантим.), внутри каждая колонна была полая или пустая, толщина медных стенок ее равнялась 4 перстам (ок. 81 миллим.). По тексту LXX ([3Цар.7:15](#)) колонны были гладкими, но с углублениями величины 4-х .пальцев — τεσσα'ρων δαετυ'λων τὰκοιλω'ματα, слав. — четырех перстов вглубления, т. е. с продольными линиями от вершины до основания колонн. На колоннах лежали капители (евр. kotereth, LXX ἐπι' θεμα, слав. возложение) вышиною в 5 локтей (по [4Цар.25:17](#), - 3 локтя, м. б., — одной верхней части капители). Нижняя часть этих капителей была выгнута наподобие шара или котла и украшена двумя рядами — по 100 в ряд — гранатовых яблок и сетчатыми цепочками для укрепления последних (украшения эти, вероятно, не составляли одного целого с капителью). Верхняя часть капителей была расширена кверху и украшена стеблями, листьями и цветами лилии, вообще имела вид бутона лилии (евр.: maaseh-schoschan. LXX: κρι'vov, слав.: дело криново). Таким образом, общая высота колонн вместе с капителями равнялась 23 локт. (11 метр. 13 сантим.). На основании т. LXX можно заключать еще о существовании некоего навеса, (με'λαθρον, слав. строение, [3Цар.7:20](#), над обеими колоннами, Частнейшее описание капителей представляет значительные трудности. Так, неизвестно в точности, какой размер имела верхняя и нижняя часть капители (ввиду неясного места [3Ц. 7, 19](#)), как были расположены в два ряда по 100 (по [Иер.52:23](#), - 96) гранатовые яблоки и т. под. Важнее вопрос, также неодинаково решаемый: занимали ли колонны И. и В. самостоятельное положение, т. е. стояли ли отдельно и независимо от притвора храма, след, имели чисто монументальное значение (мнение Гирта, Штиглица, Куглера, Шнаазе, Мунка, Вера, Кейля, Рейсса, Рима, проф. А. А. Олесницкого и др.), или же они стояли в самом притворе в качестве подпор, поддерживавших верхнюю часть стены или притолоку входа и крышу притвора (взгляд Мейера, Дистеля, Тениуса, Гитцига, Вогюэ, Пэна, Новака и др.)? Больше оснований в пользу первого решения: а) по [2Пар.3](#) колонны были поставлены пред (евр. liphne) храмом, след., независимо от него, от притвора и стен; б) от стен колонны различались уже по материалу: стены были каменные, а колонны медные; в) во всех

местах И. и В. поименовываются в ряду медных сосудов, без всякого намека на какое-л. архитектурное значение обеих колонн; г) употребляемое об И. и В. (3 Ц. 7, 21. [2Пар.3:17](#)) выражение евр. «hscqm» — установил, поставил устойчиво — прилагается в В. Завете только к самостоятельно стоящей колонне-монументу ([Лев.26:1](#). [Втор.27:2, 4](#). [Нав.4:9, 20:24, 26](#)), а не к столбам-подпорам зданий; д) самое обозначение колонн особенными именами — Иахин или — по LXX — Иахун и Воаз, именами, нарочито и торжественно данными им Соломоном и, может быть, начертанными на самых колоннах, показывает что И. и В. были отдельными монументами, а вовсе не рядовыми столбами в стене. Каково же значение этих монументов, поставленных Соломоном на самом видном месте у ветхозав. храма, при входе в него? Естественно искать ответа на этот вопрос в именах колонн — правой (северной) Иахин и левой (южной) Воаз (проф. Т. К. Cheyne — по обычаю — читает в «Critica» IV in loco (вм. Iahin) Ierachmeel (см. ниже Иерахмеел) и (вм. Воаз) Iezebel, т. е. Ismael — Измаил). Оба названия встречаются и как собственные имена лиц. Иахин встречается, а) как имя одного из сыновей Симеона ([Быт.46:10](#). [Исх.6:15](#). [Чис.26:12](#)) и б) как имя нескольких представителей одной из священнических чред ([1Пар.24:17, 9:10](#)). Именем же Воаз (Вооз) или Боаз назывался известный предок Давида, муж Руфи ([Руф.2](#)сл.). Но, бесспорно, нет оснований предполагать, что рассматриваемым монументам были присвоены имена именно этих лиц, хотя в таргуме на [2Пар.3](#)и представляется возможность наименования левой колонны в честь предка Давидова; однако совершенная неприложимость подобного объяснения к правой колонне заставляет отвергнуть и посвящение левой Воозу. Тем менее можно видеть в названиях И. и В. имена строителей храма (Гезениус), сыновей или саночников Соломона (Евальд), или же особенные, неисторические имена Давида и Соломона (Абарбанел). Без сомнения, памятник отдельному лицу (кто бы оно ни было) не мог быть пред самым фронтом храма. Остается видеть в И. и В. общее отношение к храму и теократии, и это отношение должно выражаться как-нибудь в нарицательном значении имен И. и В., значении, известном уже LXX-ти, которые в [2Пар.3](#)передают И. и В. словами kctw'rwswc (слав/ исправление) и isxo'c (сл. крепость). Придерживаясь этой передачи и имея в виду грамматич. ф. слов И. и В., можно выразить первое: «да стоит (храм) непоколебимо» (ф. kal от kup, ставить, стоять соотв. форме «Иахун» у LXX) или: «да утвердит (Иегова) его непоколебимо» (ф. hiph. от того же гл. соотв. ф. «Иахин»); второе — «в нем сила (Божия)», «силою Своею (Иегова да утвердит)». Со стороны реального смысла такая передача подтверждается, напр. [3Цар.8:13](#). [Пс.88:5](#). [Ис.45:24](#), хотя с точки зрения евр. словообразования и может возбуждать некоторые возражения. Высказанное некоторыми учеными (Э. Ренаном, проф. А. А. Олесницким, М. В. Никольским), — в изъяснительных целях, — предположение, что оба названия составляли одну надпись, в тексте библии опоры не имеет; притом мысль о «надписи» на колоннах приводит к мысли о генетической зависимости евр. И. и В. от финикийских монументальн. надписей (Моверс, Vatke, Ренан, Никольский), что в равной мере проблематично, как и предполагаемое другими исследователями родство И. и В. с египетскими обелисками (Вогюэ, Пэн), с колоннами ассирийскими (Перро, Шише), даже прямо со статуями ханаанских божеств Ваала и Астарты (Гилляни). Напротив, самое положение И. и В. пред фронтом храма указывает уже на своеобразное, национально-теократическое значение колонн И. и В. Являясь непосредственно пред единственным в свое время святилищем ветхозаветным, обе колонны знаменовали наступление нового периода в истории ветхоз. святилища и теократии. С основанием первого и единственного неподвижного храма истинному Богу и с утверждением (при Соломоне) прочного политического могущества и глубокого мира в Израиле И. и В. были своего рода национально-теократическим флагом храма и культа Иеговы среди храмов языческой древности.

Свящ. А.Глаголев

Иевосфей

Иевосфей — четвертый сын Саула, царя еврейского. Так (евр. $\text{לשכ} — \text{שׂר}^{\text{א}}$ муж срама) называется он во [2Цар.2-4](#) гл. В [1Пар.8:33](#), Эон называется Ешбаал לשכשׂר муж Господа). Его действительное имя было, надо полагать, Ешбаал, как он называется п во [2Цар.](#) в переводах Акилы, Симмаха, LXX Cod. 93 Холмеса, «Итала», у Феодорита. Изменение имени Ешбаал в Иевосей можно объяснять так. Первоначально имя Ваал означало Господь. Так северные семиты называли каждый своего бога. Именем Ваал и израильтяне называли прежде Бога ([Ос.2, 16:17](#)). Отсюда могут быть объясняемы имена: сына Саулова Ешбаал, сына Ионафанова Мериббаал ([1Пар.8:34, 9:40](#)) и сына Давидова Веелиада ([1Пар.14:7](#)). С течением времени имя Ваал сделалось собственным именем тирского или финикийского божества. Употребление его для обозначения истинного Бога стало соблазнительно и неуместно. Исполняя буквально слова [Исх.23:13](#): «имени других богов не упоминайте; да не слышится оно из уст ваших», израильтяне стали избегать имени Ваала ([Ос.2:16, 17](#)) и даже уничтожать его из имен прежних лиц. Так из Мериббаала вышел Мемфивосеей ([2Цар.9:6](#)), из Веелиада — Елиада ([2Цар.5:16](#)). Так же и из Ешбаала вышел Иевосфей, под каковым именем он и стал более известен.

Когда Саул и три его сына: Ионафан, Аминадав и Малхисуа пали в сражении с филистимлянами на горе Гелвуе ([1Цар.31:14](#)), Авенир, военачальник и вместе родственник Саула, взял оставшегося в живых сына Саулова Иевосфея, привел его в Маханаим на восточной стороне Иордана и воцарил там на место его отца. Избран был местом воцарения Маханаим, вероятно, потому, что страна к востоку от Иордана была свободна от зависимости филистимской. Мало-помалу, — быть может, в течение пяти лет, — Авенир распространил пределы царства Иевосфея на Галаад, Ашур (Асир), Изреель, Ефрема, Вениамина и на весь Израиль ([2 Цар.2:9](#)), освобождая одну часть страны за другую к западу от Иордана от филистимской зависимости, которой они подпали после сражения при горе Гелвуе. Над коленом Иудиным царем в это время был уже Давид ([2Цар.2:1-4](#)). Можно думать, что в намерения Авенира входило подчинить господству Иевосфея и царство Давидово. Как бы то ни было, дееписатель говорит, что «была продолжительная распря между домом Сауловым и домом Давидовым» ([2Цар.3:1](#)). Быть может, о начале этой распри дееписатель говорит несколько подробнее. У пруда Гаваонского встретились Авенир, сын Ниров, и слуги Иевосфея, сына Саулова, с Иоавом, сыном Саруи и слугами Давида. По предложению Авенира было устроено военное состязание между молодыми людьми (юношами) по 12 человек с той и другой стороны. Но юноши так горячо взялись за дело, что все пали мертвыми. Пролитая кровь вызвала жажду крови в других. И произошло в тот день жесточайшее сражение. Авенир со своими людьми был побежден и, кроме того, имел несчастье убить брата Иоавова Асаила, неотступно его преследовавшего ([2Цар.2:12-32](#)). В не прекращавшейся после этого борьбе Давид все более и более усиливался, а дом Саулов более и более ослабевала Это и понятно. У Давида было войско, закаленное в предшествовавших испытаниях, и сам он был отличный воин; между тем дело Иевосфея поддерживал лишь Авенир, сам же он не имел никакого значения. Скоро Иевосфей оттолкнул от себя и Авенира, сделав ему выговор за его связь с наложницею Саула Рицпою. В этом выговоре Авенир увидел неблагодарность Иевосфея и так на него разгневался, что тут же открыто объявил, что он отнимет царство от дома Саулова и сделает Давида царем над всем Израилем, а затем немедленно вступил в переговоры с Давидом. Иевосфей не мог возразить на это Авениру, «ибо; боялся его». Не подозревая ничего дурного для себя, или же не смея противоречить, он отпустил даже Авенира в Хеврон, чтобы возвратит Давиду Мелхолу, свою сестру, прежнюю жену Давида, который требовал ее к себе чрез нарочитое посольство к

Иевосфею. Однако Авениру не удалось довести до конца искусно задуманную и успешно веденную измену своему государю. Иоав, отмщая за смерть своего брата Асаила, умертвил коварно Авенира именно в то время, когда последний вышел из Хеврона, дабы привести к Давиду весь израильский народ. Иевосфей не зиял об измене Авенира и потому, когда услышал, что последний умер в Хевроне, руки его опустились, смутился и весь Израиль. Авенир был единственной опорой Иевосфеева царства; со смертью его дело Иевосфея и вообще дома Саулова казалось потерянным. Взоры всех невольно обращались к Давиду. Более же — если не сообразительные, то — честолюбивые попытались даже извлечь личную пользу для себя из слабости Иевосфея; именно: два предводителя Иевосфеева войска — вениаминяне в час полуденного отдыха проникли в спальню Иевосфея, умертвили его и с его отрезанною головой явились в Хеврон к Давиду, выдавая себя мстителями Саулу и его дому за него — Давида. Строгим и публичным наказанием этих цареубийц Давид, недавно возобновивши свое родство с Сауловым домом, ясно показал, что он несколько невиновен в насильственной смерти Иевосфея ([2Цар.3-4](#)), хотя недоброжелательные лица из колена Вениамнова и попрекали Давида кровью дома Саулова, объясняя этим его позднейшие несчастья ([2Цар.168](#)). Голова Иевосфеева была погребена во гробе Авенира в Хевроне ([2Цар.4:12](#)). Царствовал Иевосфей, — говорится, — два года ([2Цар.2:10](#)), но эти два года нужно относить, кажется, к царствованию его над всем Израилем после подчинения его (кроме Иуды) ему Авениром; все же царствование его было почти так же продолжительно (около семи лет), как и царствование Давида в Хевроне ([2Цар.2:11](#)), разве немного короче.

Ф. Я. Покровский

Иевусеи

Иевусеи — потомки Ханаана, сына Хама ([Быт.10:15-16](#)), ханаанское племя, жившее «на горе» ([Чис.13:29](#). [Нав.11:3](#)), в Иерусалиме ([Нав.15:63](#). [Суд.1:21](#)). Не покоренные коленом иудиным при Иисусе Навине ([Нав.15:63](#)), они и впоследствии были настолько сильны, что смогли удержать за собою Иерусалим, несмотря на усилия колена вениаминова ([Суд.1:21](#)). Им иевусеи владели до седьмого года царствования Давида, на каковой падает завоевание города и истребление их самих ([2Цар.5:6-8](#)). Но и на этот раз иевусеи не были совершенно уничтожены: Давид покупает гумно у Орны иевусеянина ([2Цар.24](#)сл.), а впоследствии вместе с другими уцелевшими ханаанскими народами они привлекаются Соломоном к участию в работах по постройке городов и крепостей ([3Цар.9:20](#)).

Свищ. А. Петровский.

Иегова, евр. יהוה *Jehovah*, LXX Κυριος, *Vulg.* Dominus, слав.русск. Господь, — собственное имя Бога (Израилева) в Ветх. Завете, священнейшее и типичнейшее из всех ветхозаветных имен Божиих. В иудейском предании тетраграмма имени Божия «Иегова» представляется собственным именем (*schem hammejudah*) Бога Истинного — в отличие от нарицательных имен Его, общих Ему с другими, языческими богами; существенным (*schem havajah*), т. е. обозначающим самое существо или абсолютное бытие Бога, а не отдельные свойства или качества Его; отдельным, ясным (*schem[hain]mephorasch* [т.е. *nomen expressum*, или *nomen separatum*, или *nomen manifestum* и др.; ср. Prof. Dr. W. Bacher, *Die ält;teste Terminologie der judischen Schriftauslegung*, Lpzg 1899, S. 159—160, и в *The Jewish Encyclopedia* XI, 1905, p. 262—264); или просто именем (*haschem*) по преимуществу, — обозначением самого лица, а не какого-л. эпитета.

Точное и верное произношение этого священнейшего имени традицией совершенно утеряно. Суеверный страх у слепоглухих иудеев пред этим именем, которое у них как бы отождествлялось с самим непостижимым существом Божиим, вызвал стремление — сначала возможно более ограничить употребление сего имени, а затем и прямо признать его произносимыми». Основываясь на неправильном понимании [Лев.24:11-16](#) (хулу имени И. здесь понимали в смысле простого произнесения его) и [Исх.6:3](#), книжники, иудейские попытались ограничить употребление «Иегова» даже в библ. тексте, заменяя его именами Adonai или Elohim (напр., в Псс.41—82, ср. особ. [Пс.52:13](#); нет имени И. в целой кн. Екклесиаст, затем, — вопреки древнему употреблению имени Иегова в житейском быту, напр., в приветствиях ([Руф.2:4](#). [Суд.6:12](#); ср. Мишна, Берахот 9, 5), — дозволено было употреблять его лишь в храме — в словах священнич. благословения ([Чис.6:24-26](#); ср. М. Тамид 7, 2), наконец, со времени смерти первосвящ. Симона Праведного (в III в. до р. Хр.) и священники перестали употреблять имя Иегова даже в храме, а произносил его однажды в год — в день Очищения — один первосвященник (М. Иома 3, 8. 4, 2. 6, 2), за произношение же имени Иегова «по его написанию» кем-л. другим угрожало лишением блаженной вечности (М. Сангедр. 10, 1). Вместо собственного произношения, с течением времени [яко бы]забытого, имя Иегова стали произносить то с гласными второго имени Божия — Adonai, יהוה (с тем различием, что сложная шва первого слога Adonai заменена была простою шва в первом слоге Jehovah), то с гласными третьего имени Божия Elohim в тех (довольно редких) случаях, когда Jehovah и Adonai стоят рядом, предшествует ли Адонай ([Быт.15:2](#), 8. [Втор.3:24](#), 9:26. [Нав.7:7](#). [Суд.6:22](#), 16:28. [2Цар.7:18-20](#). [Ис.7](#)и др.) или Иегова ([Авв.3:19](#). [Пс.67:21](#). [72](#)и др.). Чтение с гласными Adonai в такой мере прочно утвердилось за Иегова, что префиксы ה, ל, ו, י, ׀ соединяются с последним совершенно именно так, как с первым (несмотря на указанную частную разность в вокализации обоих слов). Когда в библейском масоретском тексте впервые И. явилось с гласными А., — с точностью нельзя определить. По крайней мере, в петербургском кодексе пророков нач. X в. (*Codex Babylonius Petropolitanus* 916 г.) И., одиноко стоящее, никогда не пунктируется гласными (исключая [Ис.1:2, 4](#)) и лишь в соединении с А. первое здесь вокализовано гласными Elohim. Это может говорить о том, что в тексте библейском замена — в произношении — одного имени Божия другим не сразу утвердилась. Но в живом предании иудейской синагоги, а затем и христианской Церкви Adonai, в смысле произношения, весьма рано и прочно признано эквивалентом для И. Перевод LXX (происшедший, как известно, в III в. до р. Хр.) обычно передает евр. И. словом Κυριος, которое, строго говоря, отвечает лишь значению А., но не И. Однако по свидетельству Оригена и блаж. Иеронима, в некоторых кодексах LXX-ти имя И. не

переводилось чрез Κυ'ριος, а просто переписывалось с евр. оригинала и еврейскими буквами письма древнееврейского • ²⁷(ἐν τοῖς ἀκριβεστε'ροις δὲ τῶν ἀντιγρά'φων Ἑβραῖοις χαρακτη'ροι κείται τὸ ὄνομα, Ἑβραϊκοῖς δὲ οὐ τοῖς νυν, ἀλλὰ τοῖς ἀρχαῖοτα'τοις: Orig. Migne gr. XII, p. 1104) или теперешнего, квадратного. При последнем письме понятно делается та ошибка, которую, по свидетельству Иеронима, допускали некоторые при чтении имени И. в греческой транскрипции: «девятое имя (Божие) — τετραγρά'μματον, которое почитали за ἀν' ἀνεκφω'νητον, т. е. за неизреченное, и которое изображается буквами: iod, he, vav. he. Не понимая этого имени и встречая его в греческих книгах, некоторые обыкновенно читают пливследствие сходства букв» (propter elementorum similitudinem. 136-е письмо к Марцелле «О десяти именах Божиих» в Твор. бл. Иеронима рус. пер. I, изд. 2-е, Киев 1893, стр. 152). Действительно, в рукописях квадратного шрифта евр. ייח'особенно при неотчетливом письме (ср., напр., упомянутый Спб. код. прорр.), несведущими (читавшими евр. письмо слева направо) могло быть прочитано, как греч. ιηι. Такому искаженному чтению могло подвергаться И., в частности, в греческой транскрипции библ. текста в гекзаплах Оригена (где одна из 6 колонн гекзапл передавала евр. текст греч. буквами). Приведенный факт передачи имени И. еврейскими буквами в греческих кодексах, помимо данного LXX-ю греч. перевода И. чрез Κυ'ριος, по-видимому, говорит о том, что чтение И. чрез гласные Adonai, ныне принятое нами и закрепленное авторитетом LXX-ти (Κυ'ριος Adonai), в иудейско-христианской древности не было общепринятым и во всяком случае многих не удовлетворяло. В самарянском Пятокнижш вместо И. стоит обычно общее название «имя» (schema), как и у позднейших евр. писателей (A. Geiger, Urschrift S. 262). Иосиф Флавий (Древн. 2, 12: 4) ..., и Филон (Vita Mosis 3,11) считают произношение И. недозволительным («οὐ θεμις εἰλὲν»). Бл. Феодорит свидетельствует: «имя» (Сый) называется неизреченным (ἀ'φραστον. Ибо запрещается произносить оное устами, пишется же оно четырьмя буквами; почему и называют его четверобуквенным (τετραγρά'μματον)... Самаряне выговаривают оное Иаве, а Иудеи Аиа (вопр. 15 на [Исх.](#) по рус. пер., Москва 1855, стр. 115). Форма 'Iβε' , указываемая бл. Феодоритом в качестве произношения И. самарянами, вполне соответствует принятой западною библейскою наукою форме произношения И. — Ягве ייח'. С научно-грамматической стороны последнее произношение И. имеет очевидные преимущества пред утвердившимся с начала XVI в. (— эпоху в этом отношении составил тракт. Petri Gadatini De arcanis catholicae veritatis, 1518 —) произношением «Иегова». Чтение Jehovah, ייח'возбуждающее сомнение в правильности уже в силу самой искусственности (неестественным образом слиты в одно — согласные одного слова и гласные другого), с грамматической точки зрения является совершенно необъяснимым, невозможным (2-й аор. гл. — какую форму напоминает И. и действительно имеет по [Исх.3:14](#), — никогда не может иметь подобной расстановки гласных: шва, холем, камец). Наоборот, чтение Jahveh — прежде всего объяснимо грамматически и именно есть ф. 3 л. ед. ч. м. р. 2 аор. вида кал (по аналогии с именами Исаак — Изчаq [Быт.21:3](#); Иаков — Јааqоб [Быт.25](#) и др.) или гифил от havah — архаич. ф. hajah быть (ср.: [Исх.3:14-15](#) и сн. [Ос.1:9](#)), давая во всяком случае подходящее значение имени; затем, форма Jahveh удовлетворительно объясняет употребительные в и библ. евр. языке сокращения и новообразования от И., каковы: имя Божие Яг י'Jag • ²⁸([Пс.88:9](#), [93:7](#), [12](#), [103:35](#), [104:45](#), [110](#) и др. [Исх.15:2](#), [17:16](#). [Ис.12](#) и др.), в отдельном его употреблении и в сочетаниях: в слове «аллилуия (г)», ייח' (Пс.110:1, 111 и мн. др.), и во многих собственных именах: Илия, Elijah цли Eljahu ([3Цар.17](#) и дал. [4Цар.1](#) сл. [Мал.4:5](#)); Исаия, Jeschajahu, Jeschajah ([Ис.1](#) и дал.); Иеремия, Irmijahu, Irmjah; (Иер.1сл. [2 Пар.35:25](#). Иер.27:1); с: другой стороны (в начале составного имени) Иоас, Jehoasch, Joasch ([4Цар.12](#)сл), Ионафан, Jehonathan, Jonathan ([1Цар.14](#) и др.), Иосафат, Jehoschaphat ([3Цар.15](#) и др.), Иисус, Jehoschua, Jeschtua ([Исх.15](#)сл. [Неем.8:17](#)) и др. Но едва ли не главное, решающее значение не в пользу принимаемого нами произношения

имеет упомянутое самарянское чтение как 'Iaβe' по свидетельству бл. Феодорита.

Переходя теперь к вопросу о значении имени И., о содержании обозначаемого им понятия по ветхозаветно-библейскому его употреблению, мы должны отправляться от того основного библ. текста [Исх.3:14-15](#), Где дается (Моисею) откровение (хотя, м. б., и не безусловно новое, как сказано будет ниже) об имени И. и где, поэтому, справедливо искать указания как на словопроизводство И., так и на идею этого имени. Посылая Моисея освободить израильтян из рабства египетского для образования из Израиля собственного народа Божия, народа царского и священнического (ср. [Исх.19:5-6](#)), Бог говорит Моисею: «Я есмь Сущий (יְהוָה יהוה, ehjeh ascher ehjeh)... так скажи сынам израилевым: Сущий (יְהוָה, Ehjeh), послал меня к вам... Господь (יְהוָה, Jehoiah), Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, послал меня к вам. Вот имя Мое на веки, и памятование о Мне из рода в род» ([Исх.3:14-15](#)). Данное место, подтверждая принятую нами этимологию и произношение И. (2 аор. 3 л. ед. ч. м. р. от. havahhajah, быть), дает самый общий и широкий признак в Боге, применяя к Нему категорию бытия: Бог есть верховное бытие и источник бытия (последнее, причинное значение Ehjeh и Jahveh само собою дается, если видеть в Jahveh с некоторыми форму гифил., хотя принудительных оснований к тому нет). Бытие Бога, по данному месту, конечно, не есть чисто отвлеченное бытие в философском смысле (вообще чуждое мировоззрению библ. евреев) и даже не прямо бытие покоящееся или вечное существование: судя по контексту речи ([Исх.3сл.](#)), но историческим обстоятельствам, при которых дано (ст. [Исх.3:14-15](#)) откровение имени И., наконец, по религиозному развитию евреев данного периода, следует, напротив, признать, что в [Исх.3:14-15](#) говорится прежде всего об историческом бытии, точнее — об откровении или проявлении Бога в истории Израиля со времен его патриархов и во все последующие времена. Но вместе с тем форма имени И. (jahveh, ehjeh аор. 2-й), указывая на историческое обнаружение деятельности Бога в мире, по свойству евр. языка обозначает и бесконечность, неизменность и самобытность Б. («status perpetuus, continuus . et in infinitum durans»: И. Fürst, Concord, bibl.), след, выражает то же, что изречение [Откр.1:8](#): ο' ω'ν καὶ ο' τ' % καὶ ο' ἐρχο'μενος (ср. [Откр.11:17, 16:5](#)); посему LXX передают евр. ehjeh ascher ehjeh чрез ἐγώ' ἐπι ο' ω'ν », Акила и Феодотион . «ἐσομαι (ὁ'ς), ἐσομαι», Vulγ.: «ego, qui ego»; всеμ ἐτημ «ηζοβραжається βοжестβенная сущность, η показыβается βечность η нескончаемость» (βλ. Феодор. βопр. 5 να Исх.). Σледует прηβαβηть, что самая формула ημενη Η. β Исх.Зясно указыβает β Βογε Ληчность («Я»). В этом перβоначальном определениη Η. δανα основа ηλη усложне того βογατства сβойств η отношениη, которое заключается β соβокупности βсех. βηβлейскηх предстаβлениη οβ Η. Как «Συщηй», Η. есть Βογ βечный, βεζначальный η βесконечный, βηζμεennyй, — η эта ηдея проχодηть чрез βесь Βετχηη Ζαβет, βыражаься как β дреβнейшпх, так η ποζδнейшпх κνηγач (ναпр., Вып.21:33. Пс.134:13, 101:13. Ис.40:28, 41:4, 43:23, 44:6. Μαλ.3:6). Как βечный η открывающпйся β μηре Βογ, Η. есть Βογ жпбой (Ελ-сηα), т. ε. νε только Σαμ οβладает εδηчствено ηστηнною жпζнью, νο, прояβляя Σεβя β прηроде, η ηсторηη, η там η ζдесь остаβляя печать Σβоеγο бытия η действпня, дает ναчало βсякой жпζνη (Чηс.14:21, 28. Втор.32:40, 5:13. Нел.10:10, 46:18. Ноβ.27:2.1Цар.14:39. 45): Ον — Тβорец βсеγο μηра η челоβека (Исх.20:11. Пс.32:6, 103:24), Βογ дуχοβ βсякой плоти (Чηс.16:22, 27:16); промышляет о βсех Σβοηх тβарях (Пс.103:29—30, 135:4—26), сохранияет η ποддержпвает ηх жпζнь, β отношениη же к людьм Ον есть, кроме того, βладыка η хранитель враβственого μηропорядка, судящпй как. действпня, так η сокровенные мыслп η чувствп людей (Вып.6сл. 1Цар.16:7.Пс.43:22, 138:23). Βудучη премпнрым Βογομ βсеγομηра, Η. сβοβодно η πο одной βлаγости ηζβραλ Ηζраηля β Σβой сοβствennyй ναροδ (Втор.7:6—10), сδελαλ εγο сыном Σβοημ η перβенцем, βсех ναροδοβ (Исх.4:22. Ос.11:1), βыβел εγο ηζ Еγппта (Исх.12сл.), ποстаβηл с νημ ζαβет Σβой (Исх.19 сл.) η дарοβαλ емυ ζаконь (Исх.20—23), сущность которых заключается β треβοβаниη любβηη η сβятости — πο οβразу Σβятого Η. (Λεβ.11:44—45, 19:2, 34 η др.). Σαμьм сущестβом ζαβета Η. (βеритη

Јεροναη) предποлагается ληчность Н., βступающеу β ληчное же отношєнне к людям; это подтβερждается υποτρєβητελνυμη β В. Заβετε κлятβαμη Н. Σαμημ Σοβοу (Выт.22:16. Нсх.13:5, 11 η др.), ραβνο η βстрєчающημηся β В. 3. αντροπομορφηζαμη (Нсх.3:19, 9:13, 13:3. Чηс.11:23. Втор.2:15. Ναβ.4:24. Нсх.24:10. 2Цар.22:10. 4Цар.19:16. Пс.9:38. Нсх.22:24. Чηс.11η μν. др.). Хотя ναληчность αντροπομορφηζμοβ β βєтχοζ. предσтаβленηχ οβ Н. (ср. еще Выт.3:8, 4:14, 16:18, 21, 28сл.) может γοβορηть о πηηсυтстβηη β єтηχ предσтаβленηχ νεκοτοροу чυстβєννοу єлємєνта, как бы ουρανηηηβαющеу αβσλοτυνε βοжєстβєννυ сβοηстβα Н. (βєчность, βєζδєлρηсυтстβηє, βсєβєдєннє, βсємоущєстβο), α β ναροδνυχ дрєβνεβрєйскηχ βοζζрєνηχ να Н. дєйстβητελνυ ζακλυοαλась язычєская πηηмєсь (κουδα дажє стаβηλη Т. ναρηδυ с дрυγημη βογαμη), οδνακο βοζβυшєννυй, дуχοβνυй μονοτεηζμ учєнηя ζακονα η προροκοβ В. 3. οβ Н. βνε βсѣякоу соμνενηя: Н., «Βοу Рєβνητελ (Еλ-Qαννα)», νη с кем νε ραζδєлял Σβοєй βοжєской слαβυ (Нсх.20:5. Нс.42:8, 48:11); βογη язычєскηє πρєд Нημ — νηчтожєстβο (єλλημ: Λєβ.19:4, 26:1; Втор.32:21).

Насколько древне и самобытно ли в библейском Израиле имя И.? На основании [Исх.6](#) («являлся Я — Бог — Аврааму, Исааку, Иакову с именем: Бог всемогущей (El-Schaddai), а с именем: Господь (Jehovah) не открылся им», — многие в древнее и новое время полагали, что имя И. не только свое употребление, но и самое существование начинает лишь с Моисея ([Исх.3](#)), что еврейским патриархам и вообще евреям до Моисея оно было неизвестно, на основании же фактов употребления И. в кн. Бытия (особенно, напр., свидетельства [Быт.40](#) начале общественного богослужения И., по вероятнейшему объяснению этого текста) допускали, что Моисей употреблял его здесь пролептически, преждевременно. Критическая библейская школа нового времени думает объяснить это кажущееся противоречие допущением существования в Пятокнижии, документов двух родов: «иеговистических» — позднейших ([Быт.4](#)и др. места) и «элогистичееких» — древнейших ([Исх.6](#)и др.). Но уже самая этимология И. (от havah, архаич. ф. hajah) показывает, что имя это было гораздо древнее Моисея, так как основа его ко времени Моисея вышла из употребления. Место же [Исх.6](#)говорит лишь о новом периоде в употреблении имени И. — с Моисея, когда оно становится как бы печатью завета божественного с Израилем и его праотцами, свидетельством божественной верности и неизменяемости в Своих планах и обетованиях (праотцам евреев), точного осуществления их в жизни Израиля. Что имя И. было известно евреям и до Моисея. свидетельствуют собственные имена, с которыми соединялось это имя Божке. несомненно, уже до Моисея ([Исх.6:20, 17:13, 1Пар.2:25, 4:18, 7:8, Быт.22:14](#)). Широкая известность имени И., как Бога Израилева, даже за пределами страны народа Божия, предполагается упоминанием этого имени в Моавитской надписи Меша IX в. до р. Хр. (строка 18-я), как и рассказом кн. пр. Ионы ([Ион.1](#)сл.). Однако для предположений о заимствовании некоторыми древними народами имени И. от евреев, а еще менее для обратных предположений о генетической зависимости евр. имени Божия от мнимо или действительно сходных божеских имен в языческих религиях разных древних народов нет фактических и научно проверенных данных. Таково, напр., сближение имени И. с финикийским 'Ia'ωи греческим Дионисом (эпитет которого «'Ia'ω Σαβα'ζιος» сближали с ветхоз. «Jehovah Zebaoth») у одних (напр. I. H. Voss, Antisymbolik, 1824; W. G. Bandissin, Studien zur semitisch. Religionsgeschichte, 1876) в смысле распространения имени и культа И. от евреев в культы финикийян и греков, у других (Movers, Phönicier, I., S. 538 II. Hartmann, Forschungen üb. Вüch. Moses's. Fr. Lenormant, Lettres assyriologiques, II, 1872, p. 192) — напротив — в смысле позаимствования евреями имени И. от финикийян. Но — помимо полного отсутствия исторических данных для этих предположений — против последнего мнения со всею решительностью говорит абсолютная противоположность идеи и культа евр. И. и греч. Диониса. Совершенно недоказанным и также невозможным по различию религиозных идей является издавна пропагандируемое, а в последнее время настойчиво провозглашенное нахождение

прототипа евр. И. в ассиро-вавилонской религии (Schrader, Keilinschrift. u. A. T.; F. Hommel, Altisraelit. Ueberlieferung, 1897; Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies, 1881, особенно же в его пресловутом трактате «Babel und Bibel», 1902). Касательно ассиро-вавилонского происхождения тетраграммы см. (кроме о. Феофана) еще и у П.Ф.Н., Ассиро-вавилонские памятники и Ветхий завет в журнале «Вера и Разум» 1905г., № 9, стр. 532—538. Почти оставлены теперь вследствие явной несостоятельности своей поиски имени И. а) в Египте (Gesner, De laude dei apud Aegyptios per septem vocales, 1751; Voltaire, Les moeurs et l'esprit des nations, 1783; P. Bohlen Die Genesis, 1835); б) в санскрите и лат. — Jovis-Jupiter (Galmet к [Исх.3:15](#); W. Vatke, Die Biblische Theologie, 1835, S. 672); наконец, в) в религии Китая (Abel-Bemusat, Memoire sur la vie et les opinions de Lao-tsen, 1823; Windischmann, Die Philosophic im Fortgange, 1827). Вообще, по авторитетным заявлениям Гезениуса (Thesaur. ling. hebr.) и Эвальда (Glaubenslehre I, 306), напрасный труд — искать начало слову И. в иностранных языках: «ни одно слово, — говорит Эвальд, — не может быть так чисто еврейским, как это». Едва ли также не излишни предположения ученых, остающихся в этимологии И. на чисто еврейской почве, о первоначально-натуральном или чувственном значении имени и слова И. (Ewald, Geschichte d. Volk, Isr. II, 223; Stade, Geschichte d. Israel. I, S. 429; Lagarde, Orientalia II, 27 ff. и др.).

Кроме отдельного употребления И., чрезвычайно знаменательны сочетания его: 1) Jehovah Zebaoth, Господь Саваоф или Господь воинств, сил, причем в разных случаях разумеются различные воинства: а) полчища Израиля ([Исх.7:4](#), [12:17](#), [41:51](#). [Чис.1:3](#), [20](#), [2:3](#), [9](#), [18](#), [10:14](#). [Пс.67:18](#). [3Цар.2:5](#). [Втор.20:9](#)); б) светила небесные ([Втор.4:19](#). [Неем.9:6](#). [Ис.34:4](#), [40:26](#)) и в) сонмы Ангелов ([3Цар.22:19](#). [Нав.5:14](#). [Пс.102:21](#), [148:2](#)). Ценаот, по блаж. Иерониму, non est nomen, sed cognomen Dei (Epist. 136 ad Marcell.), но оно наияснее свидетельствует об универсальном владычестве премирного Бога — Иеговы. 2) Maleach-Jehovah Ангел Господень — Второе Лицо Пресв. Троицы в Его ветхозаветной, до воплощения, деятельности ([Быт.48:15-16](#) и мн. др.).

Кроме того, имена местностей, освященных жертвами Иегове, получили символические имена: 1) «Иегова-Ире» ([Быт.22:14](#): «Господь усмотрит», ei'den, Vulg. Dominus videbit, слав./ «на горе Господь явится») на горе Мориа место жертвоприношения Исаака; 2) «Иегова Нисси» («Господь знамя Мое», LXX: Κυ'ριος καταφυγη' μου, Vulg.: Dominus exaltatio mea, слав.: «Господь прибежище мое» в [Исх.17:15](#)) жертвенник, поставленный на месте победы Моисея над Амаликом в Рефидиме; 3) «Иегова Шалом» («Господь мир», Εἰρη'νη Κυ'ριος, Domini рах, слав. «мир Господень»: [Суд.6:24](#)) — имя жертвенника, воздвигнутого Гедеоном на месте явления ему Ангела, в Офре.

Свящ. А. Глаголев

Иеговисты и элогисты

Иеговисты и **элогисты** (элогимисты) — предполагаемые западно отрицательную критикой писатели произведений, из которых, будто бы, путем переработки составилось около времени Ездры и Неемии Пятокнижие Моисея. Указанное наименование усваивается неизвестным авторам ввиду того, что одни из них всегда употребляют в своем повествовании в качестве имени Бога слово Иегова ([Быт.2- 3:24](#), [6:1-8](#), [7:1-9](#), [10- 11:9](#), [12:1-11](#) и др.), а другие — слово Элогим ([Быт.1- 2:3](#), [Быт.5, 6:9-22. 9:1-17](#) и др.). Мысль о существовании в Пятокнижии иеговистических и элогистических частей впервые была высказана во второй половине XVIII в. ученым франц. врачом Ж. Аструком в сочинении, вышедшем в 1753 г. в Брюсселе под заглавием: Предположения об оригинальных документах, которыми пользовался Моисей при составлении кн. Бытия». Тут Ж. Аструк старался защитить историческую достоверность повествований кн. Бытия и главным доказательством выставил то положение, что Моисей в своих сказаниях о событиях, по отношению к которым он не был современником, пользовался древними документами, а характеристическую особенность последних составляет употребление различных имен Божиих. Эти документы Аструк назвал иеговистическими и элогистическими. Мысль Аструка, первоначально встреченная с недоверием, с течением времени все более и более приобретала последователей. Ныне она принимается всеми представителями т. н. отрицательной критики и служит главным основанием новейших гипотез о происхождении и составе Пятокнижия. При этом иеговистические и элогистические документы, число которых определяется различно, считаются происшедшими значительно спустя после времени Моисея, и следы их находят не только в кн. Бытия, как предполагал Аструк, но во всем Пятокнижии, в кн. И. Навина, Судей и в др. исторических книгах. В настоящее время главным основанием для разделения Пятокнижия на части, принадлежащие иеговистам и элогистам, служат свидетельства [Исх.6](#) и [Быт.4:26](#). В [Исх.6](#)мы читаем: «являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем Бог Всемогущий (El-Schaddaj), а с именем Моим Иегова не открылся им». Из этих слов представители отрицательной критики заключают, что божественное имя Иегова не было известно во времена патриархальные и что писатель [Исх.6](#)не мог бы употреблять его в повествованиях о патриархах. Если же оно употребляется в этих повествованиях ([Быт.10:11, 12, 13, 24](#) и др.), то, очевидно, эти повествования принадлежат уже не автору [Исх.6:3](#), а другому писателю, который признавал известность имени Божия Иегова и во времена патриархальные. Указание на этого писателя, говорят, мы имеем в [Быт.4:26](#), где (— вопреки [Исх.6](#) —) сообщается, что уже во времена Еноса «стали призывать имя Господа (Иегову)». На основании указанных мест необходимо признать двух авторов Пятокнижия — иеговиста и элогиста. На основании же других данных, — особенностей воззрений иеговистических и элогистических отделов, их языка и стиля, — современные исследователи допускают еще участие в составлении Пятокнижия иеговиста второго, третьего и нескольких элогистов.

Православная экзегетика, признавая Пятокнижие произведением, принадлежащим одному писателю (Моисею), отвергает гипотезы западной критики об участии в составлении Пятокнижия неизвестных писателей, называемых иеговистами и элогистами. По мнению православных, а также и католических экзегетов, употребление в повествовании Пятокнижия различных имен Божиих не может служить указанием на участие различных писателей в составлении Пятокнижия. Имена Иегова и Элогим, как обозначения одного и того же Высочайшего Существа, по своему основному значению тождественны и посему могли быть употребляемы одним писателем. Преимущественное же пользование тем или другим из этих имен в разных повествованиях Пятокнижия, с точки зрения православной экзегетики, может

быть объяснено содержащимися в каждом из них указаниями на особенные стороны в понятии о Боге. Имя Элогим, происходящее от глагола *al* «быть крепким», выражает понятие о силе, могуществе и является наименованием Бога, как Творца и Вседержителя. В этом смысле имя Элогим употребляется в Библии как о Боге израильском, так и о богах языческих: ср. [Пс.18](#) (19). Имя Иегова выражает понятие о Боге, как существе, независимом ни от чего, абсолютно Сущем, а потому неизменяемом и верном Своим обетованиям. В Библии имя Иегова употребляется исключительно о Боге истинном, как Боге завета, стоящем в особых отношениях к народу избранному. Ввиду такого различия божеских имен, писатель Пятокнижия мог в известных отделах предпочитать одно имя другому. — Представители отрицательной критики на основании [Исх.6](#) утверждают, что имя Иегова не было известно до времен Моисея и не могло быть, поэтому, употребляемо в речах патриархов. Но слова [Исх.6](#) «с именем, Моим Иегова не открылся им» могут быть понимаемы не в том смысле, что самое имя Иегова было неизвестно в патриархальное время, а в том, что в патриархальное время Бог не вполне проявил еще те свойства, которые обозначаются именем Иегова. С другой стороны, если это имя даже было неизвестно патриархам, то все-таки оно могло быть влагаемо в их уста писателем [Исх.6:3](#), ибо по существу своему оно равнозначуще с именем Элогим. Подобное перенесение возникшего позднее имени в период, предшествующий! его появлению, можно наблюдать и в нашем теперешнем богословском языке: мы говорим, напр., о призвании Авраама, хотя был призван «Аврам», об обращении Ап. Павла, хотя обратился «Савл», и т. п.

Таким образом, употребление в Пятокнижии различных имен Божиих не служит твердым основанием для предположения об участии в составлении Пятокнижия писателей, называемых иеговистами и элогистами. Что касается указываемых критикою особенностей в воззрениях в языке и в стиле, замечаемых в иеговистических и элогистических отделах Пятокнижия и заставляющих признать эти отделы произведениями разных авторов, то эти указания должны быть названы субъективными и неубедительными. Основываться на особенностях воззрений, языка и стиля для доказательства принадлежности тех или иных отделов иеговистам или элогистам можно бы было в том случае, если бы мы имели какое-либо цельное и несомненно подлинное произведение названных авторов. Но такого произведения у нас нет, и все рассуждения о нем являются только догадками и предположениями, не имеющими обязательной силы. Подробнее см. под словом Пятокнижие, но и теперь полезно указать на главные направления библейской критики а) старое (Франц, Делич, Дильман) и б) новое (Рейс, Велльгаузен и др.), которые диаметрально расходятся в хронологической датировке документов, ибо прежде последние располагались так: E†I, а ныне наоборот I†E. См. подробно у о. архим. Феофана, Тетраграмма, стр.168 сл.

В. Рыбинский

Иегуда

Иегуда «святой» см. Иуда.

Иедида см. Соломон.

Иезавель

Иезавель — дочь Ефваала и жена израильского царя Ахава. Ефваал (Ифоваал), прежде жрец Астарты, достиг царского престола умерщвлением тогдашнего тирского царя, своего брата, Пелеса и был первым значительным царем Финикии со времен Хирама. Союз Амврия и Ахава с ним имел в виду, — надо полагать, — противодействие враждебности со стороны Дамаска. Брак Ахава с дочерью Ефваала Иезавелью оказал сильное и в высшей степени вредное влияние на религиозное состояние израильского царства, а посредственно, чрез Гофолию, ее дочь и жену Иорама, царя иудейского, и на иудейское царство. Под влиянием Иезавели Ахав ввел в израильском царстве служение Ваалу и Астарте ([3Цар.21:25](#)). В Самарии был построен величественный храм Ваала, в нем были поставлены статуи Ваала и Астарты ([3Цар.16:32, 34](#)). 450 пророков Ваала и 400 пророков Астарты явились в стране, в качестве служителей Ваала, содержась на средства Иезавели ([3Цар.18:19](#)). На служителей Иеговы, отечественного Бога, преимущественно тех, которые восстали против этого нововведения, воздвигнуто было гонение. Они должны были скрываться, а те из них, которые этого не делали, были избиваемы ([3Цар.18:4-13](#)). Происшествия на Кармиле: бессилие Ваала и могущество Иеговы, избиение народом пророков Ваала и Астарты, в связи с предшествовавшим им продолжительным голодом, как наказанием (по слову пр. Илии) Господним, ослабили, кажется, силу преследования служителей Иеговы. После этого мы видим возле Ахава пророков Иеговы(— разумеется, Иеговы-тельца —) в числе даже около четырехсот человек ([3Цар.22:6](#)); даже пророки истинные смело являются пред ним, и он выслушивает их, хотя слова их ему и не нравятся ([3Цар.22:8, 9, 15-28, 20:22, 35-43](#)). Но пр. Илия после кармилских происшествий должен был оставить свое отечество. Когда Ахав рассказал Иезавели все, что сделал Илия на Кармиле и что он убил всех пророков (Вааловых) мечем, Иезавель поклялась, что на следующей день в определенный час с душою Илии она сделает то же самое, что сделано с душою каждого из пророков Вааловых ([3Цар.19:1, 2](#)). Илия, хорошо зная непреклонную волю Иезавели, удалился из пределов израильского царства и потом редко в нем опять являлся. — Преследуя служение Иегове и вводя вместо него служение Ваалу, Иезавель не считала нужным точно сообразоваться и с правовыми законами израильского народа. Ей казалось непонятным, что царь не может взять у своего подданного то, что ему нравится. И когда Ахав не решился отнять силою виноградник у Навуфея изреелитянина, она написала письма от имени Ахава и за его печатью и, — нужно думать, — не без полного неведения Ахава, начертала в них план и способ обвинения и умерщвления Навуфея, придерживаясь по-видимому, израильского закона, и послала старейшинам израильским для исполнения. Это смертоубийство вызвало сильное обличение со стороны пр. Илии и предсказание гибели Ахаву, Иезавели и всему дому Ахава ([3Цар.21](#)). Оно же произвело сильное впечатление на его современников и — наряду с введением служения Ваалу — подкопало существование дома Ахава ([4Цар.9:25, 26](#)). Иезавель пережила своего супруга и видела на царском престоле двоих своих сыновей — Охозию и Иорама. При Охозии влияние ее было полное; при Иораме оно несколько ослабело, по крайней мере, в начале его царствования ([4Цар.3:2](#)), но потом оно снова возобладало ([4Цар.10:21-28](#)). Конец ему положил Ииуй, умертвивший Иорама и истребивший весь дом Ахава ([4Цар.9:24-28](#)). Весть о насильственной смерти сына не смутила старой царицы. Напротив, она приняла вид настоящей царицы, «нарумянила лицо свое и украсила голову», гордо смотрела из окна на Ииуя, когда он входил в ворота дворца, и назвала ([4Цар.9:30, 31](#)) его дело настоящим именем: «мир ли Замврию, убийце государя своего?» Этим указывалось вместе с тем и ожидающее цареубийцу наказание. В ответ на это Ииуй велел стоявшим за нею евреям выбросить ее из окна, и кони

растоптали ее, а уличные собаки сели тело ее, так что, когда Ииуй, после сытной закуски, приказал похоронить ее «проклятую», «ибо царская дочь она», то найдены были от нее только череп, кости и кисти рук. Так исполнилось слово Господа, замечает дееписатель: «на поле изреельском сядят псы тело Иезавели; и будет труп Иезавели на участке изреельском, как навоз на поле, и никто не скажет: это Иезавель» ([4Цар.9:30-37](#)).

Фанатично преданная своей отечественной (финикийской) религии и обладая непреклонною волей, не отступающею ни пред какими препятствиями для осуществления своих намерений, Иезавель собственно была правительницею в израильском царстве, муж же ее царь Ахав был лишь ее послушным орудием и нужною в иных случаях ширмой. Поэтому, хотя и Ахав виновен, преимущественно, в попустительстве, но главною, активною виновницей введения культа Ваала, преследования чтителей Иеговы и умерщвления Навуфея была Иезавель. Ииуй обвиняет Иезавель еще в «любодействе» и «многих волхвованиях» ([4Цар.9:22](#)). Принимая это обвинение в «любодействе» в собственном смысле, некоторые и в том, что Иезавель для встречи Ииуя нарумянила лицо свое и украсила голову, видят желание ее понравиться Ииую и разделить с ним престол (Эвальд). Но такому ее намерению слишком противоречат ее слова к Ииую ([4Цар.9:31](#)). Под «любодейством» Иезавели, о котором говорит Ииуй, нужно разуметь, кажется, духовное любодейство, именно служение Ваалу. Волхвования ее могли стоять в связи с этим же служением Ваалу.

Ф. Я. Покровский

Иезекииль

Иезекииль (Ἰεζεκιήλ, לְאִתְיָאֵל לְאִתְיָאֵל, «Вог укрепляет»), пророк из числа великих, был сын Вузия ([Иез.1:3](#)) и принадлежал к священническому роду. Вместе с царем Иехонией и многими знатными иудеями он был уведен в плен в Вавилон (в 597—596 г. [Иез.1:2](#); ср. [Иез.33:21](#), и [Иез.40:1](#)). Иос. Флавий сообщает, что Иезекииль был в то время отроком (λαῖς : Древн. 10, 6:2). Но из самой книги Иезекииля следует заключать, что пророк при отведении в плен был взрослым человеком. Уже на пятом году пленения он имеет жену и дом, а подробное описание Иерусалима и храма и богослужебных порядков (гл. [Иез.40](#) сл.) дает основание думать, что эти порядки были известны ему непосредственно, т. е. что он не только принадлежал к священническому роду, а и проходил священническое служение.

Находясь в плену, Иезекииль, по свидетельству его книги, жил на берегу Ховара ([Иез.1:3](#)). Раскопками Гильпрехта в Вавилоне, в клинописных документах времени Артаксеркса I-го и Дария II найдено название *naḡu Kab(b?)aru* [т.е., буквально, «Большой канал], каким назывался большой судоходный канал вблизи Ниппура, служивший одним из главных водных путей страны. С этим «великим каналом» и отождествляют теперь упоминаемый у Иезекииля Ховар. Места своего поселения на берегу Ховара пророк не указывает, потому что селение Тель-Авив ([Иез.3:15](#)), где выступает Иезекииль с проповедью, по-видимому, не было местом его постоянного жительства. Вблизи Ховара Иезекииль имел свой дом ([Иез.3:24, 8:1](#)), хотя жил, как видно, в бедности ([Иез.24:17, 12:17](#)). В книге упоминается также о жене пророка, умершей на 9 году его пленения ([Иез.24:18](#)). К пророческому служению Иезекииль был призван, по свидетельству его книги, «на пятом году пленения Иехонии или, — по другой хронологической дате книги. — в тридцатый год, в четвертый месяц, в пятый день месяца» ([Иез.1:1](#)). Смысл первой даты темен и служит издавна предметом споров в экзегетике. По одним толкователям, пророк разумеет 30-й год своей жизни (Ориген, Ефрем [Сир.](#), Григорий Двоеслов, Клостерман, Кречмар), по другим, — 30-й год принятого у иудеев в то время летосчисления (в частности, — от обретения книги закона при Иосии: Таргум Ионаф., бл. Иероним, Геферник, о. Рождественский; от последнего юбилейного года: Гитциг), по иным — 30-й год вавилонского плена (бл. Феодорит) или 30-й год эры Набополассара, основателя нового халдейского царства (Прад). Имея в виду отсутствие веских аргументов в пользу каждого из приведенных мнений и принимая во внимание ненужность этой даты при существовании точного указания на время призвания пророка в [Иез.1:2](#), — многие экзегеты не без основания считают [Иез.1](#)позднейшею глоссой (Маркс, Корниль, Бертолет). Свое служение Иезекииль проходил, несомненно до разрушения Иерусалима, так как последнее по времени произнесения пророчество его датируется 27-м годом пленения ([Иез.29:17](#)). Возможно предположить, что Иезекииль жил и после этого времени. Позднейшие предания сообщают, что Иезекииль был судьей у пленников из колена Данова и Гадова, что он однажды спас переселенцев израильских от халдеев и что он умер мученической смертью от рук иудеев за свои обличения (Епифаний, *De vitis Proph.* 9).

Книга Иезекииля включает 48 глав. Содержание речей пророка определялось теми задачами, которые ему предлежали. В этом отношении деятельность Иезекииля распадалась на два периода. В начале своего служения пророк выступал вестником божественного правосудия. Приближалось определенное Господом разрушение Иерусалима и храма. Но ни оставшиеся в Палестине иудеи, ни пленники вавилонские не верили в наступление этих событий. Существование храма служило для них залогом божественной охраны города, и на проповедь о предстоящей гибели они с упорством отвечали: «здесь храм Господень», «здесь храм Господень» (Иер.7:4). Убеждаемые ложными пророками, жители Иерусалима ожидали

возвращения уведенных в плен с царем Иехонойей во главе (Иер. 28). Подобные суетные надежды были распространены и среди пленников (Иер.29). Следствием сего было то, что цель божественного наказания не достигалась, народ не вразумлялся посланными на него бедствиями и продолжал упорствовать. Этим определялась миссия Иезекииля в первую половину его служения. Ему предстояло разрушить суетные надежды Израиля и убедить народ в неотвратимости божественной кары и ее справедливости. Такую задачу и имеет Иезекииль в виду в своих первых речах. Совершившееся разрушение Иерусалима и окончательное падение иудейского государства изменило характер проповеди Иезекииля, создав для нее новые цели. Явилась опасность, что разразившаяся над иудеями тяжелая катастрофа может подействовать на них угнетающим образом и довести до отчаяния. Временная божественная кара могла быть принята за испразднение всех божественных обетований о спасении. Следствием этого могло явиться увлечение служением языческим богам, сила которых проявилась в победе над Израилем. Иезекииль должен был разъяснить смысл совершившихся событий, должен был показать, что Иегова не забыл Свой народ, что Он верен Своим обетованиям и что эти обетования осуществляются во всей полноте. Соответственно указанными задачам, и книга пророчеств Иезекииля распадается на две части: первую составляют гл. 3—32, содержащие речи о суде над Израилем ([Иез.3:15-22](#)) и народами языческими ([Иез.3:23-32](#)); ко второй относятся гл. 33—48, представляющие обетования о спасении и изображение славного будущего, а гл. 1—2 записывают призвание Иезекииля к служению и являются введением к книге.

Частнейшее содержание книги таково. Призванный к служению таинственным видением Господа, сидящего на херувимах [Иез.1-3:14](#), Иезекииль начал проповедовать среди поселенцев Тель-Авива. Рядом символических движений ([Иез.4-5](#)) пророк изображает осаду Иерусалима и бедствия народа. Это пророчество, выраженное в символических действиях, Иезекииль затем раскрывает в речи ([Иез.7](#)), воспевая п плачевную песнь о гибели земли израилевой ([Иез.8](#)). Далее пророк излагает ([Иез.8:1-11:25](#)) видение о гибели Иерусалима. Перенесенный духом в священный город, он созерцает нечестие иудеев. С северной стороны у ворот жертвенника он видит «идола ревности» Ваала ([Иез.8:5-6](#)), внутри храма — изображения пресмыкающихся и нечистых животных и «всяких идолов» ([Иез.8:7-12](#)), при входе в храм — женщин, плачущих о Фаммузе ([Иез.8:13-14](#)), между притвором и жертвенником — мужей, кланяющихся солнцу ([Иез.8:16-17](#)). Вместе с этою картиною нечестия пророку показывается и зрелище суда Божия; он видит, как «каратели» города истребляют всех грешников, на самый город бросаются горячие угли, а слава Божия покидает гибнущий храм ([Иез.8:9-11](#)). Изобразив, вслед за этим, судьбу последнего царя иудейского и всего народа в символических действиях ([Иез.8:12](#)), Иезекииль в ряде речей указывает преступления народа, как причину его бедствий. Он обличает руководителей народа, виновников его гибели, — именно ложных пророков ([Иез.13:1-23](#)) и старейшин ([Иез.13:14](#)). Те же мысли об испорченности народа и его представителей пророк излагает в форме притчей ([Иез.13:15-17](#)). Но эти обличения не могли принести пользы, потому что иудеи причину своих бедствий полагали в грехах отцов. Они говорили: «отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина». И вот, разъясняя смысл этой пословицы, пророк раскрывает мысль о том, что каждый наказывается за личные грехи ([Иез.13:18](#)). В последующих речах пророк продолжает раскрывать мысль о преступности Израиля и неотвратимости его гибели, имея в виду многократным повторением этой мысли глубже запечатлеть ее в сердце народа ([Иез.13:19-24](#)). Дополнением к изложенным речам Иезекииля являются его пророчества о суде над иноземными народами ([Иез.13:25-32](#)), уясняющие высказанную пророком мысль о Боге, как отмстителе за нарушение завета.

Во вторую половину своей деятельности Иезекииль выступает уже вестником божественной милости к народу. Отсюда, во второй части его книги (гл. 33—48) содержатся

речи о восстановлении Израиля. Ряд этих речей пророк начинает напоминанием о своем служении, указанием на то, что доселе он действительно был вестником божественной воли. Этим пророк хочет убедить, что и настоящая его проповедь заслуживает полной веры. А для того, чтобы возбудить еще большее доверие к своей проповеди, пророк раскрывает мысль, что Господь, наказывая грешника, желает не смерти его, а покаяния, и всецело готов возвратить ему Свою милость ([Иез.33](#)). Иезекииль даже говорит о божественной милости к народу и прежде всего представляет общую картину восстановления Израиля ([Иез.34](#)). По изображению его, Господь накажет некогда пастырей народа, доведших его до гибели, соберет рассеянный народ, приведет его в землю Израилеву и поставит ему доброго пастыря Давида. Первым условием наступления этого времени должно служить возвращение в Палестину, и пророк говорит об этом возвращении ([Иез.34-36](#)). Это возвращение народа в свою землю будет началом его духовного обновления, началом того времени когда у него отнято будет сердце каменное и взамен его будет дано новое, плотяное, более чувствительное к добру, а также и новый дух ([Иез.36:25](#)). Но, при тогдашнем бедственном положении народа, предсказание о восстановлении Израиля могло показаться неисполнимым. Поэтому пророку открывается божественное всемогущество, являемое в видении поля, наполненного сухими костями, которые, затем, оживают по слову пророка ([Иез.37:1-14](#)). Вместе, с этим Иезекииль получает повеление символическим действием соединения двух жезлов возвестить народу будущее соединение разделенных царств в одно, под властью одного царя и Единого Бога ([Иез.37:15-28](#)). Благоволение Господа к новому царству проявится в победе этого царства над врагами. В гл. 38—39 пророк и изображает эту победу, иносказательно описывая ее, как поражение полчищ Гога, царя земли Магог. — Заключение кн. Иезекииля составляют таинственные видения, изображающие будущее состояние народа (гл. [Иез.40-48](#)). Здесь содержится описание храма ([Иез.40:1-42:20](#)), богослужебного строя ([Иез.42:1-46:24](#)) и разделения земли (47:1—48:35). Многие современные исследователи понимают это описание буквально, видя в нем или проект будущего храма и будущего богослужебного строя, имеющего утвердиться по возвращении иудеев из плена, или же опыт кодификации допленного культа и описание разрушенного Соломонова храма. Но едва ли можно согласиться с таким пониманием. Изложенные в рассматриваемых главах законы о жертвах, о левитах и священниках ([Иез.42:1-46:24](#)), — по мысли пророка, — имеют, очевидно, такое же значение, как и предписания о разделении земли ([Иез.48](#)) и о построении храма ([Иез.40-42](#)). Но эти последние не могут быть понимаемы буквально. Начертить план Иезекиилева храма не удалось ни одному исследователю, и осуществить его нельзя. Равным образом, не могло быть осуществимо в действительности и предлагаемое пророком разделение земли. Все это показывает, что пророк не имеет в виду представить в [Иез.40-48](#) гл. проект последнего устройства народа. С другой стороны, трудно видеть в указанных главах и простое воспроизведение практики допленного времени, так как черты храма Иезекиилева не совпадают с образом Соломонова храма, а обрядовые предписания отличаются от Моисеевых законов (ср. [Иез.46](#) и [Чис.28:1](#); [Иез.45](#) и [Чис.28:19](#); [Иез.44](#) и [Лев.21:13](#)). Самый характер описаний пророка, а также сравнение с другими библейскими местами ([Откр.21](#) и [Иез.40:2](#); [Откр.21](#) и [Иез.48:31](#); [Откр.22](#) и [Иез.47:1](#)) дают основание видеть в гл. 40—48 таинственную, идеально-пророческую картину мессианского царства, отдельные черты которой для нас непонятны.

Отличительной чертой кн. Иезекииля служит обилие в ней видений и символических действий. При этом, другие пророки (ср. [Ис.6](#), [Амос.7](#)) только кратко отмечают свои видения, а Иезекииль описывает их с величайшею подробностью (ср. [Иез.1:8-11](#), [Иез.40](#), [Иез.48](#)), предоставляя самому читателю постигать смысл его таинственных указаний. Отсюда происходит чрезвычайная темнота книги. Бл. Иероним справедливо называет ее «scripturarum

arcana et mysteriorum Dei labyrinthum» и сравнивает темноту ее с подземным мраком (ad Paulin. ep. 53 и Comment, in Ezech., lib. I, 14). Ввиду этого у древних евреев по свидетельству того же бл. Иеронима, не позволялось читать начало и конец кн. Иезекииля лицам, не достигшим тридцатилетнего возраста. Впрочем, указанную черту рассматриваемой книги нельзя считать вместе с западными исследователями (Эвальд, Сменд, Баудиссин, Бертолет) следствием упадка пророчества. Божественное откровение приспособлялось к естественным силам человека; значит, в личности самого Иезекииля и в условиях его времени лежали причины того, что воля Божия открывалась пророком в форме видений и символических действий. Несомненно, символические действия Иезекииля, не вполне понятные для нас, иное впечатление должны были производить на современников пророка. Другую особенностью книги является обилие величественных образов, частые повторения одной и той же мысли, а также одних и тех же выражений (напр., у [Иезек.](#) более ста раз употреблено выражение «и было ко мне слово Господне», более шестидесяти раз выражение «и узнают, что Я Господь», часто повторяются слова «сын человеческий». «была на мне рука Господня»). Возникающая отсюда монотонность речи опять не обозначает (вопреки мнению западных исследователей) упадка пророчества и его отрешенности от жизни, но является следствием пламенного желания пророка глубже запечатлеть в сердце слушателей те истины, возвещать которые он был призван. По существу своему эти истины не отличаются от учения других пророков, и нельзя сказать вместе с Думом (Duhm, Theologie der Propheten, S. 263), что Иезекииль превратил идеалы пророков в правила и догматы, или вместе с другим исследователем (Baudissin, Einleitung), что его отношение к божеству является «чем-то внешним, почти физическим». Как для священника, глубоко проникавшего в смысл ветхозаветного ритуала, обрядовые предписания были особенно близки для Иезекииля. Поэтому, выступая в качестве пророка, он более, чем его предшественники, принимает их под свою защиту и пользуется ими при изображении будущей судьбы Израиля. Но тем не менее для Иезекииля, как и для других пророков, все виденное имеет цену постольку, поскольку оно служит проявлением внутреннего настроения. Идеал же будущего для него, как и для Иеремии, заключается во внутреннем обновлении народа под действием Духа Божия, в изменении его каменного, упорного и жестокого сердца в плотное, чувствительное к добру ([Иез.36:25](#); ср. Иер.31сл.).

Книга Иезекииля признается в целом своем объеме принадлежащею самому пророку, Возражения, против подлинности гл. 40—48 (Эдер и Фогель), против гл. 38—48 (Корроди), а также попытка Цунца (Zunz, . Gottesdienst. Vorträge, 1832, S. 158 f.) приписать всю книгу писателю персидского периода и попытка Зейнеке (Geschichte S. I. II, 1889, Volkes Isr.) доказать происхождение книги в эпоху Маккавейскую — оказались единичными и не получили сочувствия у экзегетов. Еврейский текст книги Иезекииля, однако же, почти единогласно признается сильно пострадавшим от орфографических погрешностей и намеренных корректур, явившихся естественным следствием темноты книги.

В. Рыбинский

Иезреель см. Изреель в «Энц.» V.

Иезуаты. Орден иезуатов

Иезуаты. Орден иезуатов, первоначальное название которого было *clerici apostolici s. Hieronymi* или иеронимиты, был основан около 1360 г. в Сиенне Иоанном Коломбини, который доселе был сенатором в своем родном городе, занимался торговлей и отличался жадностью к деньгам. Но, случайно прочитав житие Марии египетской, он совершенно переменялся, оставил часть имущества своему семейству, другую часть отдал бедным и монастырям и посвятил себя уходу за больными и проповеди покаяния в общественных местах. Труды его разделял его друг Франческо Миани.. Изгнанный сенатом из Сиенны за «увлечете ребяческими глупостями», он перенес свою христианскую деятельность в Ареццо и другие места, но скоро родной город, напуганный опустошительною чумой, снова с почетом вызвал его. Когда Урбан переселялся из Авиньона в Рим, Коломбини явился к нему в Витербо и выпросил утвердить орден; вскоре после этого он умер (31 июля 1367 г.), а во главе ордена стал теперь Франческо Миани. Первоначально правила ордена состояли из смеси правил францисканцев и бенедиктинцев, но впоследствии сменились более мягкими правилами Августина, хотя остались и черты прежнего сурового образа жизни, напр., бичевание, ношение сандалий. В 1606 г. Павел V произвел еще некоторый реформы в ордене и между прочим дозволил небольшой части ее членов носить сан священника. В течение XVII ст. орден сильно деморализировался. Его члены получили прозвище «отцов аквавитов» (от слова *aqua vitae* — водка), так как главным занятием их было приготовление ликеров. В 1668 г. орден был закрыт Климентом IX. Женская ветвь ордена, основанная родственницей Коломбини Катериной († 1387 г.) в Йенне, сохранила первоначальную строгость жизни и существовала до 1872 г.

С. Троицкий

Иезуиты («Общество Иисуса»)

Иезуиты («Общество Иисуса»: *Societas Jesu*; *Compagnia del Gesu*) — орден, основанный в 1539 г. Игнием Лойолою для распространения римского католицизма среди «еретиков и язычников»; утвержден папою Павлом III буллой «*Regimini militantis Ecclesiae*» от 27 сентября 1540 г. Члены его к трем обычным монашеским обетам — целомудрия бедности и послушания — присоединяли еще четвертый: «в делах, касающихся преуспевания душ (человеческих) или распространения веры, исполнять то, что будет повелено настоящим или другими после него римскими первосвященниками, и направляться в какую угодно область по их желанию, не озираясь вспять и не проводя ничего для оправдания (себя), к туркам ли, или к другим неверным, даже в области называемые Индиею, или к каким-либо схизматикам, или еретикам, или к каким угодно верующим» (*Bulla approbationis*). Неограниченное распространение ордена дозволено в 1543 г. буллой «*Injunctum nobis*». Устройство ордена определено особым уставом (*Institutum* или *Constitutum Societatis Jesu*), созданным первым его «генералом» (Лойолою) и разъясненным следующими генералами Лайнезом и Сальмероном. Во главу ордена избирается пожизненно генерал (*generalis praepositus*) его; живет он в Риме («черный папа»). В отдельных странах его представляют провинциалы (*gen. provinciales*), которые сообщают ему о всех делах в секретных пакетах с надписью: «только ему» («*soli*»). Власть генерала ограничена генеральной конгрегацией из всех членов, которая наблюдает за его деятельностью чрез пятерых «ассистентов». — Главную часть общества составляют «*professi quatuor votorum*» (т. е. исповедующие четыре обета). В помощь им избираются «коадьюторы» не обязанные давать обетов монашеской жизни; в среду этих зачислялись иногда очень знатные лица. Профессы с помощью коадьюторов являются главными исполнителями предначертаний ордена. Ниже профессов стоят «схоластики» и «духовные коадьюторы», которые дают обеты монашеской жизни и на обязанности которых лежат главным образом воспитание и обучение юношества. Живя в одном месте, они составляют «конгрегацию»; это название иногда прилагается ко всей совокупности главных членов ордена, которым принадлежит право избирать генерала. Все остальные обязанности распределяются по указанию генерала из Рима. Низшую степень членов составляют «новиции» (новички), подготовка которых к служению «Обществу» совершается весьма тщательно. Чтением, молитвою, религиозными упражнениями (*didationes, exercitationes*) новичка стараются довести до религиозной экзальтации и даже галлюцинаций; полная исповедь, раскрывающая душу, дает возможность определить склонности новичка и предназначить его к известному роду деятельности. Затем его отдают в школу, — он делается «схоластиком» (школьником); 2 года изучает красноречие и литературу, далее 3 года математику, физику и философию и еще 4—6 лет богословие. — Ход занятий определяется особыми правилами «*Ratio atque institutio studiorum*», изданными в 1586 г. и до настоящего времени остающимися без изменений. По окончании курса наук бывает еще один год испытаний, причем происходит изучение устава «Общества» (*Institutum Societatis Jesu* или *Constitutum S. J.*). Только после этого новичок дает четвертый обет, посвящается в священники и делается полноправным членом «Общества». — Преимущества ордена очень велики по сравнению с другими орденами: ему можно иметь неограниченное число членов (с 1543 г.); всюду проповедовать и совершать исповедь; посылать своих членов куда угодно; его члены свободны от всех церковных наказаний и отлучений; они могут совершать богослужение даже в странах, подвергшихся интердикту; они свободны [были] от светского суда; в странах неверных (*in partibus infidelium*) они заступают место епископа; не платят десятины в папскую казну и налогов за принадлежащие «Обществу» имущества; за посещение их храмов дается

индальгенция и т. д. Эти привилегии утверждены папою Юлием III в 1550 г. и они были причиною быстрого распространения ордена.— Уже при жизни Игнация Лойолы († 1556 г.) «Общество» имело 1000 членов в 13 «провинциях», из которых десять было в Европе, а в Бразилии, Абиссинии и Ост-Индии по одной. Главных членов ордена было только 35. — Значение Общества для римского католицизма в том, что члены его являются готовым войском против протестантизма, новобранцами для миссии во всех странах от р.-католицизма, которому беспрепятственно служит во всем, всегда и повсюду, не будучи стесняемо никакими мирскими связями. В течение двух столетий иезуиты захватили в свои руки всю духовную жизнь католических стран, а в Парагвае (Южная Америка) основали свое собственное государство. Однако своими интригами они везде возбудили против себя неудовольствие: были изгнаны из разных стран, а в 1773 г. папа Климент XIV буллою своею «Dominus ac Redemptor poster» объявил об уничтожении ордена. Но в действительности орден продолжал тайно существовать и восстановлен был папою Пием VII в 1814 г. буллою «Sollicitudo omnium». С того времени орден, борющийся за право существования в разных странах, всюду является проповедником новых догматов римского католицизма и подготавливает общество к их принятию (но также обнаруживал и широкую литературно просветительную производительность в разнообразнейших изданиях на всевозможных языках). Этому же ордену западно-христианский мир обязан существованием разных религиозных братств, тайных и явных. Особенно напряженную борьбу орден должен был вести во Франции; борьба эта идет в течете всего XIX в. и оканчивается закрытием всех конгрегаций, связанных так или иначе с орденом иезуитов, которые никогда не теряли надежды восстановить могущество р.-католицизма во Франции (где с начала XX в. орден совершенно запрещен и иезуиты могут жить лишь в качестве граждан; только в Германии они добились маленького успеха, и суровые «майские законы» несколько ограничены положением от 8 апреля 1904 г. в пользу некоторой свободы для (пребывания) отдельных членов ордена, ранее всецело зависевших от произвола административного усмотрения властей].

Иезуиты в России

Иезуиты в России появляются в царствование Иоанна Грозного, как дипломатические представители Польши (официально) и как пропагандисты р.-католицизма (фактически). Действуют они чрез Польшу. Неудачи в Московском царстве побуждают их сосредоточить пропаганду на окраинах русской земли (в Белоруссии и Малороссии). Иезуиты создают в конце XVI в. и всякими средствами стараются осуществить «унию» православия и римского католицизма (брестская уния) в юго-западной России. В Москве появляются иезуиты в смутное время с первым самозванцем и поляками, но вместе с последними и изгоняются из русской земли; однако снова появляются в конце XVI в. и заводят в Москве школу для обучения и обращения детей в латинство, пока их всех в 1688 г. переправили за границу. Благодаря поддержке окружавших Петра I иностранцев, Иезуиты опять возвращаются на прежнее место и населяют в столице особую слободу, ведя пропаганду и занимаясь переносом за границу сведений о положении дел в России; впрочем, после разрыва с немецким императором; Петр I снова изгоняет их из России (в апреле 1719 г.). С присоединением польских областей к империи в конце XVIII века, иезуиты этих областей делаются подданными русского государства. Уничтоженный официально всюду, орден Иезуитов в царстве польском и великом княжестве литовском остается нетронутым наряду с другими римско-католическими учреждениями, причем иезуитам было разрешено избрать своего генерал-викария, Особенно широко развертывается деятельность ордена в царствование импер. Павла Петровича. Благодаря ему, иезуиты приобрели полную власть над всеми р.-католическими областями, по настояниям этого императора папа Пий VII восстановил орден иезуитов для России в 1801 г. Полоцкая коллегия иезуитов несколько позже была обращена в академию и ей подчинены все римско-католические учебные заведения. Образовательная и пропагандистская деятельность иезуитов получает широкие размеры: многие семьи русские оказываются под их влиянием, и некоторые знатные люди (из рода Ростопчиных, Голицыных, Свечиных и др.) переходят в латинство. После более близкого ознакомления с деятельностью иезуитов в области преподавания и пропаганды, а также в общественной деятельности — император Александр I издали указы: об удалении иезуитов из Петербурга (1815 г.), о ликвидации их денежных дел (1816 г.) и о высылке их из России (1820 г.). С этого времени иезуиты в русских владениях действуют только тайно под видами различных религиозных братств.

А. Булгаков.

Иезуиты и иезуитская мораль

Иезуиты и иезуитская мораль. Истинная цель ее — всячески помочь человеческой свободе обойти требования нравственного закона. Отсюда, говоря о последнем, иезуитские моралисты не столько заботятся о выяснении его сущности, сколько решают странные в данном случае вопросы: о «средствах», при помощи которых можно было бы сузить степень обязательности этого закона для человека; о «способах», при посредстве которых человек, по нарушению велений нравственного закона, мог бы быть признан не подлежащим никаким взысканиям; наконец, о «мерах», которые всячески помогли бы человеку возможно легче и проще осуществлять нравственные заповеди. Что получается в конечном результате таких (беззастенчивых, притом) рассуждений — понятно.

Первейшее требование нравственного закона — то, что человек должен любить Господа Бош всем сердцем, всюю душою и всем разумением (Мф.22:37). Дело ясно и не возбуждает никаких недоумений, но иезуиты находят возможным ставить вопросы: «В какой мере, насколько, когда, сколько раз в жизни, при каких именно обстоятельствах» обязан я любить Бога?» Эта заповедь, по учению иезуитов, не выше других, и исполнение ее не должно быть безограничительно. Она, притом, не требует от человека известной постоянной внутренней настроенности (достаточно по временам «вызывать» или «производить акт любви» к Богу — и только!). Самая степень любви этой окажется достаточною, если расположение человека к Богу будет сильнее, чем к какой бы то ни было твари. Но, если и данные условия покажутся человеку обременительными, иезуитская мораль всегда готова на дальнейшие уступки и послабления. А каковы они, ясно из заявлений некоторых моралистов, что «человек»-де «не обязан любить Бога ни в начале, ни в конце своей духовной жизни», — что вместо этой любви достаточны «таинства, индульгенции, чудотворные четки»...

Иезуитское выяснение заповеди о любви человека к себе и ближним не менее характерно. Евангельское учение о самопожертвовании за ближнего, о любви человека к другому, равной любви первого к себе и проч. иезуитами устраняется, как требующее слишком многого. У них, напротив, на первом месте всюду ставится любовь человека к себе, а не к другим. Порядок здесь такой: а) сначала любовь человека к себе «в отношении к духовным благам», касающимся его собственного «спасения», б) потом — к ближним в отношении к тем же предметам, в) далее — к себе «в отношении к телесным его благам», г) к ближним в том же отношении, д) к себе «в отношении к внешним благам» и, наконец, е) к ближним в том же смысле. По ясному иезуитскому учению, «не должно, говоря вообще, жертвовать своею жизнью для спасения жизни ближнего; можно желать ближнему всякого внешнего зла, только в меру, — напр., болезни, чтобы он покаялся в своих грехах; можно желать смерти ересиарху» и т. п. Любовь ко врагам, строго говоря, следует считать вычеркнутою из иезуитской морали: враг должен быть объектом «*amoris communis*» — любви общей и неопределенной и ни к чему в сущности не обязывающей; делать же врага объектом «*amoris specialis*» — любви «печальной, частной, в которой и заключается собственно вся суть, нет-де ни малейшей надобности. В тех же случаях, когда человек обязан, — далее и с иезуитской точки зрения — проявлять деятельную любовь к ближнему (подавать милостыню и проч.), для него иезуитами сделано все, чтобы так или иначе освободить его от этой обязанности вполне или в возможной мере. Кратко сказать: заповедь о любви к ближним сведена иезуитами в сущности почти к нулю, а вместо нее особенно подчеркнута заповедь о любви человека к себе, притом, в смысле дурного самолюбия.

Но даже и при Иезуитской точке зрения, дающей человеку возможность не церемониться с нравственным законом и его предписаниями, нельзя обойтись без греха. Что же тут делать?

Иезуиты не оставляют грешника беспомощным и здесь, предлагая к его услугам следующие руководства.

1) Учение о «правдоподобном мнении» (*opinio probabilis*), которым «признается всякое мнение, основанное на доводах сколько-нибудь уважительных», т. е. «если мнение имеет за себя авторитет нескольких мужей благочестивых, мудрых и опытных, или даже одного такого мужа, то оно правдоподобно и на практике безопасно; иными словами: можно смело ему следовать, не рискуя впасть в грех», — можно, хотя бы этому мнению известного авторитетного мужа (конечно, иезуита) противоречили мнения остальных не менее солидных лиц (иезуитов же). Полный простор! Выбирайте любое, наиболее снисходительное, чтобы таким путем оправдать какой угодно грех. Иезуиты так и поступают, опираясь на явно нелепые «правдоподобные мнения». Признанное однажды правдоподобным, известное мнение остается таковым уже навсегда, хотя бы затем и была до очевидности доказана его полная несостоятельность. Даже и папское слово не всегда оказывалось в силах развенчать безнравственные «правдоподобные» (однако же) мнения. «Пробабализм» иезуитский в конце концов ведет к уничтожению всяких границ между злом и добром.

2) Учете о «грехах». Общее положение: не грех — все, совершаемое невольно или по неведению (как бы ни понимались неведение и невольность, — безразлично с иезуитской точки зрения). Добровольное же и сознательное преступление требований нравственного закона — греховно. Но здесь следует различать между грехами вообще грехи так называемые «простительные» (*peccata venialia*). Это — такие грехи, которые, в силу некоторых обстоятельств не могут и даже не должны быть поставлены автору их в вину, так что последний не обязан даже и говорить о них своему духовнику: они сами собою прощаются ему. Если же их окажется слишком много, тогда требуется только, чтобы он поскорбел об одном из числа их, — и довольно! Скорбеть еще о других нет надобности, равно как нет надобности и давать себе обещание впредь не допускать их. Сколько бы ни имел человек этих простительных грехов, он имеет право, не исповедуясь предварительно пред духовником, приступать к таинству св. причащения, если только за ним не числятся другие, уже непростительные, проступки. Итак, простительный грех носит только имя греха. Отсюда иезуитами естественно прилагается старание к тому, чтобы возможно большее число грехов приурочить к разряду простительных. Сюда ими отнесена, прежде всего, целая область грехов человека, объектом которых является только сам же последний. Что же касается грехов, затрагивающих других людей, то и здесь «смертный» грех может быть низведен на степень «простительного», напр., когда ничтожна стоимость объекта, на какой ближайшим образом был грех направлен (воровство дешевой вещи), или когда, «согрешив» и затем «обсудив дело», человек «убедился, что он не впал бы в грех, если бы поступок его, с самого начала, представился ему в настоящем его виде», — или когда «обычное душевное настроение грешника таково, что он охотнее согласился бы умереть, чем преднамеренно впасть в смертный грех», и проч. Сам Иуда предатель, следуя иезуитским рецептам, мог бы перевести свой тягчайший грех против Учителя в разряд простительных!

3) Учение о «*consensus conditionalis*», об «*aequivoca*», о «*restrictiones mentales*», о «намерениях» и проч.

«*Consensus conditionalis* (условное согласие на что-либо) имеет дело только с самим человеком и не касается его отношений к окружающим людям. При помощи этого приема человек может оправдывать себя, если питает внутри разного рода греховные, не одобряемые нравственным законом, чувства, мысли. «Если бы Бог мне это позволил», — может он рассуждать, — то я совершил бы, положим, убийство и т. п. «Если бы не было грешно», то я постоянно допускал бы такие-то и такие-то проступки и пр. Все эти и миллион подобных им пожеланий, мыслей, раз они ограждены благодетельным «если», нимало не греховны и в

крайнем случае могут быть только извинительными грехами (а последние, как мы уже знаем, все равно, что нуль). Итак, всякое внутреннее поведение человека может быть оправдано по этому иезуитскому рецепту.

«Aequivoca» (выражения, имеющие не одно значение и потому представляющие обширное поле для различного их толкования и понимания) и «restrictiones mentales» (мысленные ограничения) имеют применение, когда человек входит в сношения и столкновения с окружающими его людьми. Эти приемы весьма плодотворны. Употребляя «двусмысленное» выражение, я легко могу сбить с толку судью, обмануть человека, которому высказываю этим выражением обещание, и проч. Пользуясь «мысленным ограничением», человек легко может оправдать допущенное им затем нарушение присяги и проч. Подобные приемы могут оправдать соблазнителя девушки, не желающего затем, несмотря на его уверения, жениться на ней; они могут оправдать и образ действий женщины, уверявшей дававшего ей подарки мужчину в полной преданности ему, но потом насмеявшейся над ним, и т. п. Даже позабывший воспользоваться данными орудиями — и тот, следуя иезуитским указаниям, может оправдаться пред своею совестью и людьми.

Если «намерение», сопровождающее поступок, имеет своим объектом нечто хорошее, то и самый поступок является таковым же и почти безусловно. Отсюда, напр., сын может убить своего отца (в состоянии опьянения и пр.), если только он, убивая, простирает свое намерение желание исключительно на приобретение себе блага (желать которого всякий имеет полное право), т. е. наследства, и нимало не желает и не радуется смерти убиваемого. Прелюбодействуя, человек может простирает свое намерение не на самое прелюбодеяние, а на могущих в силу его родиться детей (а дети — признак благословения Божия, и желать их похвально)... Бесцеремонное отношение к человеческим намерениям и произвольное их толкование применение позволяют иезуитам всецело оправдывать или извинять решительно все. Так, оправдываются ими дуэли, лихоимство и пр., даже убийство, а тем более прелюбодеяние и подобные ему преступления.

4) Учение о «взаимоотношении цели и средств». Известно приписываемое иезуитам положение: «Цель освящает средства». Говорят, что буквально этот принцип нигде не выставляется иезуитами. Это, быть может, справедливо; но, что смысл, им выражаемый, несомненно проповедуется иезуитскою моралью, это справедливо уже без всякого сомнения, если примем во внимание иезуитские выражения: «Так как цель дозволена, то и средства дозволяются»; «Кому дозволена цель, тому дозволены и средства» (Бузенбаум); «Качество поступка определяется конечною его целью» (Филлиуций); «О нравственности судят на основании цели» (Лемкуль); «Где дозволена цель, — дозволены и средства, сами по себе безразличные» (Гури) и т.п. Всюду иезуитами средства приносятся в жертву целям. Отсюда здесь извиняются или даже и оправдываются, напр., убийство (как средство, ведущее к хорошей цели, напр., богатству и возможности совершать дела милосердия и проч. Только признанием полного смысла за положением, что целью оправдываются средства, и можно объяснить сочиняемые иезуитскими моралистами понятия: напр., «благочестивое мошенничество», «лганье для доброй цели». Совершенно напрасно некоторые ученые берут в настоящем случае иезуитов под свою защиту и стараются более или менее оправдать их.

О других иезуитских приемах умалчиваем: одни из них сравнительно мало существенны или совсем несущественны, другие — такого рода, что о них можно говорить лишь на латинском языке (столь они неприличны), и проч.

Спасти человека, следовательно, не трудно с иезуитской точки зрения. Понятие о грехе, как именно грехе, остается в сущности разве только в одном воображении человека. Но, не довольствуясь общими облегчениями, имеющими значение для всех вообще людей, Иезуитские

моралисты предоставляют множество специальных льгот и тем или иным отдельным лицам: по преимуществу аристократам (как особенно полезным для них людям) или вообще привилегированным лицам (причина та же), купцам, слугам и всем, кому угодно (не исключая даже и продажных женщин). Монахи пользуются в настоящем случае у иезуитов особыми преимуществами...

И, — что особенно должно быть отмечено здесь, — подобные вышенамеченным взгляды высказываются иезуитскими моралистами не только древнего, но и нового времени (из первых могут быть названы: Азор, Санчез, Филлиуций, Суаред, Лайманн, Бузенбаум, Эскобар, Тамбуринп и др., а из вторых — в особенности Гури и Лемкуль).

Иезуиты и иезуитско-католическая исповедь

Иезуиты и иезуитско-католическая исповедь по сравнению с православной. — Отожествлять современную католическую исповедь с иезуитской имеют весьма достаточные основания. В качестве образца, Григорием XVI рекомендован Альфонс Мария де Лигурио (по другому произношению — Лигуори), причисленный латинской церковью к лику святых, папою Пием IX возведенный на высокую степень «учителя церкви» наравне с Фомою Аквинатом и составивший «Нравственное Богословие», относительно которого уже в наши дни папа [Лев XIII](#) засвидетельствовал, что оно «прославилось во всем мире и дает совершенно безопасную норму пастырям душ». Этому «учителю церкви» неизменно следуют в своих трактатах об исповеди все учебники католического пастырского богословия, выходящие в свет с епископского, тем более — с папского, благословения и одобрения. Сам же Альфонс Лигуори (род. в 1696 г., ум. в 1787 г.) в *Theologia Moralis*, равно как и в руководстве для духовников (под заглавием: *Homo Apostolicus instructus ad audiendas confessiones, sive praxis et instructio confessoriorum*), решительно каждый тезис подтверждает ссылками на таких авторитетных писателей иезуитского ордена, как Бузенбаум, Васкец, Суарец, Эскобар, Санчез и пр. Везде и всегда основываясь на иезуитских авторитетах, он вполне усвоил их правила мышления и нравственности. Естественно поэтому, что в нравственных суждениях он является усерднейшим защитником и глашатаем иезуитского пробабиллизма, хотя формально не состоял в «ордене Иисуса», а основал (в 1732 г. в Неаполе) свою особую конгрегацию редемптористов (или лигуриан, также орден веесвятейшего Искупителя). И прав был Кретино-Жоли, когда сказал: «учение Лигуори тождественно с учением богословов общества (Лойолы); его Нравственное Богословие есть только комментарий к *Medulla II*. Бузенбаума, текст которого он принял вполне». — Если же такой *doctor ecclesiae* рекомендован папою в руководство для всех католических духовников, то современную католическую исповедь должно представлять, именно как иезуитскую, и в характеристике ее руководствоваться названным «учителем» и его единомышленниками.

Конечно, очень может быть, что многие католические духовники не во всем следуют рекомендованному образцу; спорить против этого было бы так же рискованно, как и против того, что наши православно-русские духовники не всегда ведут дело по данной им норме. Но важны самые принципы, положенные в основу исповеди тою и другою церковью. Их-то мы и сопоставим.

По определению Тридентского собора, от кающегося необходимо требуются *contritio*, *confessio* и *satisfactio* (sess. XIV, с. 4), как существенные условия для полноты и совершенства (*ad integritatem*) таинства. Тех же самых нравственных качеств и расположений требует от кающихся и Церковь православная. И само собою уже понятно, в этом требовании, если принимать его во всей широте и правде, заключается самое действительное радикальное средство против нравственной порчи человека. Но не так-то строго оно понимается в католицизме.

Начнем с «*contritio*». Сам же Тридентский собор отдельно определяет это понятие так: «*contritio est animi dolor ac detestatio de peccato cumisso cum proposito non peccandi de caetero*» (*ibid.* с. 5). Итак, сокрушение, потребное при исповеди, включает в себе тройственный акт: скорбь и сожаление души о соделанных грехах (*dolor animi*), отвращение от них (*detestatio*) и твердое намерение впредь не грешить (*propositum non peccandi*). Но иезуиты, как нельзя лучше, доказали, что собственно *contritio* даже и не требуется при таинстве покаяния, а вполне, яко бы, достаточно простого *attritio*. Это, с трудом уловимое и совсем неподдающееся переводу,

утонченное различие «contritio» и «attritio» имеет очень важное значение в практике иезуитской исповеди. Термином «contritio» обозначается сокрушение «совершенное» (perfecta), которое рождается из любви к Богу, превышающей все земное, и состоит в том, что человек скорбит о своем грехе именно потому, что им нанесено оскорбление святости и благодати Создателя. Такое совершенное сокрушение, по словам Альфонса Лигуори, разрешает грехи даже вне исповеди (remittit peccata etiam extra confessionem; см. Homo Apost. tract. XVI, pp. 8. 14), что же касается до «attritio» то им обозначается сокрушение «несовершенное» (imperfecta), которое рождается из страха пред геенною или даже из страха пред земными естественными наказаниями. Такого-то несовершенного сокрушения и вполне достаточно для совершенного католического покаяния, по иезуитам. Прямым логическим следствием такого взгляда является мысль, что при наличности совершенного сокрушения о грехах (contritio) исповедь в них совсем излишня, ибо это сокрушение само по себе разрешает грехи прежде священнического разрешения. Последнее здесь только констатирует полученное уже свыше, прощение (подобно объявлению иудейских священников об исцелении кого-либо от проказы)... Следствие же практическое и того хуже. При этом различии contritio и attritio сам собою напрашивается вопрос: нельзя ли спастись без всякой любви к Богу? Ведь, если для того, чтобы доставить грешнику таинственное оправдание, вполне достаточно одного attritio, т. е. сожаления о грехе, основанного не на любви к Богу, а только на страхе пред наказаниями, то не истекает ли отсюда, что можно во всю свою жизнь исповедоваться в грехах с таким именно сердечным расположением и получать спасение, совершенно не имея любви к Богу Спасителю? И вот в обществе Лойолы нашлись такие мудрые учителя нравственности, которые дали на это ответ утвердительный... Хотя папа Александр VII осудил и проклял такое мнение, однако это не помешало впоследствии Бузенбауму повторить его, как учение «правдоподобное», а известно иезуитское правило, что мнением правдоподобным можно руководствоваться в жизни с таким же правом, как и мнением истинным. Правда, после папского осуждения благочестивые патеры стали давать уже другие ответы. Напр., одни стали требовать, чтобы человек хотя однажды в жизни возлюбил Бога превыше всякой твари; другие говорили, что в каждые пять лет человек обязан делать это. Наконец, строгий Альфонс Лигуори требует этого еще чаще, «раз в месяц» (Homo Ap. tract. IV, n. 13)... Несомненно, все такие рассуждения о любви к Богу, все эти вопросы: «в какой мере, сколько раз в жизни и при каких обстоятельствах обязан человек любить Бога?» с точки зрения того истинного сокрушения, какого требует от кающихся Церковь православная, показались бы нелепостью, если даже не прямым кощунством. Это требование нашей Церкви всего яснее высказано в следующих прекрасных словах св. Иоанна Златоуста: «Когда согрешишь, — плачь и стенай не о том, что будешь наказан, ибо это ничего не значит; но о том, что ты оскорбил своего Владыку, Который столько кроток, столько тебя любит, столько заботится о твоём спасении, что и Сына Своего предал за тебя. Вот о чем ты должен плакать и стенать, и плакать непрестанно. Ибо в сем состоит исповедание»... (Бесед. IV, § 6 на [2Кор.](#) по русскому переводу: Москва 1843, стр. 120. или Творения X, Спб. 1904, стр. 512). Каждый кающийся грешник, ищущий примирения с Богом, обязуется всегда и всеми мерами возгревать в себе погасающую любовь к Нему, зная, что без этой любви невозможны истинное покаяние и оправдание. Потому-то св. Ефрем Сирин в слове о покаянии утверждает со всю решительностью: «Если один обычай влечет тебя к Врачу (Богу), то не получишь здравья... Премилосердый требует любви от того, кто хочет придти к Нему. И если приносит он любовь и слезы, туне приемлет дар» (Творения ч. 3, стр. 208—209 по изд. 3-му). И ни один еще св. отец Церкви не опасался того, что, возводя так. обр. грешного человека к высшей совершеннейшей любви, можно сделать самое таинство покаяния излишним. Ни один из них не думал, чтобы то спасительное сокрушение, которое вытекает из любви к Богу, могло заглаживать грехи само по

себе, вне всякой исповеди и таинственного разрешения.

Точно также далеко не безусловным оказывается и требование католиков от кающихся намерения впредь не грешить. По словам общей формулы это *propositum non peccandi* должно быть твердо, всеобще и действенно (*firmum universale et efficax*); а из частных разъяснений оказывается, что все это нужно понимать в прямом и точном смысле лишь в отношении к тяжким смертным грехам (*intellige — говорит Лигуори — de peccatis mortalibus*). Что же касается грехов простительных (*venialia*), то для них А. Лигуори, ссылаясь на Фому Аквината, утверждает, что «достаточно, если кающийся намеревается воздерживаться от одного какого-либо из них, хотя бы не был намерен воздерживаться от всех прочих» (*tract. XVI, p. 25*).

Равным образом, и уклоняться от так называемых ближайших поводов или случаев ко греху требуется далеко не всегда. В этом последнем отношении «строгий» взгляд А. Лигуори сводится к следующему: *occasio* (случай ко греху) бывает, во 1-х, *voluntaria* и *necessaria voluntaria* — случай добровольный — тот, которого легко можно избежать; *necessaria* — необходимый, от которого нельзя избавиться без большого ущерба или скандала; во 2-х, *occasio* разделяется на *proxima* и *remota remota* — случай отдаленный, в котором человек грешит редко; *proxima* — случай ближайший, при котором кто-либо грешит часто (*tract, ultim., p. 1*). Это *occasio proxima* подразделяется далее еще на несколько категорий, но для нас важен заключительный результат приведенной схемы, — именно: «смертно согрешает и недостоин разрешения только тот, кто остается при ближайшем добровольном случае ко греху и не удаляет его от себя» (*ibid. p. 4*). Если же этот ближайший случай необходим, то кающийся, по общему мнению «учителей», должен быть разрешаем без удаления этого случая. А необходимость такого случая может быть двоякая: или физическая, или нравственная. Под физическую необходимость разумеются, напр., заключение в тюрьме, опасность смерти, угрожающая при удалении наложницы, и т. п. Нравственно же (*moraliter*) необходимым случаем ко греху Альфонс признает такой случай, «который не может быть удален без скандала и значительного ущерба для жизни, и доброй славы или имущества» (*ibid. p. 6*). Прямой вывод отсюда понятен сам собою: «те кающиеся, которые не хотят оставить какую-л. должность, занятие или дом, в котором они обыкновенно грешат», и не хотят оставить именно потому, что, «оставив их, они не могли бы жить соответственно своему положению» (*non possent juxta suum statum vivere*), — эти кающиеся всегда должны быть разрешаемы. Самое большее, что может сделать духовник, это отложить разрешение на 10—14 дней, но отнюдь не далее. Да и при такой мере А. Лигуори боится показаться своим собратям «чрезмерно суровым» (*nimum rigidum*; см. *tract, ultim., p. 7*).

Если теперь абстрактную теорию Лигуори приложить к конкретному случаю исповедной практики, то мы получим, напр., следующее: какой-л. директор банка или кассир признается духовнику, что охраняемый им сундук составляет для него ближайший случай ко греху, что всякий раз, открывая его, он не может не согрешить; при этом он весьма убедительно доказывает что этот ближайший случай в сущности нравственно необходим для него, что оставить свою должность — охранение сундука — он не может, так как от этого произошел бы значительный ущерб для его имущества и ему нельзя было бы жить сообразно с своим положением, — такого кающегося духовник, очевидно, обязан разрешать всякий раз, не требуя от него удаления от ближайшего случая. Конечно, позволительно и отложить при этом разрешение дней на десять; но опытный духовник лучше всего сделает, если обойдется и без такого сурового средства: стоит только превратить этот случай ко греху из ближайшего в отдаленный, из *proxima* в *remota*, т. е. убедить духовное чадо запускать свою руку в соблазнительный сундук не 6 раз в месяц, а только 2 или 3. И коль скоро так. обр. случай ко греху делается отдаленным, грешник может вполне успокоиться насчет нравственного своего состояния, так как от случаев «отдаленных» сторониться никто не обязан с необходимостью •

²⁹. Такое *attritio* пред судом учителей православной Церкви оказалось бы недостаточным для получения разрешения грехов; даже, — напротив, — оно послужило бы к увеличению греховной тяжести, так как кающийся с таким расположением был бы признан за человека, ругающегося над святынею таинства. Да таков он и есть. С одной стороны, этот человек как будто сокрушается о грехе и скорбит о своем нравственном падении, с другой же — оказывается, что скорбит он вовсе не о падении и удалении от Бога, а о том, что за грех придется подвергнуться наказанию. Он даже прямо не стесняется заявить, что грешит в надежде получить прощение и разрешение, что без этой надежды он стал бы грешить гораздо менее. С одной стороны, он уверяет, что отвращается от греха и чувствует омерзение к нему, но в то же время вовсе не имеет решимости расстаться с ним и уклониться от тех обстоятельств, которые, как доказал ему прежний горький опыт, всегда приводят его ко греху. И зная религию преимущественно по угрозам ее, он втайне скорбит о том, что Бог праведен и что с греховными земными наслаждениями Он соединил вечные муки ада. Вот что говорят о таких кающихся учителя Церкви православной: «Нет покаяния для тех, — говорит св. Ефрем Сирийский, — которые торгуют покаянием. Кто в надежде на покаяние пребывает во грехе, тому нет покаяния. О таковых сказано, что покаяние не имеет для них силы, потому что думают, будто бы Богу приятны ругатели!»... (Творения изд. 3, ч. 3, стр. 324—325). И еще в другом месте: «Бог не приемлет покаяния, не оказывающего в себе твердого дела... Приносящие покаяние только напоказ творят не один грех, но многие грехи... Они издеваются, и гораздо хуже оскорбителей людской чести, потому что отваживаются посмеиваться Самому Богу. Таковым не только не отпускается, но прилагается еще грех»... Они «торгуют исповедью и — вместо прощения — пишут на себя новое долговое обязательство» (стр. 278—279; 293—294). И по суду наших русских учителей веры, католическое *attritio* должно быть признано именно притворством, лицемерием. В известной «Книге о должностях пресвитеров приходских», которая несколько раз была издаваема по благословению Св. Синода в руководство для священнослужителей, мы читаем: «Раскаяние о грехе, если непритворное есть, не может быть без омерзения и отвращения от греха, — и истинно раскаивающиеся не только дела ненавидят, но и места. и орудия, и лица, и случившиеся другие обстоятельства, которые ко греху приводят, ненавидят же и отвращаются» (стр. 136; ср. стр. 140 по изд. 1806 г.). Правда, здесь не достает стройной схоластической диалектики, но этот недостаток с избытком восполняется здесь нравственною силой и чистотою воззрения на св. таинство. Внутренний голос совести, если только она не усыплена, подскажет уже каждому кающемуся, чего он должен всячески избегать и уклоняться, как скоро хочет не ругаться над святынею, а принести истинное покаяние. Если же совесть спит и безгласна, то духовник обязан пробудить ее, а отнюдь не убаюкивать такими уловками, как превращение *occasio proxima* в *occasio remota*. Подобными способами нельзя возбудить в кающемся истинного сокрушения, сопровождающегося решимостью не грешить, а ведь без такового сокрушения, — по воззрению православному, — и исповедь не действительна, хотя бы разрешение было произнесено духовником. Покойный епископ Костромской Платон в своем «Напоминании священнику об обязанностях его при совершении таинства покаяния» говорит между прочим: «Так как сокрушение сердца есть существенная часть таинства покаяния, то оно должно быть истинное... Без истинного сокрушения ничего не значит исповедь» (ч. 1. стр. 143—145). И затем в другом месте той же книге, перечисляя условия, при которых исповедь бывает недействительна, он поставляет между ними недостаток сокрушения во грехах и твердого намерения впредь исправиться (стр. 23).

От «*attritio*» перейдем к «*confessio*». По требованию самого тридентского определения, *confessio* — исповедание грехов — должно быть полное. Однако здесь тотчас же выясняется, что полнота эта вовсе не безусловна. Прежде всего, в грехах так назыв. простительных (*venialia*)

нет надобности каяться. Они разрешаются и отпускаются вне таинства покаяния. Достаточно об одном из них только в душе пожалеть, чтобы они все уже были отпущены. Не требуется ни сокрушения об остальных таковых же грехах, ни даже намерения в них исправиться.. (Номо Apost. tr. XVI. un. 28. 25). Странное какое-то значение получает здесь *reccatum veniale*. С одной стороны, этот простительный грех есть точно грех, потому что в нем предполагаются сознательное нарушение и оскорбление божественная закона; но в то же время он как будто и не грех, ибо слагается с совести без разрешения, даже без покаяния... Правда, термин «простительный грех» встречается и у наших церковных писателей, но именно в смысле греха, не по существу своему, а только сравнительно с другими или по отношению. к другому, менее тяжкого, или же составляющего неотвратимое последствие немощи человеческой, как, напр., рассеяние во время молитвы. А чтобы этот грех был совершенно не вменяем, простителен сам по себе и в таинства покаяния, — такой мысли наши учителя не проповедуют, но очень ясно учат, что каяться необходимо во всех грехах без различия. от, напр., слова св. Ефрема Сирина: «Не для некоторых только грехов положил Господ покаяние, для других же не положил, напротив того, Врач душ наших дал нам врачевство сие от всякой греховной язвы» (ч. 3, стр. 126). — Странное в существе своем, католическое различие грехов простительных и смертных оказывается положительно пагубным в применении к практике. Оно открывает широкий простор всевозможным сделкам греховной совести с требованиями божественного закона. Дело в том, что по теории казуистов всякий грех, по существу своему смертный (*ex genere suo mortale*), может превратиться в простительный (*fieri potest veniale*; см. Номо Apost. tr. I III, п. 67). И условия такого превращения до того неопределенны, эластичны, что наверное можно сказать: опытный казуист всегда найдет возможным самый тяжкий смертный грех перечислить в разряд простительных. По схеме, напр., Альфонса Лигуори требуются следующие три условия для того, чтобы грех был смертным: во-первых, значительное количество материи (*gravitas materiae*); во-вторых, полное соображение разума (*plena advertentia intellectus*) и, в-третьих, совершенное согласие воли (*perfectus consensus voluntatis*). При недостаточности какого-либо из этих условий смертный грех делается простительным. ! Поэтому, напр., что касается первого условия, то малоценная и незначительная попража не есть грех смертный; только из сложения многих мелких попраж может составиться *materia gravis*, отчего и грех делается смертным. Что касается, далее, второго условия, то не позволяется винить в смертном грехе человека, который совершает проступок как бы в полусне (*semidormiens*) или захваченный внезапным замешательством (*subitu turbatione*), так что и сам не знает, что делает. Наконец, что касается третьего условия, то отнюдь нельзя предполагать совершенного согласия воли на какой-либо смертный грех в тех людях, которые проводят жизнь духовную (*spiritualem agunt vitam*), а не чувственно-плотскую, и имеют совесть робкую (*meticulosae sunt conscientiae*)... По всему этому можно уже судить о легкости превращения смертных грехов в простительные. Не подлежит, напр., сомнению, что по теории Альфонса Лигуори отречение Апостола Петра вовсе не было бы грехом тяжким, в котором пришлось бы каяться с горькими слезами. Ап. Петр смело мог бы сослаться в свое оправдание или на внезапное замешательство, в какое был приведен неожиданными замечаниями архиерейской прислуги, или же — еще основательнее — на всю вообще свою духовную жизнь, по которой в нем никак нельзя было бы предположить совершенного согласия воли на смертный грех. И тогда, всеконечно, он избавился бы от горьких слез и скорбного покаяния... Но не только в простительных, а даже и в грехах смертных (*mortalia*) у католиков позволительно каяться не сполна. Это допускается там в силу двоякой невозможности принести полное покаяние, — невозможности физической и нравственной. О невозможности физической нам нет нужды говорить, потому что и наша православная Церковь отнюдь не требует полной и подробной исповеди от тех, кто физически уже не может ее

совершить. Таковы, напр., умирающие и тяжко больные, которые изъясняются с крайним трудом и опасностью для себя; глухие и немые; воины пред сражением и т. под. Сюда же должно отнести и тех, которые не исповедают какого-либо греха по простому забвению о нем, без всякой сознательной преднамеренности. Но что такое «нравственная невозможность признаться Богу в своей безнравственности»? Точного определения для этого мы не найдем у казуистов. Приходится составлять понятие о ней по тем «если», которые они перечисляют довольно подробно. Вот некоторые из этих «если»: «полная исповедь нравственно невозможна, если чрез нее кающийся подверг бы себя самого или же духовника ближайшей опасности согрешить». Как это может случиться, что исповедующий грехи свои чрез это самое подвергнется опасности согрешить, — примеров в объяснение этого не показано, почему нам остается только спросить в недоумении: что же должны мы думать о католической исповеди, если она не только не служит средством против греха, но даже приводит ко греху и исповедуемого и исповедующего?!.. Далее, — полная исповедь нравственно невозможна, «если чрез нее подверглись бы опасности благосостояние и прочность семейной и гражданской жизни» Возможность подобной опасности понятна только при одном предположении, — именно, что тайна исповеди хранится в католичестве слишком не строго, что там не редко ею злоупотребляют во вред семейной и общественной жизни. Основательность такого предположения еще более подтверждается следующим дальнейшим правилом: полная исповедь нравственно невозможна, «если кто-либо с достаточными основаниями должен опасаться, что духовник не соблюдет в молчании поведенной ему тайны». Итак, по суду самих католиков, кающиеся даже должны иногда опасаться болтливости своих духовников. И из-за этой-то болтливости католики жертвуют совершенством исповеди!.. Жертвуют они ею и из-за простой трусости. Это выясняется из следующего последнего «если»: «полная исповедь нравственно невозможна, если следствием ее был бы такой вред для здоровья или внешних благ самого грешника, духовника или же какого-либо третьего лица, что для перенесения этого вреда потребовалась бы героическая добродетель». Что касается вреда для здоровья, то в пример этого приводится исповедь больных заразительною болезнью, долго оставаться при которых было бы опасно. Здесь, по А. Лигуори, духовник может разрешить кающегося, выслушав один только грех, хотя бы сам больной желал исповедаться подробно (tr. XVI, п. 39). Впрочем, для людей скрупулезных, желающих покаяться непременно во всех грехах, но усматривающих нравственную невозможность исповедать некоторые из них своему духовнику, у иезуитов позволительно подыскать себе еще другого духовника и поделить между ними исповедь. — Так. обр., и трусость и болтливость духовников в католичестве уважены. Не уважены они только в нашей православной Церкви. Не признает она никакой нравственной невозможности исповедать Богу все грехи свои в присутствии духовника, обязанного хранить строжайшее молчание о слышанной им тайне, под опасением тяжелой ответственности. Не допускает она и разделения исповеди между духовниками, если разделение это совершается под таким именно предлогом мнимой нравственной невозможности. В «Напоминании» преосв. Платона ясно сказано, что исповедь недействительна, если кающийся «разделял свою исповедь, открывая одну часть грехов одному духовнику, а остальную другому, чтобы все их не открыть одному» (ч. 1, стр. 24). И каждый из нас не раз, конечно, слышал, как духовик убеждает приходящих к нему каяться: «не усрамяся, ниже убойся; аще же что скрыеши от мене, сугуб грех имаши».

Чтобы покончить вполне с католическим «confessio», нам остается добавить только, что у католиков отнюдь не требуется исповедать те обстоятельства, от которых увеличивается тяжесть греха (*circumstantiae aggravantes*), но только те, которые изменяют самый вид греха (*circumstantiae sreciem mutant*; см. tract. XVI. п. 29). Значит, никто не обязан разъяснять, как часто совершал он тот или другой грех, — тайно ли, по своей стыдливости, или же до

бессовестности явно, — почему именно нарушал известную заповедь, по немощи ли и легкомыслию, или же по сознательному и горделивому пренебрежению к закону Божию и церковному. До всего этого католическим духовникам нет дела. Они не расположены заниматься внимательными наблюдениями над внутренними процессами духовного падения и благодатного возрождения. Для них важен внешний факт и все заботы их сосредоточены на том: чего требует закон от человека, и как бы отбиться от этих его требований? Об общем же психическом состоянии грешника они мало беспокоятся. — Совсем не того требует от духовника Церковь православная. Напр., общее основное требование «Книги о должностях пресвитеров приходских» гласит следующее (стр. 149): «Новозаветные пресвитеры со всяким прилежанием должны рассуждать между грехом и грехом, коль опасная есть сия душевная проказа? Глубоко ль прошла во внутренность души? Широко ль по силам ее и чувствам разлилась? Изменила ль образ Христов, которому в истинном христианине должно быть? Лишила ль соков жизненных, сиречь, благодати Духа Пресвятого, кою душа живет?»... «Сие рассмотрение, — прибавляет Книга (стр. 151), — пресвитеру потому необходимо нужно, дабы ведал, что с грешником делать и как его врачевать». А все это, — разумеется, — невозможно, если на исповеди будут исчисляться только виды грехов, отдельные факты, без указания тех обстоятельств которыми увеличиваются или уменьшаются внутренняя сила и тяжесть их.

Наконец, именем «*satisfactio*» в католическом богословии обозначается вообще всякое действие, которым грешник приносит удовлетворение правде Божией за грехи свои, чтобы избавиться от вечных и временных наказаний. Понимаемое в таком обширном смысле, *satisfactio* включает в себя и индульгенции, и самое таинство покаяния с его частнейшими актами *contritio* и *confessio*. Но когда речь идет о нем, как о третьем частном акте в покаянии, здесь *satisfactio* (по разъяснению Римского Катехизиса) обозначает те дела благочестия — «молитву, пост и милостыню», к которым духовник обязывает кающегося грешника; словом, это то, что у нас называют епитимиею. Сюда же *Catechismus Romanus* относит и так называемое «вознаграждение» (*restitutio*), заглаживание того вреда или ущерба, какой грешник причинил своему ближнему, касательно ли имущества, или здоровья, или же чести и т. под. — Собственно *satisfactio* значения епитимии наша православная догматика не признает, но и в нашей Церкви «*restitutio*», бесспорно, включает важное средство пастырского врачевания грешных душ. Совсем не таково оно в католичестве. Там оно составляет только средство свести счеты с законом, чем и объясняется множество различных комбинаций, направленных частью к тому, чтобы смягчить по возможности это неприятное средство, а частью даже к тому, чтобы и совсем устранить его. Напр., сам Альфонс Лигуори, при всей своей строгости, ограничивает обязательность этого «*restitutio*» только наиболее тяжкими, смертными грехами; в проступках же менее важных, в грехах простительных он совсем не требует его. Результатом такого взгляда является у него следующее весьма любопытное рассуждение; ворующий понемногу, хотя бы и часто, не обязан делать вознаграждения. Но как скоро он в своих учащенных мелких покражах дойдешь до большого количества (*ad materiam gravem*). тогда уже, — под опасением тяжкой вины, — он обязывается к вознаграждению, хотя бы в самом последнем воровстве, которое пополнило собою большое количество, и не замечалось еще смертная греха. Впрочем, — договаривает А. Лигуори, — ему достаточно будет в таком случае возратить только то небольшое количество, чрез прибавление которого составилось количество большое (*satis erit restituere illum solam materiam parvam, quae complevit gravem*; см. tract. X, n. 29). Переведите это на наши копейки и рубли, — и вы получите приблизительно следующее: кто ворует по пяти или десяти копеек, тот не обязан возвращать их, пока не составилось из них большого количества (какого именно, — точно не определено; положим — 100 руб.); но, как только с последнею покражей образовалась полная сотня рублей, он обязуется уже возратить деньги, —

однако не подумайте — всю сотню, — нет, только последние 5 или 10 копеек; и тогда на нем уже не будет смертного греха... Да и в случае этих смертных грехов «restitutio» признается обязательным далеко не без ограничений. Напротив, у того же самого А. Лигуори насчитывается до десяти с лишком условий, при которых имущественное вознаграждение со стороны воров и должников оказывается необязательным!.. И большинство этих условий так неопределенно, что кому нужно, тот почти в каждом отдельном случае сумеет открыть присутствие того или другого из них. Вот для примера некоторые из таких условий: «Должник, равно как и вор, не обязуется к уплате, если не может этого сделать без опасности для своей души, жизни или доброй славы». Как должник, так и вор, не обязаны вознаграждать кого следует, «если чрез это они настолько лишатся собственных благ, что будут уже не в состоянии проводить жизнь, приличествующую их положению. «Снимается эта обязанность и с того, кто должен бы возвратить какую-либо чужую вещь бедным (за неизвестностью самих хозяев), но, находясь сам в бедности, подарит ее самому себе». Или еще: «ты не обязан возвращать владельцу какую-либо вещь, если можешь основательно предположить, что владелец этой вещи согласен на то, чтобы ты ее взял, или же взятую удержал у себя»... «Основание для этого то, — прибавляешь Лигуори, — что все зло воровства заключается именно в присвоении чужой вещи против воли владельца; а коль скоро предполагается согласие владельца, то и воровства более уже нет». А вот и еще одно спасительное предположение: «Должник не обязан возвращать чужую вещь, если может предположить, что хозяин этой вещи злоупотребит ею ко греху; потому что, — поясняется при этом, — restitutio установлено для пользы того, кому оно делается»... (tract. X, pp. 116—118). Короче сказать: кто не хочет вознаградить, тот и не вознаграждай; а вместо того поройся у св. Альфонса в его «*Homо Apostolicus*», в X трактате, в главе 3 «*de restitutione*», — и спрячься за подходящею статьей. Такая статья непременно найдется... А поищите-ка в нашей «Книге о должностях пресвитеров приходских», — и там вы найдете следующее: «Если (кающийся) может наградить, да не награждаешь, — нет в таковом истинного покаяния хотя бы пресвитер и разрешил его, однако у Бога пребудет неразрешен... Нет греху разрешения, если нет уворованной вещи возвращения» (стр. 141—142). Коротко и ясно. Здесь нет места курьезным вычислениям количества материи, нет и наивных рассуждений о том, полезно ли будет возвращение украденной вещи для самого хозяина, и нельзя ли как-нибудь предположить его согласия на покражу этой вещи. Но ведь не о потерпевшем хозяине здесь и должна быть речь, а о спасении исповедующегося грешника, о приведении его к истинному покаянию, которое свидетельствовало бы не только словом, но и самым делом. А если так, то, очевидно, духовник должен требовать этого «restitutio» во всех тех случаях, когда оно возможно. Без этого и самое разрешение, данное грешнику, послужило бы скорее во вред, чем на пользу. Будучи недействительно в сакраментальном отношении, т. е. не доставив грешнику благодатного оправдания и примирения с Богом, оно в то же время утвердило бы его волю в греховном направлении. Между тем, выполнив свою обязанность вознаграждения, грешник получил бы и внутреннее умиротворение совести, и положил бы, с другой стороны, надежное начало своему нравственному исправлению: он сделал бы первый, но — вместе — и самый трудный шаг по пути к добродетели, противоположной его порочной склонности. А доброе начало — половина дела... И это-то столь важное пастырско-врачебное средство католики совсем почти устраняют.

В заключение опять повторим, что и в нашей православной Церкви, без сомнения, найдется немало духовников, которые не требуют ничего такого от своих духовных чад и произносят формулу разрешения, не подозревая того, что она недействительна. Но у нас это — ненормальность; в католичестве же подобная исповедь не признается недействительною.

А. Шостьин.

Иезуитянки (лат. Jesnitissae), разные женские общества, так или иначе соприкосновенные к ордену иезуитов 1) Наиболее важным был женский католический союз, основанный в 1609 г. в С.-Омере (на самом севере Франции) двумя англичанками Мариєю Уорд (Ward) п Туиттией. Применяя к себе все правила иезуитского ордена, иезуитянки давали обет целомудрия, бедности и послушания, по не жили в монастырях; имели право проповедовать в церквах, а ближайшею целью ставили воспитание юношества. В 1630 г. папа Урбан VIII своею буллой закрыл эту общину иезуитянок. Существующее поныне в Англии, Австрии и Баварии общество «английских девушек» не может формально считаться продолжением союза иезуитянок, хотя и называет своею основательницей упомянутую Марию Уорд, так как еще в 1749 г. папа Бенедикт XIV категорически высказался против всякого восстановления общины иезуитянок. — 2) Но уже при жизни Игнатия Лойолы одна знатная испанка — вдова Изабелла Розель. (Roser, Rozel, de Rosella) из Барцелоны, направленная им на путь христианской деятельности, в 1543 г. вместе с другими двумя матронами явилась в Рим, где начала добиваться основания женской общины, подчиненной главе иезуитского ордена. Лойола, видя в этом для себя великое отягощение, всячески отклонял подобные предложения, но дамы обнаружили необыкновенную настойчивость и постарались заручиться благоволением влиятельных кардиналов (для чего образованная Изабелла даже принимала участие в богословских диспутах). Такими посредствами цель была достигнута, ибо папа Павел III повелел, чтобы новый женский союз был взят Лойолою под руководство в качестве принадлежащего к иезуитскому ордену; однако эти духовные дочери якобы в несколько дней причинили своему отцу больше хлопот и дела, чем управление этим орденом, — и Лойола умолил Павла III в 1546 г. отменить свой приказ, а сам (1 октября сего года) дипломатически писал Изабелле, что освобождает ее от обета послушания себе и предоставляет почетное звание матери. Этот опыт, очевидно, был столь тягостен, что папа Павел своим бреве, *Licet debitum* от 18 октября 1549 г. дал всегдашнюю привилегию иезуитам, что их ордену никогда не будет поручаться руководство монахинями и вообще подобными женскими учреждениями, хотя с некоторым правом все же можно считать женскую ветвь иезуитского ордена дам сердца Иисусова или веры Иисусовой. — 3) Первоначально назывались иезуитянками члены ордена дочерей-монахинь Приснодевы Марии, основанного знатною вдовой Иоанной, маркизой Мондрера (урожденной Лестонак), и утвержденного бреве папы Павла V от 7 апреля 1607 г. Члены этого ордена, имевшего целью христианское воспитание и обучение женского юношества, сначала применяли к себе правила Игнатия Лойолы, но потом примкнули к бенедиктинскому, ордену, усвоив и его одежду. См. L'abbé R. Couzard, *La Bienheureuse Jeanne de Lestunac* (1556—1640), 2-me ed., Pfris 1904, в серии *Les Saints: collection publiée sous la direction de M. Henry Joly.*)

А. В. П-в.

Иеракс

Иеракс, св. мученик римский, II столетия. Он обезглавлен одновременно с мучениками Иустином, Харитоном, его женою Харитою, Евелпистом, Неоном и Валерианом в 166 г. в Риме. Память их всех 1 июня. (Пролог.)

Иеракс, св. мученик африканский

Иеракс, св. мученик африканский или сирийский, о котором почти ничего неизвестно. Это был один из семи детей Терентия и Неониллы (остальные шесть: Сарвил, Фот, Феодул, Нит, Вил и Евникий). Все они обезглавлены, но когда и где, неизвестно. (Другой Терентий пострадал в Африке в царствование имп. Декия: 249—251 г.). Память их 28 октября. (Пролог.)

Иеракс св. пустынный египетский

Иеракс, св. пустынный египетский, V столетия. Нитрийский отшельник, преследуемый Феофилом, патр. александрийский, и нашедший убежище у св. Иоанна Златоустого, св. Иеракс скончался после 408 г. Полагают, что авва Иеракс, упоминаемый в *Apophthegmata patrum* (Migne P. gr. t. LXV, col. 71 Достопамятные сказания о св. отцах, Спб. 1871, стр. 166), тождествен с этим св. Иераксом. Память его 5 и 8 мая (в субботу сырную).

Хр. Л-в.

Иеракс и иеракиты

Иеракс и иеракиты (или иеракситы). Источником сведений об Иераксе и его последователях служит только Епифаний кипрский (Haer. 67; ср. 55, 5 и 69, 7 и др. и Anagrat. 82; Migne gr. XLII и XLVI). Остальные свидетели пользуются им. Уже Арий в отправленном из Никомидии к Александру александрийскому письме (Епиф. 67, 4; Афанасий de synod. Arimini et Seleucia celebratis, 16) упоминает, — наряду с христологиями Валентина, Манеса и Савеллия, — христологию Иеракса, которой он не считает правильной. Следовательно, уже в то время Иеракс и его учение пользовались известностью. Родился Иеракс не позднее 275 г. Около 300 г. он жил в Леонтополе (в нильской дельте). Это был человек обширнейшей и многостороннейшей учености. Он был одинаково хорошо сведущ и в греческой и в египетской литературах, а также в медицине и других точных науках (и, прибавляет с иронией Епифаний, вероятно, в магии и астрономии). Ветхий и Новый Завет он знал почти наизусть. Свою ученость он проявил в комментариях на Св. Писание, составленных на языках — греческом и египетском (конечно, коптском, — одно из древнейших свидетельств об этом языке). Так им составлено очень большое сочинение «О шестодневье» и другое — «О многих новых псалмах», а также написаны сочинения «О браке» и «О Св. Духе». Средства к существованию он до глубокой старости добывал каллиграфией. Образ жизни Иеракса был строго аскетический: вина он совершенно не употреблял, свои потребности ограничивал до последней степени и в брак не вступал, потому что отвергал его. Он был основателем и руководителем аскетического кружка, состоявшего из мужчин и женщин, но только безбрачных и вдовых. Некоторые из учеников Иеракса еще усилили строгость жизни, но Епифаний обвиняет их в лицемерии. Аскетизм Иеракса был выводом из его теоретически спекулятивных взглядов. Иеракс видел в заповеди о чистоте, воздержании и в особенности о безбрачии главное различие между Ветхим и Новым Заветами. Он признавал только духовное воскресение и ясно отрицал воскресение тела, как еще отрицал чувственный рай и, на основании [1Тим.2:5](#), блаженство детей, умирающих даже и по крещении, так как «без познания нет борьбы, а без борьбы нет награды». Епифаний удостоверяет в православии учения Иеракса о Св. Троице, что не стоит в противоречии с замечанием Ария, из письма которого можно заключить, что Иеракс держался смягченного модалистического воззрения, какое не всегда отвергалось представителями православия первой половины IV в. Но относительно Св. Духа Иеракс учил совершенно ошибочно, а именно он доказывал, на основами [Евр.7](#) (ср. Рим.8и апокрифическ. «Вознесение Исаии» 9), что Св. Дух явился в Мельхиседеке (ср. также Kunze, Marcus Eremita, 1895, стр. 76 сл. 82 сл.). Что кружок иеракитов существовал, по крайней мере, до конца IV в., об этом свидетельствует Макарий египетский (E. Preuschen, Palladius und Rufinus 1897, стр. 124. Проф. А. А. Бронзов, Пр. Макарий египетский I, Спб. 1899, стр. 80. 89. 128. 257), характеризуя их следующим образом: один аскет в арсеноитской стране совратил около 500 (у Гарнака: «около 300», но это — ошибка) человек в ересь так называемых иеракитов, которые говорили, что как Спаситель и Господь наш Иисус Христос не воспринял человеческого тела, так и последнее не воскреснет. Кроме сего они говорили, что существуют три начала: Бог, материя и зло и проч. (ср. F. Kattenbusch, Apost. Symbol. II, 1, стр. 242 сл.; Kunze в «Neue kirchliche Zeitschrift» VIII, 7, 1897, стр. 550 сл.). Иеракс — этот александрийский христианский ученый — последователь Оригена, аллегоризм и спиритуализм которого довел до крайностей. Замечательно, что он не только непрерывно изучал всякого рода науки подобно Оригену, но и основал монашескую общину. Мы имеем, таким образом, на египетской почве одно из первых аскетических обществ, проникнутых научными целями. Совпадение некоторых черт из жизни и учения Иеракса с так наз. феодотианами (занятие точными науками, взгляд на

Мельхиседека) имеет случайный характера пользование «Вознесением Исаии», как священным и подлинным писанием, важно для истории этой книги (но не должно быть тенденциозно применяемо к вопросу о достоинстве новозаветных писаний, как это делают рационалисты и многие протестантские ученые).

С. Троицкий.

Иераполь — город южной части Фригии

Иераполь: 1) Город южной части Фригии, к северу от Лаодикии, к северо-западу от Колосс, между реками Ликом и Меандром. Он был выстроен на горе и имел довольно значительные размеры. Особенно он славился своим культом великой матери богов — Цибелы (Плин. Hist. 2, 93); поводом к его возникновению было существование в городе знаменитых горячих источников с обильным содержанием селитры и — вблизи города — узкой глубокой пещеры, из которой постоянно выходили такие убийственные пары, что только жрецы Дибелы — евнухи могли безвредно выносить его (по Страбону 13, 4: 14, стр. 629—630 и ср. 469 сл., ed. C. Mtillet et F. Dubner 1892, они задерживали в себе дыхание). Вообще, почва была вулканическая и город часто страдал от землетрясений. Христианская церковь в Иераполе основана еще во времена апостольские (см. слово Колоссы). Ап. Павел в послании к Колоссянам причисляет христиан Лаодикии и Иераполя к тем, которые не видели лица его по плоти, но говорит, что он, слыша о их вере и христианской любви, имеет великий подвиг и заботу об утверждении и укреплении веры их во Христа, дабы кто не увлек их ложным учением ([Кол.2:1-8](#)), и упоминает о своем сотруднике Енафрасе; последний особенно много заботился о них и, вероятно, ему эта церковь обязана своим началом ([Кол.4:12-13](#); см. [Кол.1:7-9](#)). По Евсевию, в Иераполе учил и мученически скончался Ап. Филипп (Ц. И. 3, 31). Христианство быстро распространилось в Иераполе — второй митрополии Phrygia Pataviana (первая — Лаодикия), так что родившийся здесь в 90 г. стоик Епиктет (см. «Энц.» V) мог хорошо знать христианство. Из первых епископов Иераполя известны ученик Иоанна Богослова Папий (Иероним, De vir. III. 18), Аверкий (Абвирдий Евс. Ц. И. 5, 16: 3? см. «Энц.» I), «научивший весь град веровать во Христа», и преемник его Клавдий Аполлинарий (см. «Энц.» I) при Марке Аврелии (161—180 г.). Из позднейших епископов (до конца XII в.) замечательны Флакк, присутствовавший на Никейском соборе, и Аверкий — на Халкидонском. При последнем Иераполь в церковном отношении уже был подчинен Лаодикии. Ныне на месте Иераполя находится местечко Памбук-Калеси (город хлопчатой бумаги), названное так по сходству белых на вид скал и берегов реки с кипами хлопчатой бумаги. Около местечка много значительных развалин.

Иераполь в Сирии

2) **Иераполь** в Сирии, у сириицев Маббо(у)г (Мамбах и Манбидж у Абульфараджа (Бар-Эбрея), Tab. Syr. 128) Βαμβυ'κηу Страбона, Мабог у Плпния, в римском государстве главный город Syria Egspratensis на главной дороге из Антиохии в Месопотамию. Иераполь был резиденцией православных митрополитов: напр., митрополит Стефан присутствовал на Халкидонском соборе. Ко времени Юстиниана значение Иераполя пало, но все же он оставался епархиальным городом. Из епископов его замечательны монофизиты Фнлоксен или Аксеня — Ксеная (485—519 г.: см. В. Райт, Краткий очерк истории сирийской литер, пер. К. А. Тураевой, Спб. 1902, стр. 51—53 и др.), Фома из Харкела или Гераклеи VII в. (ibid. 11) и Иоанн бар-Андреос XII в. (ibid. 176). В конце 758 г. здесь был собор, на котором Георгий из Беэлтана избран был антиохийским патриархом (ibid. 114). В Свящ. Писании этот Иераполь не упоминается.

С. Троицкий

Иерархия

Иерархия. В приложении к христианским понятиям слово иерархия (ἱεραρχία употребляется, как термин, в первый раз в сочинениях т. н. Дионисия Ареопагита (περὶ τῆς οὐρανίου ἱεραρχίας περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας) и означает вообще весь тот порядок действий и отношений разумных существ, посредством которого достигается конечная цель религиозной жизни — уподобление Богу и единение с Ним. Характерным свойством этого порядка являются посредство и содействие высших и совершеннейших существ, — в деле сообщения божественного откровения, — низшим и менее совершенным. Прежде всего Дионисий прилагает понятие иерархии к миру духовному или ангельскому. Все эти духовные существа представляются у него разделенными на девять чинов или три триады, и каждый из этих разрядов, воспринимая сам божественное ведение и силу от высшего, в свою очередь передает их низшему, а все они вообще служат посредниками между Богом и миром человеческим. Продолжением «небесной иерархии» является «иерархия церковная» или тот священный строй, в котором три степени тайносовершителей (высшая и совершительная — иерарх, средняя и световодственная — священнослужители, λειτουργοὶ, и низшая и очистительная — диаконы) чрез троякую деятельность, — усовершенствующую просвещающую и очищающую. — в таинствах проводят откровение в жизнь членов Церкви. Каждая из трех составных частей, входящих в содержание общего понятия иерархии, — тайносовершители, таинства и тайносовершаемые, — в свою очередь называется иерархией и представляет также три степени. — В последующем церковном употреблении иерархия означает разделенное на степени сословие священнослужителей в Церкви и в широком смысле соответствует понятию клира. Она определяется, как «сословие людей», которых одних Господь «уполномочил распоряжаться теми средствами, какие даровал Он Церкви для ее цели, т. е. уполномочил быть в ней учителями, священнослужителями и духовными управителями» (м. Макарий, Прав. догм, богосл. т. III, 1851 г., стр. 275). По своему содержанию иерархическое служение есть, таким образом, служение новозаветного священства. Хотя в Новом Завете и все верующие в силу искупления и единения с вечным Первосвященником Христом суть священники, приносящие Богу духовные жертвы ([1Петр.2:5](#), [9. Откр.1:6](#)), однако для выражения и осуществления этого (духовного и в личном бытии каждого проявляющегося) священства в жизни видимого общества, Церкви, установлено особое таинственное священство, т. е. выделены особые лица для того, чтобы служить посредниками между Богом и верующими и, с одной стороны, приносить Богу жертвы верующих, с другой — сообщать им благодатные дары от Бога, высшим выражением какового посредничества является совершение евхаристии. Этим своим служением, неразрывно связанным с первосвященническим служением Самого Христа и из него почерпающим свою силу, иерархия и объединяет верующих в один видимый союз и вместе содействует дальнейшему созиданию и возрастанию тела Христова — Церкви, продолжая на земле дело Христово ([Еф.4:12-13, 15-16](#)). Взятая от людей и вместе поставленная быть представительницею Бога в жизни общества, иерархия является органом Церкви, выполняющим высшую религиозную функцию всего тела, но таким, который один только и облечен этою силою и которого заменить ни другой какой-либо орган, ни все тело здесь — на земле — пока не могут. Ее служение мыслится не как только инструментальное приложение благодатных средств, но как распоряжение этими средствами, как осуществление власти, имеющей за собою высшую санкцию ([Лк.10:16](#), [Мф.18:18](#)).

Из этого высокого назначения уже видно, что иерархия не может считаться человеческим установлением, обязанным своим происхождением естественному развитию церковной жизни,

и что источник ее полномочий лежит не в воле общества, священническое достоинство которого она представляет, а единственно в воле ее Основателя. Иерархия установлена в Церкви Самим Богом и установлена не в смысле только общей идеи церковной власти, но как определенное учреждение, с самого начала связанное с известными лицами и имевшее непрерывно продолжаться чрез передачу полученных ими полномочий при посредстве определенного видимого знака таинственного рукоположения, так что не связанное подобным видимым образом с первыми носителями этих полномочий — Апостолами — служение не может иметь силы, хотя бы воспроизводило все внешние иерархические формы. Апостольское преемство входит, как необходимый момент, в понятие иерархии. Это богоустановленное учреждение явилось в Церкви и в определенном внешнем выражении, с известным распределением внутри его сообщенных ему полномочий, именно как трехстепенная иерархия, состоящая из епископов, пресвитеров и диаконов. «Диакон служит при таинствах, пресвитер совершает таинства в зависимости от епископа, епископ не только совершает таинства, но имеет власть и другим чрез рукоположение передавать благодатный дар совершать оные» (Простр. христ. катих. о свящ.). Носителями иерархической власти, чрез которых она сохраняется в Церкви, являются таким образом епископы, и апостольское преемство есть преемство епископского рукоположения. Свое начало иерархия ведет «от Самого Иисуса Христа и от сошествия на Апостолов Св. Духа» (Простр. хр. катих. о дев. чл.). Вся полнота священнослужения сообщена была Господом Апостолам, которых Он призвал и послал на проповедь Евангелия, которым даровал власть отпускать и удерживать грехи и заповедал совершать евхаристию, учить и крестить все народы и которым, наконец, по вознесении на небо послал Св. Духа ([Ин.20:21-23](#). [Лк.22:19](#). [Мф.28:19](#). [Деян.2:4](#)). Апостолы, в свою очередь, вместе с чрезвычайными дарованиями передавали своим ученикам и преемникам и те полномочия, какие должны были остаться в Церкви на все будущее время. В новозаветных писаниях мы находим повествование о поставлении «семи» мужей, от которых ведет начало служение диаконов ([Деян.6:1-6](#)), встречаем упоминания о пресвитерах, поставлявшихся Апостолами ([Деян.14:23](#)), служение которых состояло в пастырстве ([1Петр.5:1-2](#)), в совершении таинств ([Иак.5:14](#)), в надзоре (ἐπισκοποῦντες) за паствою, и которые иногда называются и епископами ([Деян.20:17, 28](#)), равно как и упоминания о епископах ([1Тим.3:1-2](#). [Тит.1:7](#); [Флп.1:1](#)), наконец видим особо доверенных лиц, как бы наместников и целегатов апостольских, которым Апостолы поручали управление церквами и давали власть поставлять епископов ([1 Тим. 3:2](#)), пресвитеров ([Тит. 1:5](#)) и диаконов ([1 Тим. 3:8](#)), награждать и судить пресвитеров ([1 Тим. 5:17, 19](#)). В объеме и характере передававшихся Апостолами полномочий замечается, таким образом, некоторая градация, хотя в то время, когда над всем еще стоял и все устроил живой авторитет Апостолов. могло и не быть строгого разграничения этих полномочий между лицами и точного обозначения для каждой из степеней, которые должны были остаться в Церкви в качестве постоянных должностей. Видимым знаком сообщения всех указанных видов церковной власти было возложение рук, подававшее поставляемому дар Божий ([Деян.6:6](#). [1Тим.4:14](#), [5:22](#). [2Тим.1:6](#)). — Сведения о церковном служении, сохранившиеся в памятниках послеапостольского времени, изображают его чертами близкими к новозаветным. Епископы, пресвитеры и диаконы упоминаются порознь и наряду со служениями чрезвычайными («Учение XII Ап.»), без строгого различия двух первых степеней (Климент р., Поликарп, «Пастырь» Эрмы), хотя идея служения, унаследовавшего авторитет Апостолов, заявляет себя иногда довольно ясно (Климент р., 1 посл. 42. 44). Только в посланиях св. Игнатия Богоносца три степени иерархии являются вместе со всею ясностью и отдельностью и с тем содержанием и значением, с какими должны были остаться в Церкви, как основа и центр церковной организации. В последующее время церковные памятники дают все более и более свидетельств в пользу существования трехчленной иерархии, как общей и необходимой формы устройства

церковного служения, с епископскою степенью, как первой и высшей. Церковные писатели V в., встречаясь в Свящ. Писании с наименованием одних и тех же лиц епископами и пресвитерами, объясняют это общностью и взаимозаменяемостью в то время данных названий (как св. Златоуст, Бесед, 1 на [Флп.1:1](#)) или относят эти названия только к пресвитерам, епископов же хотят видеть в тех, кто назывались тогда Апостолами (как блаж. Феодорит, на [Флп.1:1-2](#)), допускают также неодинаковый в разных местах состав иерархических лиц, так что в одном городе могло оказаться, напр., несколько епископов (как св. Елифанй, ерес. 75), но все твердо признают различие самых степеней при Апостолах и противоположное мнение называюсь (Елифанй об Арии, ерес. 75) еретическим. Только блаж. Иероним утверждал первоначальное тождество епископов и пресвитеров и последующее отличие и превосходство епископской степени считал делом обычая церковного (Ер. 146 ad Evangelum; на [Тит.1:5](#)) и своим мнением оказал влияние на некоторых последующих западных писателей.

Развитие богослужебных форм привело с течением времени к установлению кроме трех названных степеней еще других низших. Так, рано встречаем в древней Церкви степень чтеца; из диаконской степени выделилась степень иподиакона, выделившая в свою очередь на западе степень аколуфа; упоминаются в памятниках заклинатели и привратники. Первое более полное перечисление низших степеней, как они существовали в Риме в половине III в., находим в письме Корнелия еп. римского к Фабию антиох. (Евсевий, Ц. И. 6, 43). Пять степеней, называемые здесь: субдиаконы, аколуфы, экзорцисты, чтецы и привратники, сохранились в р.-католической церкви и до настоящего времени, по крайней мере, номинально. На востоке удержались только две степени, иподиаконы и чтецы (певцы и священосцы). В широком смысле слова иерархия обнимает и эти степени, и степень чтеца называется «первою степенью священства» (Поуч. в чине поставл. чтеца), но в более строгом смысле иерархическими и «необходимыми» (Простр. хр. кат. о свящ.) признаются только три первые степени, которые в исторических известиях, в соборных правилах и чинах поставления постоянно выделяются и отличаются от низших. Последние на западе, напр., издавна вовсе не получали рукоположения (Sttuta ecclesiae antique? Cap.5), на востоке же, — хотя возложение рук имеет место при поставлении во все степени, а иподиаконское проставление даже называется, как высшие (степени), хиротонией (как и вообще иподиаконы приравниваются иногда в дисциплинарных правилах к высшим степеням, в качестве $\epsilon\rho\rho\tau\iota\kappa\omicron\nu\iota$: см., напр. Вальсам, на 77 прав. VI всел. соб.), в отличие от $\chi\epsilon\rho\theta\epsilon\sigma\iota\alpha$ или $\sigma\phi\rho\alpha\upsilon\varsigma$, или поставления чтецов и певцов, — посвящение в первые три степени отличается и по общему строю чина (возглашение: «божеств. благодать», две молитвы), и по месту (алтарь). Различие иерархических лиц по чести, частью и по власти управления, дает основание и в пределах одной степени различать разные звания; таковы напр., в епископской степени звания: архиепископ, митрополит, экзарх, патриарх, в пресвитерской: архипресвитер (протопресвитер, протоиерей), в диаконской: архидиакон (протодиакон). Не касаясь догматической сущности иерархии, — все эти ранги имеют только каноническое значение.

Р.-католическая церковь, как и православная, сохраняет кафолический принцип иерархического служения, хотя на общем положении иерархии в церкви не может не отражаться здесь учение о примате римского первосвященника, как об основе всего церковного строя, по необходимости ограничивающее значение иерархии не только на практике, но и в теории. Не отличается существенно р.-католическая церковь и в понимании содержания иерархического служения, только — согласно с общей склонностью западного богословского мышления определять христианские понятия не столько по всей глубине их содержания, сколько по наиболее резким и, так сказать, осязательным очертаниям их, — в ней с большею решительностью а) выдвигается на первый план жертвоприносительная функция, как самая

существенная в священнослужении, и б) отношение между иерархией и мирянами особенно охотно определяется под влиянием господствующей юридической точки зрения, как отношение власти и повиновения. а) В связи с первой особенностью учение о степенях иерархии представляет здесь некоторые отличия, имеющие, правда, более школьно-богословский характер. Между тем как на востоке построение понятия об иерархии исходило (у Дионисия Ар.) из признания различия степеней и господствующего положения высшей из них — епископской, — на западе церковные писатели останавливались, вслед за Иеронимом, на том, что есть общего в епископском и пресвитерском служении, т. е. на священнослужении, в частности на власти совершать евхаристию. Эта тенденция привела в схоластический период к окончательному признанию епископства и пресвитерства одной степенью (*ordo sacerdos*) и к учению о семи степенях священства: священник, диакон, субдиакон, аколуп, экзорцист, лектор, остиарий. Первые три степени (субдиакон со времени Инокентия III) называются *ordines maiores* или *sacri*, остальные *ordines minores*. Все эти степени поставлены были в такое или иное отношение к власти совершать евхаристию, и посвящение в каждую считались большей частью таинством, налагающим неизгладимую печать. Сформулированная Фома Аквинатом (*Suppl. III, q. 40 a. 5*) и повторенная отчасти папой Евгением IV в его декрете об армянах, — теория эта сделалась господствующей в богословии. На почве ее видимо стоит и Тридентский собор, хотя он не определяет числа степеней, а утверждает только, что «в церкви существует, по божественному установлению, иерархия, состоящая из епископов, пресвитеров и служителей (*ministris*)», и решительно признает превосходство епископов над пресвитерами (*Sess. XXIII, cap. 6, 7*). Римский Катехизис держится традиционного взгляда (*P. II, cap. VII, qn. 27*). Послетридентские богословы, более знакомые с церковною древностью, не решаются уже поддерживать схоластическую теорию во всем ее объеме и большей частью признают иерархическими только три степени: епископов, пресвитеров и диаконов, если же и удерживают старую терминологию, по которой епископство есть только *gradus* в степени (*ordo*) священника, то все-таки стараются придать ему возможно большую самостоятельность, по существу, хотя полного согласия здесь еще доселе не достигнуто, б) Кроме указанных степеней, относящихся к власти совершать евхаристию (*potestas ordinis*) и составляющих *hierarchia ordinis*, в р.-катол. церкви различается еще ряд степеней по власти управления (*potestas jurisdictionis*), составляющих *hierarchia jurisdictionis*. Верховным носителем этой власти считается папа, а в зависимости от него, хотя тоже *de jure divino*, и епископы. Расширение власти некоторых епископов, обязанное историческому развитию и — по теории — предполагающее согласие папы, дало начало степеням архиепископов, митрополитов, примасов, патриархов, а сообщение части епископской власти лицам, низшим епископа, дает степени коадьюторов, генерал-викариев, деканов, архидиаконов и др. Особыми правами юрисдикции облечены кроме того кардиналы, независимо от своей иерархической степени.

Протестантство вместе с принятием нового учения о спасении, как деле, совершающемся в сфере непосредственных личных отношений человека к Богу, отвергло иерархический принцип посредствующего служения в церкви, облеченного особою властью. Церковные служители оставлены были лишь, для того, чтобы доводить до слуха верующих благовестие о прощении грехов чрез проповедь слова Божия и таинства. Они считаются простыми делегатами общества верующих, которое одно есть истинный носитель священства церкви, а в своей должности, как служители слова и таинств, все равны между собой.

И.П. Соколов

Иерархия австрийская

Иерархия австрийская см. Белокриницкая иерархия в «Энци.» II.

Иерархия англиканская

Иерархия англиканская, современная, происходит от Матфея Паркера (Matthew Parker) архиепископа Кентерберийского, рукоположенного по указу королевы Елизаветы в 1559 г. 17 декабря. Был он рукоположен четырьмя лицами: Уильямом Барлоу, бывшим еп. Чисестерским, Джон. Скори, бывшим еп. Герфордским, Милоном (Miles) Ковердалем, бывшим еп. Экстерским, и Джоном Годжкинсом, еп. викарием (суффраганом) Тетфордским. Первый и последний по своему рукоположению (1536 г.) относятся к епископам, имеющим апостольское преемство рукоположения по римско-католическому чину, хотя и вопреки римско-католическим канонам; второй и третий рукоположены по новому англиканскому чину рукоположений, но архиепископом Т. Кранмером, который сам. рукоположен был по римско-католическому чину и согласно римско-католическим канонам, но который отлучен от церкви, как не повинующийся папской власти и действовавший вопреки римско-католическим канонам (вопреки *mandatum apostolicum*). — Таким образом, вопрос о законности и действительности современной англиканской иерархии сводится к вопросу о том: сохранилось ли в ней преемственное апостольское рукоположение или последовательная передача благодати священства? И к вопросу о том: совершалась ли эта передача благодати священства согласно с практикою древней Церкви? С римско-католической точки зрения благодать священства, как дар неизгладимый, сохранилась у Кранмера, архиеп. Кентерберийского, и по католическому ритуалу передана Уильяму Барлоу и Джону Годжкинсу, которые рукополагали Матфея Паркера, а по новому чину рукоположений передана Дж. Скори и Милону Ковердалю, которые тоже рукополагали Матфея Паркера. Итак, с римско-католической точки зрения Матфея Паркера необходимо рассматривать, как лицо, получившее епископское рукоположение и имеющее благодать священства. — Другой вопрос — о законности и незаконности этого рукоположения. Рукополагателями М. Паркера, — родоначальника современной англиканской иерархии, — являются епископы (?), лишенные своих кафедр, и епископ-суффраган, по канонам не имеющий права самостоятельно действовать в качестве епископа. Их права восстановлены королевскою властью Англии с целью возобновить в Англии древне-церковный порядок управления согласно 34 апост. правилу. Однако способ восстановления этого порядка противоречит 30-му апостольскому правилу, ибо совершается властью «мирских начальников», а равно 6-му и 4-му правилу 1-го вселенского собора, и не согласен с практикою, определенною 19 прав. Антиох. собора и 13 прав, Карфагенского собора, как он не согласен и с общим духом древне-церковного законодательства, по которому наказание, наложенное на Кранмера, Барлоу, Скори и Ковердаля во имя власти римского епископа, могло быть и снято только властью, действовавшей во имя его (прав. 32 св. Апост.; 5-е прав. 1-го всел. собора и 6-е прав. Антиох. собора); но М. Паркер и его рукополагатели могут быть и оправданы — потому, что римский епископ может в данном случае рассматриваться, как отступивший от веры, отверженный всякого общения церковного и подлежащий суду епископов той же области (1-е прав. III вселенского собора). Итак, с точки зрения древне-церковных канонов, действия королевской власти, а также и рукополагателей М. Паркера могут быть рассматриваемы, как незаконные, но заслуживающие снисхождения в силу исключительных обстоятельств («еретичество» римского епископа). Понятно, что окончательный приговор по этому делу может произнести только вся Церковь своим соборным определением или по согласию своих главных представителей: только Церковь могла и может ослабить, изменить и отменить действие канонов. — составленных ею, — в видах неизмеримой пользы, ради блага всего христианского мира. — Изъясненная выше незаконность англиканской иерархии не исключает возможности

признать ее действительности. что неоднократно бывало в истории христианства: для этого необходимо только убедиться в ее правоверии, православии. Сущность вопроса сводится к тому, насколько велики отклонения англиканства от учения древней Церкви по вопросу о значении служений в Церкви. Отрицая священнотаинственный характерно рукоположений на служение в Церкви, вероизложение англикан (XXXIX членов) дает основание видеть в англиканской иерархии не древне-вселенское священство или жертвоприносящее служение, а простое служение, подобное другим служениям в человеческой общественной жизни: иерархия не представляется собственно учреждением божественным (*de jure divino*), необходимым для церковной жизни. Не является она такою и с точки зрения книги рукоположений англиканских (*The Form and Manner of Making and Consecrating Bishops, Priests, and Deacons. A. D. 1559*). Колебание в этом отношении мы встречаем и у отдельных наиболее видных богословов англиканских, как об этом можно судить по их произведениям (XVI, XVII, XVIII вв.). Стремление приблизить англиканское учение об иерархии к его древнему первообразу стало заметным у английских богословов «высокоцерковной» партии в противовес крайне-протестантским воззрениям, и проникавшим в народную жизнь (в XVI-XVIII вв.), уже сравнительно в период более поздний (в XVII в.) и особенно с 30-х годов XIX в. «Оксфордское движение» было причиною того, что все вопросы о Церкви и происхождении Ее учреждений стали предметом обсуждений и специальных исследований; создалась целая литература о происхождении англиканской иерархии и в защиту ее древне-церковного характера и ее божественного происхождения. Наряду с распространением такого рода воззрений происходит ряд попыток к сближению с православием, как из Англии, так и из Америки, и стремление восстановить древне-церковный порядок жизни и богослужения, нарушенный реформационным периодом: значение иерархии в сознании народном выдвигается и ее служение получает в глазах народа значение особого от других общественных и государственных служений. При таком положении вещей можно надеяться, что недалеко время решения вопроса о том, как смотрит на свою иерархию англиканство, а, следовательно, и решение вопроса о том: действительно ли англиканское священство с точки зрения учения древне-вселенской Церкви? — Но наряду с таким благоприятным для воссоединения Англии воззрением на Церковь и все ее учреждения (и на иерархию) в ней есть весьма сильное течение богословствующей мысли совершенно противоположного направления. Оно опирается на те же самые официальные, — приняты и утверждены законодательством, — вероисповедные формулы, на которых усиливается стоять и высокоцерковное направление, — но по вопросу о значении иерархии приходит к крайне-протестантским выводам и таким образом затрудняет возможность произнесения окончательного приговора: верует ли англиканство в священство, в древне-церковном смысле этого слова, и признает ли оно необходимым существование в Церкви Христовой — кроме священства всех христиан («священства духовного», — по выражению «Правосл. Испов.») — еще священство иерархическое («священство таинственное», — по выражению «Правосл. испов.»)? Если да, то англиканская иерархия должна быть признана действительною подобно иерархии, напр., несторианской; если же нет, то она должна быть рассматриваема стоящею на одной степени с лютеранским и кальвинским пасторатом, как человеческое по происхождению (*de jure humano*) служение в обществе христиан.

А. Булгаков

Иерархия старокатолическая

Иерархия старокатолическая см. старокатоличество.

Иератическое письмо

Иератическое письмо есть упрощенный вид или скоропись египетского иероглифического письма. Тогда как иероглифическое письмо было письмом монументальным, применявшимся в надписях на общественных и частных памятниках и на изображениях, письмо иератическое было письмом литературным, употреблявшимся для распространения религиозных и научных знаний. Так как этим письмом пользовались только египетские жрецы, которые были хранителями египетской религии и науки, то по сему оно называлось у греческих писателей (ср. Климента ал. в «Строматах») письмом «жреческим» ἱερατικῶν ὑραγματῶν (иератика'). Древнейшие памятники иератического письма относятся ко времени за 3000 лет до р. Хр. В истории развития его различают два периода: древний (до нашествия гиксов) и новый (после изгнания гиксов). Наиболее древний и совершенный рукописный памятник этого письма находится в парижской Национальной Библиотеке и известен под именем papyrus Prisse, который представляет собою, по мнению ученых, древнейшую книгу в мире. В нем читаются имена многих царей первых египетских династий. Наряду с этим памятником можно поставить два берлинских папируса, относящиеся к XII-й египетской династии, описанные Лепсиусом в его *Die Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*. Большая часть памятников иератического письма написаны на папирусе, употребление какового материала, как догадываются египтологи, оказало влияние и на самый характер знаков этого письма. В отличие от знаков иероглифического письма, которые писались и читались то справа налево, то слева направо, — знаки иератического письма всегда писались справа налево. По мнению многих археологов, из иератического письма развилось письмо финикийское или еврейское (См. Алфавит). Между XXI-й и XXV-й династиями из иератического письма — чрез его упрощение — образовалось письмо демотическое, употреблявшееся египтянами в торговом обиходе.

Ив. Троицкий

Иерахмеел, Иерахмеил (с евр. Бог любвеобилен, милостив; слав. Иерамеил). 1) Правнук патриарха Иуды, первенец Есрома, сына Фареса, сына Иуды от Фамари ([1Пар.2:9, 25-27, 33-42](#); ср. [Мф.1:3](#). [Лк.3 33](#)) Братьями его были; Рам или Арам, праотец Иисуса Христа, и Хелувай или Халев. У него было многочисленное потомство ([1Пар.2:25-33](#)). 2) Левит, сын Киса, из потомков Мерари, сына Левия, упоминаемый при распределении черед служения в храме при Давиде ([1Пар.24:29-31](#); ср. [1Пар.23:21](#)). Сын царя, которому вместе с другими приближенными последнего приказано было царем Иоакимом взять прор. Варуха и Иеремию ([1Пар.36:26](#)). Под этим «сыном царя» нельзя разуметь сына Иоакима, так как в таком случае в еврейском тексте стояло бы не «сыну царя», а «сыну своему»; посему тут следует предполагать одного из царских принцев (ср. [1Пар.38:6](#). [3Цар.22:26](#)). В русском переводе здесь читается (согласно с греческим и славянским) Иерамеил, а не Иерахмеел, хотя в еврейском тексте стоит то же слово, что и в двух предшествующих случаях. 4) «Полуденная страна» (по близости с полуденными же странами Иудеи и Кенеи), названная так в честь Иерахмеела, правнука Иудина ([1Цар.27:10, 30:29](#)).

С. Троицкий

Как видно из приведенных справок, рассматриваемое название не имеет особой важности в библейской истории. Таким оно оставалось до тех пор, пока известный оксфордский профессор Чейне (Т. К. Chene) не воспользовался им для самых неожиданных и широких построений, которые развиты в ученых его трудах (*Critica Biblica, or, Critical Notes on the Text of the Old Testament Writings; part I Isaiah and Jeremiah: p. 1—81; part II Ezekiel and Minor Prophets: p. 87—197; part III First and Second Kings p. 199—312, London 1903*) и популяризованны в редактированной им «Библейской Энциклопедии» (*Encyclopaedia Biblica, I-IV томы, Лондон 1899—1903*; см. особенно статью *Jerahmeel, Negeb § 2, Saul и Sargon § 20*). Теперь имя Иерахмеел встречается в еврейском тексте только 8 раз во всей Библии, но Чейне относит это на долю испорченности масоретской редакции и восстанавливает его в В. 3. не менее, чем в 1.500. Вместо «амаликитян» он читает «иерахмеелитян; в [Быт.16](#) «Беэр-лахай-рон» (источник Живого, видящего меня) заменяет «источником Иерахмеела»; «Ефрем» тоже часто считается искажением «Иерахмеела», как еще имена Саула, его отца Киса и большинства из Сауловых сыновей; прозвание Иерихона «городом пальм» превращается в город «Иерахмеела»; у [Ис.8](#) «магер-шелах-хаш-баз» (спешит грабеж, ускоряет добыча) яко бы первоначально выражало «Иерахмеел имеет быть опустошен»; «Вавилон» у [Ис.13](#), [Ис.14](#) преобразуется в «Иерахмеела»; у [Иез.14](#) сл. «Ной, Даниил и Иов» переделываются в «Еноха, Иерахмеела и Араба». В результате всех подобных операций «Иерахмеел» оказывается у Чейне могущественным северно-арабским племенем, как и вообще у этого ученого северная Аравия составляет важнейший фактор ветхозаветной истории, ибо царство «Муцри» вытесняет в его теории «Мицраим» или Египет. С этим именно племенем евреи столкнулись при первом приближении к данной стране. Часть иерахмеелитов была поглощена пришельцами, но новая их масса вела непрерывную борьбу с израильянами за весь период царей, и они были даже в числе противников Неемии. Неудивительно, что при таких воззрениях и предположениях Иерахмеел является «новым ключом» к открытию многих таин в Ветхом Завете, для понимания коего сам Чейне предвещает новую эру в своих реконструкциях. И, действительно, ими совершенно изменяется чуть не вся физиономия ветхозаветной истории. Для иллюстрации достаточно упомянуть, что в ней мифически-магический «Иерахмеел» почти совсем вытесняет влияние Ассирии и Вавилона; в частности же и для наглядного примера отметим, что по Чейне не Навуходоносор вавилонский и не Кир персидский освободили иудеев из плена, а опять-таки «Иерахмеел».

Изложенная теория лишена фактических оснований и оправданий, почему не разделяется (по-видимому) никем из ученых, но знакомство с нею необходимо для понимания современных библейско-критических течений и для принципиального суждения о библейской критике вообще; положительный результат может быть разве тот, что мы должны, наконец, расстаться с верою в безусловную непогрешительность еврейского масоретского текста, а подобное убеждение не может не быть весьма ценным и многообещающим ввиду существенной разности последнего от греческого перевода LXX-ти толковников.

Н. Н. Г.

Иерей, греческое ἱερεύς — священник. LXX толковников, а за ними и славянские переводчики передают данным выражением еврейское слово «коген» — жрец на том основании, что жрецы преимущественно пред простыми людьми должны быть святы ([Лев.21:6-8](#)). Итак, как право жречества принадлежало только потомкам Аарона ([Исх.29:9](#)), то на них, составивших вторую степень ветхозаветной иерархии, и указывает прежде всего термин иерей. С присоединением прилагательного «великий» («коген гаггадол», μεῦχος ἱερεύς) он усваивается, далее, главе ветхозаветной иерархии — первосвященнику ([Лев.21:10](#). [Нав.20:6](#). [Неем.3:1](#). [Зах.3:1](#)); наконец именем «иереев» называется и весь народ израильский ([Исх.19:6](#)). Те же самые значения удерживает рассматриваемый термин и в христианской письменности. И прежде всего, выражения ἱερεύς или μεῦχος ἱερεύς усваиваются главе новозаветного священства Иисусу Христу ([Евр.7:11, 15-17, 8:14, 10:21](#)) и, в параллель с этим, епископам. Так, напр., в неподлинном послании Игнатия Богоносца к диакону антиохийскому Герону (гл. 3 у Dressel'я, Lipsiae 1863, р. 313—317) значит: «ничего не делай без епископов, ибо они — священнослужители (Божии), ты же — служитель их» %Γμηδὲν ἀνευ τῶν ἐπισκοπῶν πράττει ἱερεῖς τῆς γὰρ εἰσίν, σὺ δὲ διακόνος τῶν ἱερέων. Равным образом Зонара, объясняя 60 правило карфагенского собора [«и да соблюдается древний чин: менее трех епископов, как определено в правилах, да не признаются довольными для поставления епископа»], говорит (если) «заявлено было, что два епископа поставили иерея», то «иереем называется здесь епископ, ибо пресвитера, по второму правилу свв. Апостолов, рукополагает и один епископ» (Правила св. поместных соборов II, Москва 1881, стр. 522). «Право совершения крещения принадлежит верховному иерею, т. е. епископу», замечает Тертуллиан (De Baptismo, гл. 17). В применении к верующим, искупленным кровию Христовой, термин иерей употребляется уже в Апокалипсисе Иоанна Богослова ([Откр.1:6, 5:10, 20:6](#)), а затем в святоотеческой литературе. Так, Андрей кесарийский в объяснение 6 ст. 1-й гл. Апокалипсиса говорит: «Он сделал нас царством священников, так как мы, вместо принесения в жертву бессловесных, возносим теперь Отцу жертву живую, служение разумное». Ту же самую мысль высказывает Климент ал. (Stromat. 4): «ведущие чистую жизнь поистине являются иереями Божиими». а равно Феофилакт: «иерей есть тот, кто приносит себя в жертву живую, святую, угодную Богу» и т. п. Столь же рано стало употребляться слово иерей и в узком, специальном значении для лица второй степени священства, «Один из иподиаконов, — замечает, напр., 8-я, кн. Апостольских Постановлений, — пусть подает (на литургии) иереям омовение рук». «Первосвященник, — замечает она в другом случае, — помолившись про себя вместе с иереями, пусть скажет»... В том же смысле употребляется слово иерей у Дионисия Ареопагита (о церковной иерархии. См. писание отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения I, стр. 162 сл.), Иоанна Златоуста (Беседа 18 на 2 посл. к Коринф.) и т. п.

Свящ. А. Петровский.

Иеремий, преподобный палестинский

Иеремий, преподобный палестинский, неизвестного времени. Память его в субботу сырную.

Иеремий, св. мученик сирмийский

Иеремий, св. мученик сирмийский, неизвестного времени. Он пострадал вместе с иереем Архилием ἐν τοῖς Σουλμίου, «в Сирмиевых» (архиеп. Сергей), или около Сирмия. Память его в 6 апреля.

Хр. Л-в.

Иеремия пророк

Иеремия пророк. Имя пр. Иеремии, — по-еврейски чаще (см. напр. [Иер.1:1](#), [7:1](#), 9и мн. др.) Irmjahu, у LXX 'Ιερμ' ας, — по мнению одних, происходит от глагола gim и означает увлеченный Иеговою (ср. [Иер.20:7](#)), по мнению других, от gamah и должно иметь смысл Иегова отвергающий (Свой народ). Со стороны филологической нет препятствий ни для такого, ни для другого производства; но, в виду обстоятельств времени служения пр. Иеремии, предпочтение должно быть отдано второму. — Родом пр. Иеремия был из г. Анафофа ([Иер.1:1](#)). находившегося в колене Вениаминовом, на расстоянии около географической мили (около 6—7 верст или на 1 — 1&\$188 часа пути) к северу от Иерусалима (теперь дер. Аната). Отец его был Хелкия ([Иер.1:1](#)). С этим именем известен старший современник пр. Иеремии, знаменитый первосвященник Хелкия, с жизнью и деятельностью которого связывается ([2Пар.34:14](#)) такое важное событие, как нахождение (при ремонте иерусал. храма при ц. Иосии) книги закона Господня, данной рукою Моисея • [30](#). Некоторые отцы Церкви, иудейские раввины и экзегеты думали, что именно первосвященник Хелкия и был отцом пр. Иеремии, а пророчица Олдама бабкою (ср. [4Цар.22](#) и [2Пар.34:22](#). [1Пар.4:13](#)). Но это предположение не имеет за собою ни грамматических, ни исторических данных. Хорошо известно, что г. Анафоф был уделом потомков первосв. Авиафара, род коего, со времени Соломона, был лишен прав первосвященства ([3Цар.2:26](#)), а не Садока, от которого несомненно происходил первосв. Хелкия ([1Пар.6:8-13](#)). Затем, обычно первосвященник назывался «иерей великий», «жрец старейший» ([4Цар.25:18](#). [Иер.52:24](#)) и только иногда — иерей, жрец ([3Цар.1:8](#), [25-26](#) и др.). Но отец пр. Иеремии назван просто «Хелкийей из священников в Анафофее» ([Иер.1:1](#)). — Ко времени выступления на проповедь пр. Иеремии, царство иудейское, расшатанное в глубине своих религиозно-нравственных основ при нечестивых царях Манассии и Амоне, доживало уже свои последние дни и годы. Оно было взвешено, найдено легким, и приговор над ним был уже произнесен. Языческие культы, самые безнравственные и вредные, достигли в нем полного господства. Ложные пророки и незаконные священники не только не преследовались, но пользовались широкою известностью и влиянием. Самые энергичные стремления ц. Иосии искоренить язычество не имели успеха: оно уже глубоко проросло все слои общества. Преемники Иосии были люди нечестивые, особенно Иоаким. К этому еще примешалось непонимание политического смысла совершавшихся событий. Вместо того, чтобы покориться могущественным халдеям, иудейские князья, а за ними цари и народ тянули к одряхлевшему Египту. — И вот при таких-то условиях приходилось действовать пр. Иеремии, которого можно характеризовать, как человека с особо глубоко впечатлительным и отзывчивым сердцем, с нежною, почти женскою натурой. В параллель к св. Евангелисту Иоанну, пр. Иеремия среди ветхозаветных провозвестников воли Божией должен быть назван «пророком любви». Прототипом ему, в его самоотверженной преданности народу, был вождь еврейского народа Моисей, и в некоторое сравнение с ним может идти только пр. Осия. Из беспредельной любви к народу и созданся весь трагизм жизни пр. Иеремии. Ему, готовому душу свою положить за народ свой, приходится возвещать последнему бедствия и опустошения, разорение и пленения. Ему, проникнутому глубоким патриотическим чувством, является необходимость убеждать народ покориться врагу. В нем, истинном радетеле своего народа, его спасителе, — народ, настраиваемый ложными пророками и незаконными пастырями, видит бунтовщика, изменника и врага отечеству, клеймит его позором и презрением и подвергает грубым телесным оскорблениям. Но что значат физические страдания пророка в сравнении с испытываемыми им нравственными муками оттого, что с ним обращаются, как с врагом отечества, — а он живет и

страдает только из-за любви к родине!.. Удивительно ли, что иногда, изнемогая под непосильною тяжестью возложенного на него дела, он начинает, — подобно Иову, — проклинать день своего рождения ([Иер.20:14](#))? Но это лишь минутная слабость. Вера снова берет перевес, и Иеремия уже старается пробудить в своих соотечественниках надежду, возвещая о грядущем освобождении с таким же воодушевлением, с каким ранее убеждал их покориться иноземному завоевателю. — Многие экзегеты в пр. Иеремии, свидетеле и страдальце 1-го разрушения Иерусалима, видят прообраз Самого И. Христа, предрекшего 2-е и окончательное разрушение Иерусалима (Мф.23:23—38. [Лк.13:34, 19:41-44, 23:27-31](#)) и преданного на смерть за проповедь о том, что служило к миру Израиля (ср. [Лк.19:42](#)).

Иеремия выступил на поприще прор. служения в 13-й год царствования Иосии ([Иер.1:2, 25:3](#)), т. е., по мнению большинства, в 627 г. (а не в 629), будучи ([Иер.1:1](#)) еще юношею (nahar). Памятником деятельности при ц. Иосии ([Иер.3:6](#)) служат его речи, заключающиеся в 2—6 главах. Больше нам ничего не известно об этом периоде; даже не сохранилось никаких указаний об отношении Иеремии к великому событию 18-го года царствования Иосии. Может быть, пророк, призванный, прежде всего, обличать, во время почти всеобщего одушевления в Иерусалиме после 18 года, перенес свою деятельность в г. Анафоф (ср. [Иер.11:21](#)). Но, как бы то ни было, в начале царствования Иоакима пророк был в Иерусалиме ([Иер.26:1](#)) и оплакал «в песни плачевной» ([2Пар.35:25](#)), не сохранившейся до нас, смерть ц. Иосии ([2Пар.35:22](#)). После смерти ц. Иосии сразу все переменилось к худшему. Оказалось, что реформа его не принесла желательных плодов. Причину неудачи должно усматривать в глубоком религиозно-нравственном упадке народа, который, по-видимому, не был уже в состоянии подняться без сильных потрясений. Все это, конечно, видел и понимал пр. Иеремия, но все-таки он еще верил в свое дело, надеялся удержать от пропасти, по-видимому, безвозвратно падающий народ. «Разве, упавши, не встанут и, совратившись с дороги, не возвращаются» ([Иер.8:4](#))? И пр. Иеремия в первые годы царствования Иоакима, в присутствии многочисленных слушателей — священников, князей, старейшин и народа, произносит свою известную храмовую речь ([Иер.7:1-10, 16, 26:1-19, 24](#)). Эта речь привела прямо в неистовство слушавших. Схвативши проповедника, они кричали: «Ты должен умереть». И только заступничество князей из народа спасло на сей раз Иеремию от насильственной смерти. Между тем на политическом горизонте стали показываться грозные явления. В 605 г. вавилонский царь Навуходоносор, — этот сильный «древний враг с севера», — победил при Кархемисе фараона Нехао, но по печальным семейным обстоятельствам должен был возвратиться на родину. Для пророческого взора победа Навуходоносора была не только началом конца, но как бы уже самым концом иудейского царства. С этого времени пр. Иеремия считает самый плен народа. Он произносит свою знаменитую речь, которая является как бы пророческою программой всемирной истории или схемою мировых событий (гл. [Иер.25](#)). Он положительно говорит, что за непослушание Израиля законам Иеговы и пророкам его «вся земля будет пустынею и ужасом; и народы сии будут служить царю вавилонскому 70 лет. И будет: когда исполнятся 70 лет, накажу царя вавилонского и тот народ, — говорит Господь, — за их нечестие, и землю халдейскую, и сделаю ее вечною пустыней» ([Иер.25:11-12](#)). Пророческий взор обнимает не только судьбы иудейского народа, но и всех других царств ([Иер.25:13-28, 46-51](#)). — Так как божественный приговор над нечестивым закослелым народом был произнесен и оставался не изменен, то собственно миссия пр. Иеремии была уже кончена. И Господь повелел ему записать в книжный свиток то, о чем он проповедовал: «Может быть, дом Иудин услышит о всех бедствиях, какие Я помышляю сделать ему, чтобы они обратились каждый от этого пути своего, чтобы Я простил неправду их и грех их» ([Иер.36:3](#)). Иеремия исполнил это повеление Господне при содействии ученика своего Варуха ([Иер.36:4, 32](#)). Но и после этого пр. Иеремия не мог прекратить своей деятельности. «И

подумал я: не буду я напоминать о Нем (т. е. Иегове) и не буду более говорить во имя Его; но было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истощился, удерживая его, и не мог» ([Иер.20:9](#)). Итак, пророк не мог противиться любви к людям, горячей, как факел, в его сердце, — и шел проповедовать. Кроме того, в миссии пророка стояло не только искоренять и разорять, губить и разрушать, но и созидать и насаждать ([Иер.1:10](#)). Цель дальнейшей деятельности пророка и заключалась в том, чтобы среди предреченного к политической смерти народа насадить и возрастить зерно истинно верующих в Иегову, создать и укрепить тот «остаток» народа, в котором был бы залог будущего спасения его, а затем, насколько возможно, помочь и всему народу: избавить его от бесполезных страданий вследствие его упорства и дурной политики, сохранить в целостности его святыни и т. п. И вот с этого времени начинается особенно тяжелая жизнь для пророка — невыразимая страдания как физические, так и нравственные.

Утвердившись на престоле, Навуходоносор в 601—600 г. подчинил себе Иудею ([4Цар.24:1](#)). Но иудейский царь Иоаким только три года оставался верным Навуходоносору, а затем отложился. Навуходоносор явился под стенами Иерусалима (в 597 г.), чтобы наказать восставших. Иоакима в это время уже не было в живых, и престолом владел сын его Иехония. Навуходоносор взял его и многих «сильных земли» в плен; при этом также были захвачены сосуды и различные драгоценности из храма и дворца ([4Цар.24:12-16](#)). Воцарился Седекия. Он, по-видимому, был человек добрый, но до крайности слабохарактерный. Он высоко уважал пр. Иеремию, но не имел решимости следовать его указаниям. При нем получили особую силу князья, ложные пророки и беззаконные пастыри. Под влиянием речей пр. Иеремии царь Седекия выражает чувства покорности вавилонскому царю: сначала посылает послов к нему, а затем идет и сам ([Иер.29:3, 51:59](#)). Иеремия, пользуясь случаем, посылает переселенным с Иехонией иудеям в Вавилон послание ([Иер.29:3](#)), где убеждает их спокойно жить и добровольно служить вавилонскому царю. В знак неизбежности плена вопреки ложным пророкам, Иеремия носат узы и ярмо ([Иер.27:2](#)). Однако слабый царь не устоял и под влиянием князей заключил союз с Египтом, отложившись от вавилонского царя. Последний двинул свои войска к стенам Иерусалима и осадил его. Осада продолжалась 1/2 года ([Иер.52:4... Иер.39:1... 4Цар.25:1](#)). В это время страдания пр. Иеремии достигли высшей точки напряжения. Он предсказывает о скорой гибели Иерусалима и храма ([Иер.34:22](#)) и хочет удалиться из преступного города в землю вениаминову; но когда он был в воротах города, то был схвачен и посажен в темницу, как дезертир ([Иер.38:13...](#)), а затем его бросают в грязную яму. Но прор. Иеремия не умолкает. Поражая нечестивых, он утешает боящихся Господа. «И ты, раб мой Иаков, не бойся, — говорит Господь, — и не страшись Израиль, ибо вот Я спасу тебя из далекой страны и племя твое из земли пленения их; и возвратится Иаков и будет жить спокойно и мирно, и никто не будет устрашать его» ([Иер.30:10](#)). Словом, вавилонским пленом история израильского народа не оканчивается; наоборот, для него предстоят новая лучшая жизнь. Тогда Господь заключит с людьми новый совершеннейший завет ([Иер.31:31-34](#)). Праведная Отрасль Давида тогда встанет во главе народа, и люди скажут ([Иер.23:5-6](#)): «Господь — оправдание наше!»

После продолжительной осады, Иерусалим был взят в 586 г. Пр. Иеремии был предоставлен свободный выбор: остаться в Иерусалиме или отправиться в Вавилон. Он предпочел первое ([Иер.36:11-14, 40:1-6](#)). Оставшись на развалинах Иерусалима, пр. Иеремия в весьма трогательной элегической песни оплакал гибель своего народа (Плач Иеремии [Плч.1-5](#)). В это время (около 2-х месяцев, от 5 м. до 7: ср. [Иер.52](#)с [Иер.41:1](#)) Иеремия мог просмотреть сборник своих речей и дать ему то надписание, которое он теперь имеет ([Иер.1:1-3](#)). Может быть, в это время он составил приписываемые ему псалмы [Пс.64:136](#) и в 3—4 кн. Царств. Последние годы жизни пр. Иеремии покрыты мраком неизвестности. Правда, мы знаем, что он был увлечен в

Египет, проповедовал там некоторое время ([Иер.41-44](#)), но сколько времени проповедовал и какая его кончина, — об этом ничего не сообщается. По свидетельству св. Ефрема Сирина, пр. Иеремия был побит камнями в Тафнисе иудеями. Память его празднуется 1 мая. Всего пророчествовал Иеремия в Иудее 41 год (627—586 г.). — Насколько сильно ненавидели иудеи пр. Иеремию при жизни, настолько глубоко стали чтить его после смерти. Ему приписывали сохранения скинии и ковчега завета во время плена ([2Мак.2:1-8](#); ср. [2Мак.1:3-36](#)). Он, по иудейскому преданию, «братолюбец» и ходатай за народ пред Богом, поборник его славы ([2Мак.15:10-17](#)). Около времени пришествия И. Христа ожидали его воскресения. из мертвых и явления среди народа (ср. [Мф.16:14](#)) • ³¹.

Если сравнить пр. Иеремию с двумя ближайшими великими пророками — Исаией и Иезекиилем, то между ними откроется тесная связь: у пр. Исаии указано спасение народа в будущем; у пр. Иеремии отвержение и рассеяние его в настоящем; у пр. Иезекииля — воскресение народа из мертвых под действием Духа Божия. Связь не только хронологическая, но и идейная. Предсказание пр. Исаии о будущем спасении служило для народа оплотом надежды во дни его бедствий при пр. Иеремии. Возвращение из плена (воскресение) есть оправдание надежды. Но в Талмуде этот порядок изменен, и пр. Исаия поставлен на 3 место: 1) пр. Иеремия, 2) пр. Иезекииль, 3) пр. Исаия. Справедливость требует сказать, что и такой порядок не лишен логического смысла. — В Талмуде книга пр. Иеремии названа книгою угроз. Это, конечно, в значительной мере справедливо. Таковы уже были обстоятельства времени служения пр. Иеремии, что они требовали не спокойных бесед и мирных разъяснений закона, а именно энергичных обличений и страшных угроз. При указании миссии пророка на два умиротворяющие слова — созидать и насаждать — приходится четыре грозных — искоренять и разорять, губить и разрушать ([Иер.1:10](#)). Вспрашиваясь ближе в содержание проповеди пр. Иеремии, справедливо указывают на то, что ни один пророк Ветхого Завета не обращался так часто к прошлой, — точнее, — начальной истории израильского народа, к исходу из Египта, особенно к (синайскому) завету, как пр. Иеремия. Ни один пророк не придавал в своей проповеди такого центрального значения завету Бога с израильским народом, как пр. Иеремия • ³². Завет народа с Иеговою служит для Иеремии исходным пунктом для обличения беззаконий народа, как нарушение верности Иегове ([Иер.2:11](#)). В неизменности существа этого завета пр. Иеремия находит утешение в настоящем и основание для надежды на лучшее будущее ([Иер.1:35-36](#)). Лучшее будущее представляется опять-таки в форме завета, но уже нового, совершеннейшего ([Иер.31:31-34](#)). Иеремия первый из пророков переносит понятие завета собственно на религиозную почву, дает ему определенный смысл, углубляет его до последних пределов и уясняет все содержание понятия «завет». Испробовав все средства, какими располагал Ветхий Завет для вразумления и исправления человека, пр. Иеремия приходит к ясному сознанию в неспособности его и необходимости заменить его новым, совершеннейшим заветом. Проникновение пр. Иеремию в дух завета было так глубоко и сознание его слабости так живо, что пр. Иеремия как бы касался таинственную сторону своей души Нового Завета и предчувствовал все его превосходство над Ветхим Заветом. Вот почему идея самоотверженной любви и жертвы не выражается в деятельности ни у одного из пророков (кроме законодателя Моисея) в такой мере, как у пр. Иеремии. Терпеть телесные оскорбления или — еще тяжелее — переносить нравственные муки и в то же время, забывая личную обиду, молиться и ходатайствовать вред Богом за людей, причиняющих эти страдания, — это действительно подвиг неизмеримо великий и тем более поразительный, что он поднят мужем Ветхого Завета. Этот удивительный факт объясняется до известной степени тем, что Иеремия стоял в особом внутреннем общении с Богом не только, как пророк, но и как человек. Предназначенный к пророческому служению от самого рождения, Иеремия отказывается от него при самом

призвании; Господь препобеждает его волю и наделяет его силами. Удрученный пренебрежением народа к своей проповеднической деятельности и оскорблениями, пророк проклинает день своего рождения; Господь утешает его и ободряет. Пророк не хочет проповедовать; Дух Господень влечет его... Забывая личные страдания, пророк, проникнутый любовью к преступному, но несчастному народу, молится и ходатайствует за него; Господь не приемлет молитвы: «хотя бы предстали пред лицо Мое Моисей и Самуил (говорит Иегова), душа Моя не преклонится к народу сему» ([Иер.15:1](#)). — Кроме того, в пророческой деятельности Иеремии заслуживает внимания и то, что он для убеждения в истинности своей проповеди не пользовался чудесами; он старался убедить внутреннею силой своих слов, глубоким содержанием религии Израиля и высоким значением завета с Богом, — словом, — подействовать на разум, на сердце слушателей, а не на воображение их. Затем, ни одному ветхозаветному пророку не пришлось так сильно бороться с ложными пророками и беззаконными пастырями, как Иеремии.

К числу памятников проповеднической деятельности пр. Иеремии относятся 1) книга его имени, 2) книга Плач и 3) Послание.

1) Происхождение книги Иеремии указано в самой книге. В 4-й год ц. Иоакима пророк, по повелению Божию, должен был записать свои речи. По его указанию, его ученик Варух заготовил книжный свиток и со слов Иеремии записал его речи. Этот свиток был сожжен царем. Тогда был изготовлен другой свиток со внесением в него некоторых новых речей (гл. [Иер.36:1-32](#); . Те речи, которые Иеремия произнес после 4—5 года ц. Иоакима, записаны уже Варухом самостоятельно (а не под диктовку). Об этом свидетельствует то обстоятельство, что до 24 гл. речи записаны от первого лица, а с 26 уже в третьем лице (за исключением — по LXX — [Иер.32:26, 35:12](#)). Но Иеремия мог редактировать эти речи после взятия Иерусалима и дать им настоящее надписание ([Иер.1:1-3](#)). Речи, произнесенные после падения Иерусалима в Египте ([Иер.41-44](#)), могли быть там и записаны. — Если вопрос о происхождении книги пр. Иеремии имеет сравнительно твердые данные для решения, то вопросы о составе книги, плане ее и отношении масоретского текста к LXX должны быть признаны самыми трудными, — быть может, неразрешимыми окончательно. Нельзя, прежде всего, сказать, из чего состояло то основное писание, которое явилось в 4—5 год ц. Иоакима • [33](#). Всего менее можно думать, что тогда явились первые 36 глав; так, напр., главы [Иер.21](#), [Иер.28](#) и др. прямо заявляют о своем происхождении из времен ц. Седекии. Вообще, нет никакой возможности распределить книгу по царствованиям царей иудейских и сказать: вот эти главы содержат речи, произнесенные при ц. Иосии, а эти — при ц. Иоакиме, Иехонии и т. д. Распорядок слов в книге пр. Иеремии не хронологический. Естественно возникает вопрос: каким же планом руководился писатель при составлении книги? Остается допустить, что план книги систематический. Но все попытки указать какой-либо общий принцип, из которого вытекали бы распорядок глав и структура книги, не приводят к положительным результатам. Все они более или менее искусственны. Предлагают такую общую классификацию: 1—45 часть теократическая; 46—51 пророчество об языческих народах, 52 есть заключение. Но система эта так обща, что весьма мало помогает усвоению содержания книги. — В объяснение сбивчивости в расположении глав и в плане книги нужно сказать, что пророк записывал свои речи не в историческом интересе, а в целях нравственного воздействия на читателей ([Иер.36:3](#)). Поэтому, не давая правильного представления о прошедшем, он все-таки видит его во свете позднейших событий, опытов и наблюдений. Живой интерес настоящего побуждает пророка некоторые подробности прошедшего выдвинуть на первый план и подчеркнуть, а другие оставить в тени или упомянуть о них лишь мимоходом и т. д.

Что касается методологической стороны и других особенностей книги пр. Иеремии,

способа выражения, то здесь поистине «стиль есть сам человек». Как в живой деятельности, так и в книге пророк выступает то твердым, как медная стена, то слабым, как мягкий воск. Твердость или, так сказать, эластичность, упругость его характера выражаются в том, что никакие внешние и внутренние страдания и препятствия не могли заставить его изменить своему основному тону — призыву к покаянию и суду; его можно было отвлечь, но он опять неизменно возвращался к тому же самому. Необычайная мягкость его сказывается настолько, насколько чувствуется, что человек нежного духа и отзывчивого скорбящая сердца выражает эти сильные слова. Поэтому его стилю не достаёт, если можно так выразиться, смелости, прямолинейности, краткости и выразительности. Даже там, где он приводит изречения других, он лишает их твердости и остроты и излагает в смягченной форме. В изложении своих мыслей пр. Иеремия является весьма многоречивым и подробным, периоды его длинны, изложение обильно словами; так что единство и последовательность мыслей чрез это сильно страдают. Вместо диалектического развития одной мысли из другой, пророк представляет нам ряд картин, из которых почти в каждой встречаются одни и те же лица и предметы, только в разной группировке. Эти картины распадаются на строфы. Еще можно упомянуть о том, что пр. Иеремия охотно и широко пользуется существовавшей до него священной литературой и особенно книгою Второзакония; наконец, он очень часто цитирует самого себя. При сравнении текстов кн. пр. Иеремии масоретского и LXX, открываются столь большие различия, что многие экзегеты отказываются признать LXX переводом именно с данного масоретского текста. Различия эти касаются, прежде всего, распорядка глав. Так, главы 46—51 (— пророчество об языческих народах —) помещены у LXX после 25 (наш славянский перевод следует в данном случае масоретскому). Много у LXX всяких вообще изменений и сокращений. Весь вообще текст LXX короче масоретского на 48 стихов; в особенности значительные пропуски наблюдаются в [Иер.33:14-26](#), [39:4-13](#). — При таких разностях, действительно, чрезвычайно трудно допустить, чтобы LXX был переводим с настоящего масоретского текста и что все отступления от него, как подлинника, должны быть отнесены на счет невежества и произвола переводчика. Может быть, в самом деле, предположение двух рецензий текста — палестинской и александрийской — гораздо ближе к действительности [но это же наблюдение обязывает к тщательному пересмотру вопроса о степени достоверности масоретской рецензии еврейская текста по сравнению с греческим переводом LXX]. Новый Завет, по-видимому, усваивает одинаковое значение обоим текстам и заимствует нужные изречения то из масоретского текста (ср. [Мф.2:18](#)), то из греческого ([Евр.8:8](#)).

2) Книга с Плач Иеремии (евр. по начальному слову книги — *jeschah* или *kijnot*, греческ. *θρήνοι*, лат. *threni* или *lamentationes*) в дошедшем до нас евр. масор. тексте соединено с мешеллотами (Песнь песней, Руфь, Плач, Екклесиаст, Есфирь) и помещается не в отделе *parijm*, а *ketubim*, т. е. среди агиографов. Однако, по свидетельству И. Флавия, Мелитона сардийского, Оригена, подтверждаемому переводами LXX и сир. Пешито, — первоначально книга Плач стояла в Библии вслед за большою книгою пр. Иеремии, как малая книга; притом, находят, будто бы 52-я глава не столько служила не совсем соответствующим заключением большой прор. книги, сколько весьма естественным началом книги Плач. Имея в виду расположение библейских книг у LXX и в Пешито, весьма правдоподобно полагают, что самое перенесение книги в евр. Библии из одного отдела в другой совершилось не ранее II-го в. по р. Хр., — и такое событие в истории канона далеко не представляло собою явления исключительного (см. напр., трактат *Baba bathra*, fol. 14 Б). Но, к сожалению, вследствие такого перемещения книги решение вопроса об авторе ее значительно затрудняется. Книга по масор. тексту не имеет надписания о принадлежности ее пр. Иеремии, а в других местах Библии тоже нигде не упоминается об Иеремии, как авторе книги Плач. Однако, имея в виду надписание LXX • [34](#), цельность книги и

внутреннее сходство ее с пророч. книгой Иеремии, утверждают, что автор ее был именно пр. Иеремия. Что же касается времени и места написания книги, то это определяется предметом книги. Темой или предметом книги является падение царства иудейского и разрушение Иерусалима • [35](#). Следовательно, книга не могла быть написана ранее 586 г., а так как в ней не упоминается о столь печальном событии, как убийство Годолии, то должно заключить, что книга написана как-либо во время от разрушения Иерусалима и до бегства в Египет. Этим определяется и место написания книги — разоренный Иерусалим (а не Египет или Вавилон). За это говорит самая живость изложения книги. Автор, действительно, будто бы видел пред своими глазами развалины священного города и указывал на них. Тон книги весьма грустный, элегический. В содержании книги нет возможности указать развитие общей и частных мыслей, проследить их взаимоотношение и связь с общей идеей книги; вообще, плана в книге не видно. Просто пророк сетует о постигшем иудейскую страну бедствий, углубляется в причины его и ищет утешения в будущем. Главная цель книги в том, чтобы запечатлеть в сознании иудеев великое бедствие, выразить в покаянных чувствах искреннее сознание своей вины и подать надежду на возможное (в случае раскаяния) лучшее будущее. Вследствие этого автор заботился главным образом о том, чтобы придать своей книге возможно изящную внешнюю форму. Первые четыре главы книги располагают свои стихи по буквам евр. алфавита (по-нашему, акростих); 5-я глава хотя не держится алфавита, но тоже соразмеряет число стихов с количеством букв (22 ст.). При этом обращает на себя внимание 3 гл. В ней уже не 22 стиха, а 66 (с каждой буквы алфавита начинается три стиха). Эта глава как бы образует центр книги или, лучше, геометрически-пропорциональную вершину ее: она на две трети превосходит каждую главу и на одну треть — и первые две вместе и две последние; таким образом с той и с другой стороны мера соблюдена в точности. По своему содержанию 3-я глава представляет утешение для скорбящих; но если скорбь есть как бы нахождение в глубине (ср. [Пс.129:1](#)), то утешение есть высокое чувство со светлой надеждой, со взором, обращенным на будущее. Значит, и по внутреннему смыслу 3-я глава является вершиною книги.

3) Под именем Послания Иеремии известны два библейские памятника: а) 29-я глава кн. пр. Иеремии, или — по LXX — 36-я глава, и 2) отдельное произведение в 72 стиха, помещающееся в нашей славянской и русской Библии между Плачем Иеремии и книгою Варуха. Послание, заключающееся в 39 гл., есть несомненно подлинное произведение пр. Иеремии, отправленное им при ц. Седекии в Вавилон иудеям, плененным с Иехонией (ср. [Иер.29:1-4](#)). Отдельное же произведение в 72 стиха, надписанное «Послание Иеремии», есть произведение неподлинное и неканоническое. Это следует, во-1-х, из того, что его нет в еврейской Библии и в некоторых списках LXX; а там, где оно есть, «Послание» занимает очень неустойчивое положение, иногда даже присоединяется в качестве заключительной (6-й главы) к книге Варуха. В сир. Пешито, у Мелитона сард, оно отсутствует. Блаж. Иероним также не признавал его произведением пр. Иеремии. Во-2-х, неподлинность «Послания» видна из самого содержания. Главный предмет послания — доказать суетность языческих идолов и предостеречь от увлечения ими иудеев. «Теперь вы увидите в Вавилоне богов серебряных и золотых и деревянных... Берегитесь же, чтобы и вам не сделаться подобными иноплеменникам» ([Посл. Иер.4:5](#) ст.). Едва ли пр. Иеремия мог так написать. Ведь иудеи пред вавилонским пленом и на улицах Иерусалима могли видеть при желании ежедневно статуи богов языческих и служить им. Очевидно, иудейские пленники более нуждались в увещаниях другого рода, как это и видно из подлинного послания пр. Иеремии ([Иер.29](#)). Далее: продолжительность плена определяется в послании (ст. [Посл. Иер.3](#)) «даже до семи родов» (ἐῶς γενεῶν ἑπτά), тогда как прор. Иеремия определяет его приблизительно в три поколения, 70 лет ([Иер.25:11, 29:10](#)). Потом: описание идолов — деревянных истуканов, обделанных в золото и серебро, — не соответствует ассиро-вавилонскому

культу, боги которого были каменные или глиняные. Это описание скорее может относиться к фригийским идолам. — Язык послания, изложение мыслей, слабость воображения, недостаточность воодушевления — говорят против принадлежности этого послания пр. Иеремии. Написано т. н. Послание Иеремии, вероятно, века за 4 до р. Хр. где-либо в Малой Азии, близ Фригии, или в самой Фригии, каким-н. иудеем рассеяния и подписано именем пр. Иеремии для сообщения ему популярности и, может быть, не без отношения к [2Мак.2:1](#) • [36](#). — Католическая церковь признает подлинность Послания Иеремии и каноническое достоинство его.

М. Поснов.

Иеремия: Константинопольск. патриархи

Иеремия: 1—4 Константинопольск. патриархи. — 1) Иеремия I занимал патриарший престол три раза (1520—1522 г., 1523—1537 г., 1537—1545 г.). О нем известно лишь, что он был родом из города Янины в Эпире, молодость провел в монастыре, пользовался уважением за добрую жизнь и образование и около 1515 г. занял митрополичью кафедру в Софии. По смерти патриарха Феопипта, архиереи, клирики и народ константиноп. церкви избрали Иеремию на вселенский престол. О деятельности первого патриаршества греческие историки только сообщают, что патриарх миролюбиво управлял церковью и приобрел расположение духовенства и народа. И турецкий султан Сулейман I (1520—1566 г.) не имел повода быть недовольным церковно-гражданским представительством виднейшего избранника греческого народа. Несчастье постигло Иеремию I с той стороны, откуда меньше всего его можно было ожидать. Патриарх, достигнув умиротворения церкви, предпринял паломничество в Иерусалим для поклонения св. Гробу. Вместе с ним отправились в путешествие клирики и монахи. Во время пребывания на острове Кипре среди сподвижников (дружины) патриарха возник разлад, вследствие которого часть паломников, недовольных патриархом, возвратилась в Константинополь, а Иеремия продолжал свой путь, благополучно прибыл в Иерусалим, поклонился всем святыням и испытал, — по сообщению «Патриаршей истории», — великую радость. Между тем клирики, возвратившиеся в Константинополь, произвели среди духовенства и народа смуты и подали мысль низложить Иеремию с престола и избрать другого патриарха. Для осуществления этого плана было предложено самое обыкновенное в те времена средство: увеличить сумму хараджа или подати, которую патриархи платили, при занятии престола, турецкому правительству. Иеремия, вступая на престол, заплатил султану 3.500 флоринов (флорин в 1522 г. заключал не менее 2 р. 50 коп.), а враги его предложили 4.000 флоринов, если патриарший престол перейдет к другому лицу. Предложение было в Порте принято, и вот епископы и архонты, собравшись в патриархии, объявили Иеремию низложенным, а его преемником избрали софийского митрополита Иоанникия. Последний, заплатив правительству громадный харадж, воссел на патриаршем престоле. Но положение его было крайне непрочным. Во-первых, он боялся возвращения законного патриарха Иеремии, подвергшегося произвольному и без всякой личной вины низложению, а во-вторых, константинопольский народ, любивший Иеремию, не хотел признавать Иоанникия в патриаршем достоинстве, требовал низложения узурпатора и даже нанес ему ряд оскорблений. Между тем Иеремия услышал в Иерусалиме о незаконном его устранении от власти и обратился к суду трех других восточных патриархов, которые одновременно с ним пребывали во св. граде. Составился собор из четырех патриархов, признавший Иоанникия преступником и нарушителем канонов. В начале 1523 г. Иеремия возвратился в Константинополь и поселился, — в ожидании решения дела, — при храме Хрисопиги в Галате. Народ, узнав о возвращении Иеремии, сбегался к его жилищу и три дня теснился здесь, чтобы облобызать руку любимого архипастыря. Затем громадная толпа собралась к султанскому дворцу и долго кричала: «Мы не желаем иметь в церкви незаконного патриарха Иоанникия, а хотим, чтобы оставался тот, кто раньше избран по закону и вере нашей». Султан согласился исполнить желание народа, если и Иеремия заплатит харадж в 4.000 золотых. И вот, в Нурту собрался народ, явились и два патриарха, которым визирь и объявил волю падишаха. Иеремия, как только услышал это, решительно заявил, что он предпочтет совсем отказаться от престола, чем платить повышенный харадж. Но народ собрал 4.000 золотых и заплатил султану, а Иеремию взяли, привели в патриархию и посадили на патриаршем престоле. «И была в этот день великая радость в городе и в Галате, а равно

торжествовали и в соседних местах».

Вступив вторично (в середине 1523 г.) на патриарший престол, Иеремия простил своих врагов и сделал их друзьями, а прежних друзей возлюбил еще более. Мирное течение церковной жизни скоро было нарушено крайне возмутительным замыслом турок против христиан. Дело в том, что султанский берат, данный Магометом II первому греческому патриарху Геннадию Схоларию в обеспечение прав и преимуществ христианской церкви, сгорел во время константинопольского пожара 1515 г. Воспользовавшись временным «формальным» бесправием христиан, турецкие книжники и мудрецы решились объявить, что все христианские храмы в столице должны быть разрушены, так как, по принципам ислама, «в городе, который не сдался мусульманам добровольно, но взят силою, не может существовать ни один храм». В столице империи произошло страшное смятение. Христиане бросились с просьбами к великому визирю и другим турецким сановникам, со слезами умоляли пощадить храмы и избавить верную райю от насилия и сделали большие подарки властям. Существенную услугу в этом затруднительном положении христианам оказал великий визирь Ибрагим-паша, родом грек, в детстве обращенный в мусульманство. При его содействии, патриарх Иеремия не только предотвратил разорение храмов, но и получил от султана новый берат, коим «патриарх ромейский» на вечные времена освобожден от всяких беспокойств и насилий, а христиане вновь получили право самоуправления и свободы в церковно-религиозной жизни. «Получив султанское определение, патриарх с народом возвратился в патриархию и положил документ в скфвофилакии. И в тот день христиане совершили благодарения и литании Господу Иисусу и всеблаженной Владычице Богородице, радовались и веселились». Избавив церковь от тяжкого испытания, патриарх Иеремия в 1533 г. должен был уплатить Порте харадж в 4.100 золотых, так как удержал под своею властью сервийскую епископию, которую хотел подчинить себе архиепископ ахридский Прохор. Патриарх Иеремия был и одним из ктиторов монастыря Ставроникита на Афоне, где он возобновил и украсил храм, построил келлию и стену вокруг обители, а равно сделал постановление о благоустройстве монастыря тоῦ Λεττιῶνος на Лесбосе. В 1537 г. Иеремия, по интригам греческих купцов Галаты, желавших возвести на патриарший престол никомидийского митрополита Дионисия, должен был удалиться от власти, но чрез несколько месяцев занял престол в третий раз.

От времени третьего патриаршества Иеремии известны грамоты — о благоустройстве женского монастыря Мирсиниотиссы на Лесбосе, о прекращении смут в греческой православной общине в Венеции, о присоединении агисмы св. Параскевы к патриархии. По приказанию Иеремии, великий хартофилак великой Христовой церкви Мануил Ксанфинос составил богословский труд о браке и о родстве, как препятствии к браку. Весьма много Иеремия заботился о финансово-экономическом благосостоянии патриархии, обремененной долгами, имевшей крайне ограниченные доходы. Для изыскания средств патриарх отправился в Молдавию и Валахию, во время этого путешествия заболел и скончался (1544 г.) в Тырновской архиепископии, где и был погребен. Пред смертью он принял великую схиму с именем Иоанна. Когда в Константинополь пришла весть о его кончине, духовенство и народ горячо оплакали любимого первоиерарха. Его преемником по престолу был Дионисий II.

2) Иереми I I, по фамилии Транис, также занимал константинопольский престол трижды (5 мая 1572—29 ноября 1579 г., авг. 1580 — март 1584 г. и 1586—1595 г.). Он принадлежал к числу выдающихся греческих патриархов турецкой эпохи в истории православной церкви. Иеремия родился в городе Анхиале, учился сперва у известных греческих дидаскалов — Иерофея монемвасийского, Арсения тырновского и Дамаскина навпактского, а потом у Матфея критского. В молодости он состоял иноком монастыря Иоанна Предтечи близ Созополя, откуда был взят на митрополичью кафедру в Лариссе, а после отречения патриарха Митрофана III

возведен на вселенскую кафедру. По отзыву греческих историков, Иеремия II был архипастырь справедливый, благочестивый, милостивый, образованный, ревнитель православия и покровитель просвещения. Его избрание состоялось по единодушному решению архиереев и клириков, архонтов и народа. Но и он должен был заплатить султану Селиму II (1566—1574 г.) харадж в 2.000 золотых, явился к нему, поцеловал его руку и получил берат, коим предоставлялись патриарху всякая власть и господство над всеми благочестивыми христианами — клириками и мирянами, дабы он поступал по закону и вере своей и не имел ни от кого препятствия. «Лишь только Иеремия получил царский берат, — говорит автор «Патриаршей истории», — он сел на судилище и, как патриарх вселенский, судил всех, судил, притом, судом праведным, подражая Христу, и не взирал на лица. Он восседал на священном судилище, как общий владыка всей вселенной, как вселенский патриарх, отец и учитель». А когда престол занял новый султан Мурад III (1574—1595 г.), Иеремия и ему заплатил харадж в 2.000 золотых и получил берат. «И дал султан патриарху новый берат, — продолжаешь тот же источник, — чтобы он поступал согласно со своей верой, судил митрополитов, архиепископов, священников и всякого человека ромея (грека) и имел власть над церквами и монастырями. И всякий, кто окажется противником этого берата, будет сильно наказываться властью султана. Патриарх, получив царский берат, воссел на патриаршем своем престоле, как судия и владыка вселенной, и судил и делал постановления. И христиане применяли его грамоты к своим делам, и имели они силу во вселенной. И делал Иеремия и другое подобное соответственно своему господству и власти, какую имеют патриархи». Таким образом, Иеремия был *de jure* истинным носителем высших церковно-гражданских полномочий патриаршей власти. И он в своей деятельности стремился осуществить этот идеал. Вскоре по вступлении на престол Иеремия созвал собор, на котором была осуждена симония, а также запрещен емватикий (подарки духовенства вновь назначенным архиереям), под угрозой лишения виновных сана. Совершив это спасительное дело, Иеремия, — говорит «Патриаршая история», — с сильною любовью стал изучать Свящ. Писание, днем и ночью занимался науками — богословскими, философскими, церковными и другими. Как вселенский патриарх, отец и учитель, он непрестанно поучал и возвещал слово Божие всем христианам для спасения их, по примеру патриархов древних. Большая заслуга Иеремии состояла и в том, что он реставрировал патриарший храм во имя Богородицы Паммакаристи, снабдил его священными одеждами и утварью, устроил новый патриарший трон, отремонтировал здание патриархии, заплатил часть громадного долга, лежавшего на великой Христовой церкви. Заботясь о материальном благосостоянии церкви, Иеремия сам жил весьма скромно и нередко нуждался в необходимом. Штат патриаршего духовенства состоял из двух-трех человек, так как содержать больше этого он не имел средств; а в 1576 г. молдо-влахийский воевода Иоанн Петр подарил Иеремии, «патриарху бедных христиан», котел и кастрюли для приготовления пищи, тарелки и ложки. Иеремия не раз и путешествовал по Турции для сбора пожертвований в пользу обедневшей патриархии. Из церковно-административных его деяний известны распоряжения касательно благоустройства храмов и монастырей. Так, он объявил ставропигиальными греческий храм св. Теория в Венеции (1579 г.), монастырь Косиницы в Дроме (1573 г.) и монастырь св. Николая в Моло на Закинфе (1574 г.), утвердил права и обязанности игумена-архиепископа Синая и его отношения к иерусалимскому патриарху (1575 г.), прекратил споры между афонскими монастырями Есфигменом и Хиландарем, Филофея и Лаврой, возникшие из-за владений на св. Горе (1578 г.). Патриарх содействовал и водворению мира в церкви кипрской, нарушенного вторжением на остров латинян. Весьма важным событием первого патриаршества Иеремии были его сношения с протестантами. В 1573 г. австрийский император Максимилиан отправил в Константинополь с политической целью барона Давида Унгнада, ревностного протестанта. Вместе с ним в столицу Турции прибыл, в

качестве пастора, молодой магистр Тюбингенского университета Стефан Герлах. Воспользовавшись пребыванием последнего среди греков, профессор Тюбингенского университета Мартин Крузий и Иаков Андреэ вступили в переписку с патриархом Иеремией II и с греческими учеными Иоанном и Феодосием Зигомала. Они желали ознакомиться с современным состоянием греческой церкви, а главным образом — имели в виду раскрыть пред патриархом протестантское учение и получить поддержку и одобрение греческой церкви. Иеремия сочувственно отнесся к инициативе протестантов. 24 мая 1575 г. он получил от них «аугсбургское исповедание», а через год (15 мая) отправил и свой первый ответ на него. Ответ имеет целью расположить тюбингенцев к соединению с православной церковью, представляет разбор аугсбургского исповедания, противопоставляя протестантским воззрениям учение православной Церкви по определению вселенских соборов и изложению св. отцов. В частности тут речь идет о едином триипостастном Боге, о членах веры, прародительском грехе, о вере оправдывающей и исполнении слова Божия, о добрых делах, о Церкви, таинствах, церковных обрядах, о последнем суде, о причине греха и почитании святых. Ответ ссылается на правила апостольские, творения Василия В., Иоанна Златоуста, Дионисия Ареопагита, Симеона фессалоникского (XV в.), Николая Кавасилу (XIV в.), Иосифа Вриенния, Гавриила Севере (XVI в.) и др. Через год протестанты прислали патриарху новый богословский трактат с изложением своего вероучения и с замечаниями и возражениями на первый его ответ, присоединив и письмо на имя Иеремии. В мае 1579 г. из патриархии был отправлен в Тюбинген второй ответ, в котором изложено учение греческой церкви об исхождении Св. Духа, о самопроизволении, оправдании и жлурых делах, о таинствах, призывании святых и о монашеской жизни. И второй ответ покоится на святоотеческом авторитете и проникнут стремлением патриарха привести протестантов в лоно православия. Но, — взамен того, — тюбингенцы прислали патриарху *responsum oppositum*, в котором, однако, не было ничего нового сравнительно с двумя первыми их посланиями. Иеремия 6 июня 1581 г., — уже во второе свое патриаршество, — послал им третий ответ, который по содержанию сходен с двумя первыми и трактует об исхождении Св. Духа, о самопроизволении, таинствах и почитании святых. Но тон третьего ответа — иной, сравнительно с двумя первыми: здесь слышится отчаяние относительно изменения догматизирующей мысли протестантов в сторону православия. Ответ оканчивается и просьбой Иеремии не писать ему больше, коль скоро протестанты перетолковывают светильников Церкви и богословов, на словах почитают их, а на деле отвергают. «Итак, избавьте нас от хлопот, идите своим путем и впредь о догматах нам не пишите». Этим и закончились сношения Иеремии с тюбингенцами, и здесь на долю именно патриарха падает заслуга представить православное учение в истинно-церковном понимании, противопоставить его и оградить от лютеранских новшеств. Эта защита имела и практические для константинопольской церкви последствия, задержав на востоке движение протестантской пропаганды.

Иеремия II оставил патриарший престол недобровольно, оклеветанный пред Портой сторонниками патриарха Митрофана II (29 ноября 1579 г. †9 авг. 1580 г.). Но по смерти последнего синод Константинопольской церкви вторично избрал Иеремию на вселенскую кафедру, сняв отлучение, коему он подвергся от предшественника по престолу. От этого второго патриаршества сохранилось несколько грамот по церковным делам. Одна разрешает брак между воспринятыми одним лицом, особенно если брачующиеся крещены в разных городах (1583 г.), другая подвергает отлучению монахов и монахинь Навпактской епархии за порочную жизнь, иные грамоты касаются благоустройства афонских монастырей. Продолжая вести переписку и осуждать протестантов, Иеремия должен был защищать вселенскую церковь и от натиска латинских миссионеров, вдохновляемых папою Григорием XIII. Стремясь к господству и на востоке, папа в 1583 г. предложил Иеремии принять новый — грегорианский календарь, а потом

и прислал в Константинополь иезуитов для пропаганды латинства или унии среди греков. Но на константинопольском соборе 1583 г. грегорианский календарь был подвергнут осуждению, как самовластное нововведение римской церкви, несогласное ни с данными науки, ни с каноническими установлениями, иезуиты же не имели среди греков никакого успеха, встретив противодействие со стороны патриарха и духовенства, хотя сеяли смуты в греческой церкви, а через три года и совсем выбыли из Константинополя. Однако внутреннее состояние церкви было весьма печальное — вследствие борьбы между претендентами патриаршего престола, которых усердно поддерживала и Порта из-за материальных расчетов. Митрополит филиппопольский Феопит систематически клеветал на Иеремию пред Портой, обвиняя его в том, будто патриарх постригал янычар в монашество, а турчанок обращал в христианство, будто он писал папе письма против Турции. Иеремия ежедневно вызывался в Порту для опровержения обвинений. По интригам какого-то лесбосца, сильного в Порте, Иеремия был даже заключен в тюрьму. Но архиереи обратились к посредству французского посла и освободили патриарха из заключения. Интрига Феопита не удалась. Но явился другой претендент патриаршей власти — Пахомий, митрополит кесарийский, который заплатил правительству 12.000 золотых и сделался патриархом. Иеремия был удален в ссылку на о. Родос. В патриархии после этого водворились смуты, но через два года (1586 г.) Иеремия, при содействии друзей, возвратился на кафедру.

Заняв престол в третий раз, Иеремия II, нашел церковь в крайне бедственном состоянии: патриархия была обременена громадными долгами, в народе и духовенстве правда оскудела, господствовали симония и корыстолюбие. Незадолго до прибытия Иеремии с Родоса в Константинополь, когда патриархией управлял местоблюститель архидакон Никифор, турки отняли у православных и обратили в мечеть храм Всеблаженной (Паммакаристы), где с 1455 г. находилась резиденция вселенских патриархов, — воспользовавшись отсутствием Иеремии и бессилием его заместителя; вынужденный уступить насилию и произволу, архидакон Никифор перенес священные сосуды, иконы и патриарший трон в церковь Влах-серая, которая и сделалась (до 1597 г.) резиденцией патриарха. «И нашел Иеремия церковь в бедственном состоянии, — говорить греческий хронограф, — и плакал он много, и если бы знал все, то и не возвратился бы на престол». Но, ставши во главе церкви Иеремия по-прежнему всецело посвятил себя высокому служению. Для изыскания средств на устройство и украшение патриархии он совершил в путешествие в Валахию, Молдавию и Россию и послал своих уполномоченных в Пелопоннес и Румелию. Ввиду крайнего недостатка в средствах, он исхлопотал пред Портой уменьшение наполовину хараджа, взимаемого с церкви. В 1593 г., в Константинополе состоялся собор, в присутствии и патриархов Мелетия Александрийского и Софрония Иерусалимского. На этом соборе составлены восемь определений касательно церковного благочиния, духовного просвещения и римского календаря, а равно было утверждено русское патриаршество, учрежденное еще в 1589 г., с назначением для нового патриарха пятого места, после иерусалимского. Как известно, патриарх Иеремия принимал непосредственное и весьма деятельное участие в учреждении на Руси нового церковного управления. Из других деяний третьего патриаршества Иеремии известны — новое осуждение римского календаря и защита старого, в форме посланий к христианам юго-западной Руси, князю Константину Острожскому, православным грекам Венеции и др., пожалование кир-Григорию титула великого ритора с предоставлением ему места после великого хартофилакса, ряд грамот о ставропигиальных или приходских правах монастырей, о владениях их и благоустройстве внутренней жизни, участие в богословском споре между Максимом Маргунием и Гавриилом Севером по вопросу о Filioque, с целью дать торжество православному воззрению; с этими лицами Иеремия вел и переписку.

Патриарх Иеремия II был очень образован и оставил несколько сочинений, из коих

отметим: многоученное «Изложение эллинских обычаев», «Изложение догматов православной Церкви», «Увещание к германцам о таинстве евхаристии», «Оценка грегорианского календаря». Кроме того, Иеремия II вел обширную корреспонденцию с лучшими представителями греческой церкви, которая сохранилась лишь отчасти. Патриарх Иеремия II скончался в 1595 г. Бесспорно, он был одним из самых замечательных иерархов греческого востока турецкой эпохи: умный, образованный, честный, ревнитель православия, защитник прав церкви от посягательств Порты и мусульман, энергичный благоустроитель церковной дисциплины и порядка; борец против латинских интриг и разумный сторонник церковного общения с протестантами, не состоявшегося помимо его желания, — Иеремия II, при всех невзгодах внешнего состояния церкви, вполне оправдал свопами трудами трехкратное приглашение на престол, за которое самоотверженно боролись лучшие силы православной константинопольской церкви.

3) Иеремия III патриаршествовал дважды (с 23 марта 1617 до 19 ноября 1726 г. и 1733 г.). Он был родом с острова Патмоса, получил прекрасное образование, сначала был священником на о. Халки, а потом удалился в Кесарию Каппадокийскую к местному митрополиту Киприану; когда же последний был избран (1708 г.) на вселенскую кафедру, Иеремия занял его митрополичий престол. Вступление Иеремии на патриаршую кафедру стоило больших денег, которые, по обыкновению, следовало заплатить султану, министрам, чиновникам Порты, женам султана, придворной челяди. Но Иеремия оказался достойным патриархом и с честью нес свое высокое служение. Он был украшен благочестием и добрыми нравами, — пишет его современник Димитрий Прокопиу, — был весьма сведущ в церковной науке, укреплял ум чтением Свящ. Писания и творений св. отцов, откуда почерпал и свои церковные поучения, вел жизнь безукоризненную и богоугодную. Экономическое положение патриарха при вступлении Иеремии на престол было критическое. Патриарх жил в крайней бедности, часто подвергался суду по жалобам кредиторов патриархии и даже заключению, но систематически уплачивал долги, не им сделанных, отдавая одним половину или третью часть, другим проценты. Для погашения долгов патриарх предпринимал поездки по епархиям, налагал повышенные взносы на митрополитов и вообще переносил тяжелые труды для внешнего благосостояния церкви. При всем том, он нашел средства на постройку здания патриархии и патриаршего храма, находившихся в развалинах после пожара 1710 г.; великая церковь с основания была вновь воздвигнута в большем, сравнительно с прежним, размере, был устроен зал для синодальных заседаний и келлии для патриаршего духовенства (1720 г.). Церковно-административная деятельность Иеремии была весьма почтенна. В его время латинская пропаганда имела немалый успех на востоке, особенно в Сирии и Палестине, где латиняне уловляли в свои сети православных ложным уверением, будто греческая церковь вступила в унию с римскою, а больше всего — золотом. Ввиду этого в Константинополе состоялся в 1722 г. собор из 12 митрополитов и при участии патриархов Антиохийского Афанасия и Иерусалимского Хрисанфа; собор осудил латинские заблуждения и отверг всякий союз Церкви православной с римскою. Патриархом изданы грамоты — одна с предложением принимать лютеран и кальвинистов в православие посредством одного миропомазания, другая с осуждением мыслящих, что таинства, совершенные отрешившимися от православия и потом раскаявшимися священниками, действительны, третья об отлучении от церкви касторийского дидакала Мефодия, впавшего в ересь. Целый ряд патриарших грамот касается прав ставропигиальных или приходских монастырей и храмов, их владений, границ епархий, учреждения школ. Грамотой 1721 г. патриарх дал митрополитам руководительные указания относительно раздела наследства. В 1719 г. в Константинополе был созван собор для суждений о посте св. Апостолов. Дело в том, что многие греки Фанара с давних пор не стали соблюдать этот пост, тогда как другие усердно его хранили. Между теми и другими происходили пререкания, причем первые

обвинялись в нарушении церковного устава и древнего обычая. Дабы примирить враждовавших, Иеремия устроил собор, при участии Иерусалимского патриарха Хрисанфа. Предполагалось было назначить продолжительность поста в 12 дней. Но решение это не было утверждено, так как встретило протест со стороны народа: церковное постановление о посте осталось в силе. При патриархе Иеремии возникли греческие православные общины в Триесте, Вене, Будапеште и других городах западной Европы. Патриарх Иеремия живо интересовался нуждами других автокефальных церквей, памятником чего служат его многочисленные послания к духовным властям Александрии, Антиохии, Иерусалима, Кипра и Синая. Синодальным определением 1723 г. архиепископия печская, во главе с архиепископом, архиереи и народ сербский объявлены единомысленными со вселенской церковью. В 1723 г. Иеремия, вместе с другими восточными патриархами, утвердил русский Св. Синод, признав за ним патриаршие права. В том же году Иеремия с патриархами Афанасием Антиохийским и Хрисанфом Иерусалимским и восемью митрополитами опубликовал свою синодальную грамоту к архиепископам, епископам и клиру древней Британии, изложив в нем догматическое учение св. православной греко-восточной Церкви; грамота получила значение в роде «символической книги».

У деятельного и просвещенного патриарха было много врагов, которые и оклеветали его пред султаном Ахмедом III в изменническом сношении с Россией. Невинный патриарх был заключен в тюрьму и подвергался опасности лишиться жизни. С большим трудом получив возможность представить доказательства своей невинности, патриарх вышел из заточения оправданным, но все-таки подвергся штрафу в 50.000 гросиев. В 1726 г. он подвергся преследованию со стороны господаря Молдавии Григория Гики за то, что отказался дать незаконный брачный развод его сестре. По интригам господаря, Иеремия был низложен и удален в заключение в Санайский монастырь, где и оставался до начала 1733 г., когда вторично был избран на патриарший престол.

Второе патриаршество Иеремии III продолжалось только до июля 1733 г., так как патриарх, вскоре после занятия престола, был поражен апоплексическим ударом и не мог оправиться от болезни. От этого патриаршества известна лишь грамота (от июня) по частному делу о наследстве жителей Янины. Отказавшись от престола, Иеремия III удалился на Афон, жил в лавре св. Афанасия и здесь скончался в 1735 г.

4) Иеремия IV (май 1809 — 4 марта 1813 г.), родился на острове Крите, не получил систематического образования, но был человек умный, серьезный и строгий, прекрасно знал турецкий язык, мусульманские обычаи и законы и высоко ценил просвещение. До патриаршества он занимал митрополичьи кафедры Христианопольскую и Митилинскую. Как патриарх, Иеремия IV, по общему суждению греческих историков, самым лучшим и боголюбивым образом управлял вселенскую церковь. Громадная его заслуга пред церковью и греческим народом состояла, прежде всего, в том, что он энергично защищал их права и привилегии от посягательства турецких властей, самоотверженно отклонял их нападения на церковь и с честью охранял патриаршее достоинство от постороннего давления. Лишь пред самым грубым насилием и неизбежною необходимостью патриарху приходилось делать вынужденные уступки. Много горя причинили патриарху жестокие кредиторы кафедры, которая страдала обычным хроническим недугом — безденежьем и долгами. При всем том, Патриарх энергично благоустроил церковно-общественную жизнь. Он осуждал роскошь населения (острова Идры — 1812 г.), порицал установившийся обычай давать при браке большое приданое и охотно утверждал соглашения жителей (Адрианополя — 1810 г. и Триккер — 1811 г.) об установлении максимальной нормы приданого в зависимости от благосостояния родителей невесты, сделал несколько распоряжений о венчании и брачной жизни. Отношения клириков к архиереям и народа к духовенству, правильное совершение богослужения,

водворение нравственности в народе часто служили предметом архипастырских распоряжений Иеремии IV. Патриарх много заботился о распространении в народе истинного знания. При его содействии были благоустроены школы на Итаке (дидаскала Самуила), в Едирне-Капи (приход в Константинополе) и Стемнице. В 1809 г. патриарх распорядился, что архиереи, при назначении на кафедры, должны уплачивать в пользу великой народной школы и больниц в Константинополе — одни 1.500 гросиев, другие — 1.000 и третьи — 500, в зависимости от доходов кафедры. В его время в Смирне возникла борьба между корпорациями двух здешних средних школ евангелической и филологической, поделившая смирнское духовенство и народ на две партии, из коих более сильная добивалась закрытия старой евангелической школы (с 1733 г.) и оставить одну филологическую гимназию, учрежденную в 1808 г. Такого мнения держался и смирнский митрополит Анфим, представивший спор на рассмотрение патриарха. Иеремия IV нашел неосновательным закрывать старую евангелическую школу, оказавшую церкви и народу большие услуги в деле просвещения, и предписал сохранить обе школы, дабы каждая с честью исполняла свое назначение. Патриарх издал много грамот относительно благоустройства монастырей. Ивоков ставропигиального монастыря Сумела, близ Трапезунта, Иеремия IV обличал (1810 г.) за своежитие (идиоритм: см. ст. Афон в «Энци.» II), за расхищение монастырского имущества и принятие в монастырь несовершеннолетних; монахиням обители Богородицы на Хиосе предписал строго соблюдать устав относительно дисциплины (1809 г.); игумену и монахам монастыря св. Иоанна Предтечи близ Кесарии Каппадокийской дал новые руководственные указания относительно управления и жизни, предоставив монастырю ставропигиальные права (1810 г.), и т. д. Другие распоряжения Иеремии IV касаются границ епархий вселенского престола.

4 марта 1813 г. Иеремия, вследствие болезней и старости, добровольно отказался от престола и удалился на Митилину, где и умер 5 марта 1824 г. Свое имущество патриарх завещал преимущественно на дела благотворения.

И. И. Соколов.

Иеремия, преподобный Синая и Раифы

Иеремия, преподобный Синая и Раифы, IV или V столетия. Во время избиения в Синае и Раифе в 373 г. или в V в. св. Иеремия был умерщвлен или только подвизался в это время. Память его 14 января. (Пролог; киевский месяцеслов 1839, 1868 в 1875 гг.)

Иеремия св. мученик палестинский

Иеремия св. мученик палестинский, IV столетия. Это один из 12 мучеников, пострадавших в Кесарии Палестинской в 307—309 г. Память их всех 16 февраля. (Пролог.)

Хр. Л-в.

Иеремия св. прозорливый печерский

Иеремия, св. прозорливый печерский был одним из первых подвижников Печерского монастыря. Преп. Нестор в «Сказании о св. первых черноризцах печерских» сообщает о св. Иеремии, что он отличался даром прозрения и дожил до глубокой старости, так как помнил крещение русской земли (в 988 г.), а скончался после 1070 г. Мощи его почивают в «Ближней» или «Антониевой» пещере. Киево-Печерской лавры. Память 5-ого октября.

Ан. С-в.

Иеремия Почаповский

Иеремия (в мире Иероним) **Почаповский**, униатский Луцкий и Острожский епископ (ок. 1620—1637 г.). И. П. был дворянского происхождения, был избран и поставлен униатским митрополитом Иосифом Вельяминовым-Рутским в епископа Луцкого в молодых годах, когда ему не было еще и 20 лет от роду. Так как православные волыняне тогда не имели своего епископа и по необходимости должны были обращаться в некоторых случаях к униатскому владыке, то такое назначение раздражало всю волынскую паству. Известный волынский дворянин и ревнитель православия Древинский говорил в 1620 г. на варшавском сейме: «и ныне дан нам в Луцке, в противность прав и вольностей наших, некто Почаповский, коего шляхетской породы хотя и не отрицаем, но, в рассуждении лет его, не только не достоин он такого сана, ниже диаконского, не говоря о священстве, а потому называть его отцем не желаем, ибо еще двадцати лет не имеет». Положение И. П. с 1620 г. сделалось тем более затруднительным, что в этом году в Луцк был посвящен иерусалимским патриархом Феофаном православный епископ Исаакий Борискович-Черчицкий. Однако же при поддержке польского правительства и при руководстве своего митрополита, И. П. удержался на своем месте. В 1632 г. положение И. П. сделалось критическим. Согласно постановленным на сейме того года «статьям успокоения русского народа», Луцкая епархия была передана православным со всеми ее монастырями, церквами и имуществами. И. П., в качестве представителя западнорусской униатской церкви, отправлялся лично в Рим, чтобы искать защиты униатам у папы. В это время луцкую кафедру занял законно избранный и признанный польским правительством православный епископ Афанасий Пузына. Возвратившись из Рима, И. П. поселился в Жидичинской архимандрии и продолжал упорную борьбу с православными. Среди этой борьбы он и скончался в Жидичине 15 октября 1663 г. Униатские историки с большими похвалами отзываются о заслугах И. П. на пользу унии.

Ф. Титов.

Иеремия Тиссаровский

Иеремия (в мире Евстафий) **Тиссаровский**. епископ Львовский, Галицкий и Каменца-Подольского (1607—1641 г.). — Дворянин («шляхтич») по происхождению, И. Т. в молодости получил хорошее образование. Будучи светским человеком, он пользовался симпатиями галичан за свою благочестивую жизнь, сердечность и преданность интересам православной веры и русского народа. По смерти известного львовского епископа. Гедеона Балабана, оставшегося вместе с перемышльским епископом Михаилом Копыстенским верным православию и русской народности после введения церковной унии в Западной Руси в 1595 г., И. Т. в 1607 г. был избран львовскими братчиками на должность Львовского епископа. Король польский Сигизмунд III Август выдал И. Т. привилегию на львовское епископство, взяв с него обязательство держаться унии. Но И. Т. принял посвящение от православного волошского архипастыря, причем отрекся от вынужденного обязательства. И. Т. жил в мире с львовским братством и пользовался глубокою любовью своей паствы. Он всегда отстаивал права братства от посягательств со стороны латино-униатов, содействовал успешному окончанию великолепной братской Успенской церкви, рассылал свои послания, в которых призывал православных южно-руссов к жертвам на братские нужды, и т. д. После смерти Перемышльского епископа Михаила Копыстенского (в 1610 г.), И. Т. остался единственным православным епископом для всей западнорусской церкви (до 1620 г.). Ему пришлось в это время выдержать почти единолично труднейшую борьбу с униатами, во главе которых находились тогда такие ненавистники и враги православия, как митрополит Ипатий Поцей и его ставленник Львовский униатский епископ (впоследствии митрополит) Иосиф Вельяминов-Рутский. Большую опору и поддержку в этой неравной борьбе с врагами И. Т. находил у преданной ему православной паствы, которую он своими грамотами (— особенно замечательна изданная им в 1613 г. окружная грамота —) убеждал крепко и непоколебимо стоять в православии и за православие. В 1631 г., после смерти м. Иова Борецкого, И. Т. был назначен экзархом Константинопольского патриарха в южной Руси. В 1632 г. И. Т. один из всех прежних православных западнорусских архипастырей (поставленных в 1620 г. иерусалимским патриархом Феофаном и потом его ставленниками) был признан в своем звании польским правительством. И. Т. умер 1 марта 1641 г. в глубокой старости и погребен в приходской церкви с. Жолчова.

Священник Ф. Титов

Иеремия Свистельницкий

Иеремия (в мире Евстафий) **Свистельницкий**, епископ Львовский, Галицкий и Каменца-Подольского (1668—1676 г.). И. С. был из галицких русских шляхтичей (дворян). До принятия монашества и получения епископства он прославился своею ревностью к православию. После смерти Львовского епископа Афанасия Желиборского (в 1666 г.), И. С. был выставлен львовскими братчиками, которых поддерживал и м. Киевский Антоний Винницкий, в качестве кандидата на Львовское епископство. К сожалению, одновременно с ним выставил сам свою кандидатуру на то же звание Иосиф Шумлянский. Благодаря разным проискам и употреблению низких средств, этот последний успел устроить свои выборы раньше (в 1667 г.) и, заручившись королевскою привилегией, получить посвящение от греческих архиереев, лишенных своих кафедр. Православные галичане, во главе с львовским братством, не захотели признать своим епископом Иосифа Шумлянского и 11 января 1667 г. избрали И. С., который и был утвержден королем в этом звании 5 марта того же года. Таким образом, в Львовской епархии явились два епископа, которые оба были утверждены королем. Между двумя соперниками была неизбежна борьба, и она открылась еще до посвящения И. С. Ее начал Иосиф Шумлянский, всячески старавшийся совсем не допустить хиротонии И. С. Первый раз хиротонию И. С. Иосиф Шумлянский, действительно, расстроил, причем И. С. едва не был убит. Тем не менее 30 апреля 1668 г. православным удалось тайно от Иосифа Шумлянского устроить хиротонию И. С. Православные галичане, во главе с львовскими, радовались своей победе над Шумлянским, но радость их была непродолжительна. Между двумя епископами не замедлила возобновиться сильная борьба, которая с течением времени все более и более обострялась и разделила православную паству львовской епархии на два враждебные лагеря. Борьба сопровождалась насилиями, грабежами, вооруженными нападениями сторон друг на друга и почти непрерывными судебными процессами. Самую некрасивую роль в этой прискорбной борьбе играл Иосиф Шумлянский. В 1670 г. оба противники, по требованию суда, явились в Варшаву, где, при содействии своих приверженцев, которые уже утомились борьбою, заключили между собою мир, разделив епархию: западная часть имела подчиняться Шумлянскому, а восточная — И. С. Скоро однако же борьба возгорелась с новою силой, причем перевес склонился на сторону И. С., которого энергично поддерживало братство львовское. 1 августа 1671 г. королевским декретом вся львовская епархия передавалась И. С., как законному епископу ее, а Иосиф Шумлянский лишался ее, так как он «присвоил себе титул Львовского епископа вопреки правилам и канонам церкви, без согласия патриарха, митрополита, духовенства и мирян, несколько раз менял свою веру, был хиротонисан изгнанными из Турции и лишенными сана епископами, ночью напал на церковь св. Георгия (во Львове) и живших там духовных и мирских людей частью перебил, частью поранил, частью заключил в темницу, оскорблял своего митрополита (Антония Винницкого), епископов (Гошовского и Свистельницкого) и многих других духовных и светских людей и вообще произвел бесчинства, им же несть числа». На Иосифа Шумлянского, кроме того, был наложен большой штраф. Но Иосиф Шумлянский нисколько не унывал. Он не допустил выполнения над ним и над его имуществом королевского декрета, а вскоре после того лицемерно смирился и склонил И. С. и его сторонников к примирению с ним. Вслед за тем разными нечестными путями и способами Иосиф Шумлянский добился восстановления своих прав, как единственного законного епископа Львовской епархии. Основываясь на королевском декрете, он силою занял Львовскую кафедру и удалил оттуда И. С. Возобновившаяся после того борьба между Иосифом Шумлянским и И. С. не прекращалась уже до смерти этого последнего, совершившейся в 1676 г.

Священник Ф. Титов.

Иеремия, епископ нижегородский

Иеремия, епископ нижегородский, замечательный своим смиренномудрием, благочестием и даже подвижничеством. Сын пономаря с. Георгиевского Орловской епархии, Иродион Иванович Соловьев (мирское имя Иер.) родился 10 апр. 1799 г., воспитывался в Севском училище и семинарии, где был товарищем и другом Иннокентия (Борисова), знаменитого впоследствии церковного витии. Преосв. Иннокентий имел большое влияние на своего товарища до самой смерти своей (1857 г.). И прежде всего Иннокентий в 1824 г., будучи уже инспектором Спб. дух. академии, вызвал своего друга из Севска, заставил его поступить в академию, постричься в монахи, затем через год академ. службы вызвал в 1830 г. в Киев. дух. академию на должность инспектора, в 1834 г. посодействовал ему в назначении на должность ректора Киев. дух. семинарии, а при уходе на епархию Иннокентий рекомендовал его вместо себя на должность ректора Киев. академии, каковым о. Иеремия и назначен был в 1839 г. В 1841 г. Иеремия хиротонисован в Киеве во епископа Чигиринского, в 1843 г. епископ Кавказский, в 1849 г. — Полтавский, в 1850 г. — Нижегородский, а в 1857 г. уволился на покой в Нпжегор. Печерский монастырь, где в 1860 г. принял тайно схиму с именем Иоанна и где 6 дек. 1884 г. скончался на 86 году от рождения. Памяти преосв. Иеремии посвящено несколько биографий, — так: прот. И. Виноградова, Преосв. Иеремия..., Н. Новгород 1886, А. А. Титова два биографич. очерка (в «Чтениях в Общ. Ист.» за 1887 г. 3 и в «Истор. Вестн.» за 1889 г., № 9), Г. А. Полисадова (в «Нижег. Еп. Вед.» за 1890 г.) и А. Архангельского (в «Орл. Еп. Вед.» за 1899 г.). Преосв. Иеремия занимался богослов, трудами и оставил немало своих духовно-назидательных сочинений, изданий и переводов. В биограф. очерке А. Титова мы находим такую заметку, что после смерти преосв. Иеремии осталось много неизданных его проповедей и сочинений духовно-нравств. содержания. Рукописные труды его хранятся в разных местах и у разных лиц, — в нижег. Благовещ. монастыре, в Киев. дух. семинарии, в Полтаве, в Орлов. дух. семинарии, у его родственников и у бывшего при нем более 30 лет келейным ныне о. архим. Никона. Некоторые из его сочинений напечатаны при его жизни, напр. «Рассказы из жития свв. Кирилла и Мефодия» и «Предуказания свыше» — в «Дух. Беседе» за 1865 и 1866 гг., и несколько сочинений после смерти его: в «Душ. Чтении» за 1896 и 1897 г. — «Врачество духовное», в «Церк. Вестн.» за 1890 г. — «Св. Иоанн Креститель», в «Ниж. Еп. Вед.» за 1903 г. — «О божественном Лице Господа И. Христа и воплощении Его».

А. Родосский

Иерихон

Иерихон — древний ханаанский город, лежавший на западной стороне Иордана, в 60 стадиях пути от реки и 150 стадиях от Иерусалима (И. Флавий, О войне 4, 8), против Моава ([Чис.22:1](#). [Нав.13:22](#)), в равнине ([Нав.4:13](#), [5:10](#)) или степи ([Нав.16:1](#)). По указанию И. Флавия, Иерихон находился при выходе одного источника, названного источником Елисея вследствие чуда, совершенного над ним пророком ([4Цар.2:19-22](#)). Известный в настоящее время под именем «царского» (аин-ес-султан), он выходит из-под одного холма в 20 минутах пути от горы 40-дневного поста Спасителя [Карантии или Джебель Карантьен; см. у о. проф. Я. А. Елеонского, Очерки из библейской географии I, Спб. 1896, стр. 74—76], а затем превращается в довольно большой ручей, впадающий в поток Кельт. Расположенный в одной из плодороднейших и цветущих местностей, обильной розами ([Сир.24:15](#)), Иерихон был окружен пальмовою рощей (откуда и его название «город пальм»: [Втор.34:3](#). [Суд.3:16](#), [3:13](#)), упоминаемой Плинием и Тацитом и окончательно уничтоженный в 1838 г. По своему положению при входе в главные ущелья, ведущие из иорданской долины внутрь Палестины, Иерихон являлся как бы ключом к земле ханаанской, а потому сразу же и завоевывается евреями после их перехода через Иордан ([Нав.2:6](#)). Как начаток военных подвигов Израиля, он посвящается Богу, — над ним произносится обет с закланием ([Нав.6:17-19](#)), по которому все живое истребляется, а драгоценности отдаются скинии. При разделении земли обетованной Иерихон включается в число городов, доставшихся колену вениаминову ([Нав.18:21](#)), в виде поселения существует в период судей ([Суд.3:13](#)), при пророке Илии и Елисее имеет пророческую школу ([4Цар.2:5](#)), при Давиде ([2Цар.10:5](#)) является временным местопребыванием для его слуг и, наконец, в качестве укрепленного города восстанавливается при Ахаве Ахиилом вефилянином, на котором и исполняется предсказание Навина ([3Цар.16:34](#). [Нав.6:26](#)). После плена вавилонского жителя Иерихона принимают участие в постройке иерусалимских стен ([Неем.3:2](#)) и присоединяются к иудейской общине ([1Езд.2:34](#); [Неем.7:36](#)). В период маккавенских войн Иерихон укрепляется Вакхидом против Ионафана ([1Мак.9:50](#)), а в недалеко лежавшей от него крепости Док умерщвляется Птоло(е)меем Симон Маккавей с двумя сыновьями и несколькими приближенными ([1Мак.16:15-16](#)).

Со времени Ирода I Иерихон переносится на новое место. По описанию путешественника 333 г., он лежал в расстоянии 1.000 шагов на юг от источника Елисея и развалин первого, древнего Иерихона. Второй Иерихон оставил источник, чтобы быть ближе к важному стратегическому пункту местности, — проходу, соединяющему горы иудины с иорданскою долиной, и состоял из целой группы укреплений, назначенных для защиты этого последнего. От них, а равно и от построенных городом театра, дворца, ипподрома, водопровода, которым шла в город вода из источника Елисея, сохранились до настоящего времени одни лишь развалины. Этот второй Иерихон посещал Спаситель ([Мф.20:29](#). [Мк.10:46](#). [Лк.18:35](#), [19:1](#)). Во время осады Иерусалима при Веспасиане Иерихин был разрушен, но затем снова восстановлен при императоре Адриане. Этот третий Иерихон лежал на месте второго, только с небольшим расширением на юго-восток. О его существовании можно судить по актам некоторых соборов, напр., Никейского 325 г., упоминающего имя Януария иерихонского. В 637 г. Иерихон был разрушен арабами, и на месте города остался один лишь дом, который называли домом Раави. Крестоносцы восстановили его на прежнем месте, но с их падением исчезает и он.

Свящ. А. Петровский.

Иерия

Иерия, преподобная низибийская, IV столетия. Вдова сенатора, Иерия после крещения стала инокинею общины, основанной св. Платонидою, и пламенной почитательницею св. Февронии, у гроба которой она и скончалась около 320 г. Память ее 3 июня (в субботу сырную). Ср. Филарет, Жития св. подвижниц (Спб. 1885), стр. 226.

Хр. Л-в.

Иероваал см. Геден в «Энц.» IV.

«b>Иероваам — имя двух царей израильских. 1) Иероваам I — первый царь израильского (десятиколенного) царства; царствовал 22 года (973—952; по Кампгаузену 937—915 до р. Хр.). Он был сын Навата и вдовы Церуа из Цареды в колене Ефремовом ([3Цар.11:26](#)). Это был человек мужественный. Его способности заметил еще Соломон и поставил смотрителем над оброчными из дома Иосифова (ст. [3Цар.11:28](#)). Ефремляне были особенно чутки в тех случаях, когда им казалось, что их достоинство так или иначе унижено ([Суд.8:1-3, 12:1-6](#)). Можно думать, что они лишь с неудовольствием смотрели на господство над Израилем Давидова дома из колена Иудина и еще с большим недовольством выполняли оброчные работы для укрепления Иерусалима, столицы царя-иудея. Можно думать, что и Иероваам проникся их духом и, быть может, стал даже во главе недовольных. В это-то время пророк Ахия силомлянин и символическим знаком, и прямыми словами предсказал ему наедине, что Господь возьмет из царства Соломонова десять частей и даст их ему, Иеровааму, и он будет царем над Израилем; и если будет верно следовать уставам Его, как Давид, то и дом его будет тверд, как Давидов ([3Цар.11:29-39](#)). По прямому слову Ахии, это могло быть только по смерти Соломона. Но Иероваам увидел в речах пророка освящение, быть может, тайных своих мыслей и так или иначе хотел осуществить их еще при жизни Соломона; «Соломон заметил поползновения Иероваама и хотел умертвить его, а Иероваам должен был убежать в Египет, где и оставался до смерти Соломоновой (ст. [Суд.8:49](#)). Здесь в это время на место дружественной и родственной Соломону (21-й) династии выступила новая (22-я); царь этой династии оказал Иеровааму самое широкое гостеприимство: по ватиканскому тексту LXX, он даже выдал за него сестру своей жены. Когда Соломон умер, Иероваам возвратился на родину и стал во главе того собрания израильтян, которое составилось в Сихеме для утверждения Ровоама на престол ([3Цар.12:23](#)). Когда Ровоам не пошел на уступки и Израиль отложился от дома Давидова, то отложившиеся израильтяне провозгласили царем над собою Иероваама, который и сделался таким образом первым израильским царем ([3Цар.12:19, 20](#)). Столицею его был сначала Сихем, потом Пенуил ([3Цар.12:25](#)) и наконец Фирца ([3Цар.14:17](#)). Ближайшим, так сказать, осязательным поводом к отложению Израиля от дома Давидова была тяжесть Соломонова царствования; особенно подневольные работы казались несносным бременем для лиц, еще не свыкшихся с общегосударственной жизнью ([3Цар.12:4](#)). Но это, пожалуй, лишь показная сторона дела. Причины разделения царства лежали глубже, как видно уже из того, что подобное этому деление было в истории Израиля и прежде: при Давиде ([2Цар.20](#)); по смерти Саула ([2Цар.2-4](#)), даже в начале царствования Саула израильтяне и иудеи как бы противопоставляются друг другу ([2Цар.11:8, 15:4](#)), а это объясняется некоторою обособленностью колена Иудина в период судей.

Ничего не говорится о том, в какие отношения к израильскому царству стали бывшие доселе в подчинении царству Давида — Соломона и граничившие с израильским царством сирияне, аммонитяне и моавитяне. Дамасские сирияне, как кажется, уже при жизни Иероваама стали во враждебное к нему отношение ([3Цар.15:18, 19](#)). С царством иудейским, оставшимся за Ровоамом, сыном Соломона, Иероваам должен был вести постоянную мелкую войну, которая, впрочем, при Авии, царе иудейском, привела к большому сражению, окончившемуся значительным числом убитых воинов Иероваама и потерю нескольких городов в пользу иудейского царства ([2Пар.12:15, 13:3-19, 3Цар.14:30, 15:7](#)) Поход египетского царя Сусакима (Шешонка) против иудейского царства коснулся и израильского царства (надпись Шешонка).

Для более прочного укрепления израильского престола за своим домом, Иероваам к политическому разделению присоединил религиозное. Он ввел в своем царстве служение

Иегове, под чувственным образом тельца, встречавшееся в израильском народе и прежде ([Исх.32](#)), поставив двух тельцов золотых на двух противоположных границах своего царства — на южной в Вефиле и на северной в Дане; священниками при них делал лиц из всего народа; установил особый праздник, подобно совершаемому в Иерусалиме, только перенесши его из 7-го месяца в 8-й • [37](#). Эта реформа Иеровоама, рассчитанная на более низкие вкусы и не вполне новая, была охотно принята народом ([3Цар.12:26-33](#). [2Пар.11:15, 13:9](#)). Но левиты не захотели служить культу тельцов и ушли из израильского царства в иудейское, а за ними многие и из других колен ходили в Иерусалим, чтобы приносить свои жертвы Господу, Богу отцов своих ([2Пар.11:15, 16](#)). Пророки же и современные Иеровоаму и позднейшие Амос и Осия видели в культуре тельцов и отвержение Иеговы и служение иным богам ([3Цар.13:14](#). [Ам.5:4, 5, 8:14](#). [Ос.8:4, 6, 13:2, 14:4, 9](#)). Священный дееписатель говорит, что «это (т. е. учреждение культуры тельцов) вело дом Ифровоамов ко греху, и к гибели и к истреблению его с лица земли» ([3Цар.13:34](#)). Служение тельцам называется тем «путем Иеровоама, сына Наватова, который ввел Израиля в грех», которым (путем) ходили все израильские цари и который привел израильское царство к гибели ([Ос.8:4, 5](#)).

2) Иеровоам II, царь израильский, сын Иоаса, четвертый царь из дома Ииуя, царствовал 41 год (822—781; Кампгауз., 781—741). При нем израильское царство достигло высшей степени счастья и блеска. Он освободил из-под власти царям дамасским страну к востоку от Иордана, успешно сражался с сирийцами, жившими к северу от Палестины, и восстановил древние границы Израиля «от входа в Емаф до моря пустыни», от Емафа до Арнона. Он наложил даже подать на Дамаск и Емаф ([4Цар.14:23-29](#)). Такие успехи Иеровоама объясняются, быть может, тем, что именно около этого времени ассирийские цари Рамманирар, Салманассар III и Асурдан значительно ослабили силу сирийцев, хотя надпись Рамманирара между платящими подать ассирийскому царю — наряду с финикийцами и филистимлянами — ставит и землю Амри (— израильское царство). Счастливое внешнее положение способствовало значительно подъему внутреннего благосостояния. Народ спокойно занимался своими делами. Повысилось богатство. Полагаясь на покровительство Иеговы, Которому и Иеровоам служил под образом тельца, народ совершал торжественное и пышное служение Ему как в вефильском святилище ([Ам.4:13](#)), так и в Галгале и Вирсавии ([Ам.4:4, 5:5](#)); но вместе с Иеговою служили и Ваалу ([Ос.2:7-8, 16-17, 11:2](#)). При материальном благосостоянии появились и сопутствующие ему пороки: роскошь и изнеженность ([Ам.3:15, 6:4](#)), нецеломудрие ([Ам.2:7, 8, 4:1, 6:1, 4-5](#)), притеснения бедных и беззащитных ([Ам.2:6-8, 3:9, 10](#); 4:1, 5:7) и др. Напрасно пророки и другие благочестивые люди обличали виновников: их не слушали, даже заставляли молчать ([Ам.2:12, 5:10](#)). Амасия, вефильский священник обвинял пророка Амоса пред Иеровоамом в возмущении народа своею проповедью о суде над царем и народом и гнал его прочь из израильского царства в Иудею ([Ам.4:10-13](#)). Против угроз со стороны пророка указывали на свое могущество и на свои способности ([Ам.6:1, 13, 9:10](#)). Тем не менее, пророк грозит неминуемым судом ([Ам.5:16-20](#)). Воздвигнутый Богом народ будет теснить Израиля «от входа в Емаф до потока в пустыне» ([Ам.6:14](#)) и переселит их за Дамаск ([Ам.5:27](#)); но наступят дни, когда Господь возвратит из плена Свой народ, Израиля ([Ам.9:13-15](#)). Подобное говорил и пророк Осия, начавший свое служение при Иеровоаме.

Ф. Я. Покровский.

Иероглифические Библии

Иероглифические Библии: так называют книги — особенно для детей — с подбором мест и историй библейских, причем живые существа и предметы изображаются не письменными знаками, а воспроизведением их фигур черным или красками; напр., среди текста [Пс.8:7-9](#) — вместо соответствующих слов — рисовались в натуре упоминаемые там овцы, волы, звери сельные (олени, зайцы и др.), птицы и рыбы. Название такое давалось ввиду сходства с «иероглифическим письмом» (аугсбургская немецкая Библия 1687 г.). См. у F. Vigoux, *Dictionnaire de la Bible III* (Paris 1903), col. 706—707.

Иероглифическое письмо

Иероглифическое письмо (γρα'μματα ιερογλυφικα' есть способ обозначения слов, понятий и духовных символов посредством изображений животных, растений, членов человеческого тела, произведений искусства и символов, заимствованных из мира действительного. Психологический принцип этого письма одинаков с принципом изображения отдельных слов или целых предложений посредством так называемых ребусов. По своему характеру иероглифическое письмо соответствует начальной ступени человеческого развития и на последующих ступенях развития сменяется письмом иного, более упрощенная типа. Как показывает история культуры, иероглифическое письмо было свойственно многим народам древности, в частности египтянам, хеттеям, этрускам, мексиканцам, перуанцам, древним аккадцам и др. Вместе с этим история развития ассиро-вавилонских, китайских и индийских письмен с несомненностью убеждает, что в основе их первоначально находились иероглифические письмена. Местом наибольшей развития и наиболее продолжительного существования иероглифического письма был Египет, где открыто много памятников с применением этого рода системы письма. Время возникновения иероглифического письма у египтян не может быть определено с точностью. Сами египтяне считали это письмо одним из откровений бога Тота. Памятники египетского иероглифического письма свидетельствуют о существовании его у египтян за четыре тысячи лет до р. Хр. Явившееся в столь отдаленное время истории, это письмо имело весьма большую продолжительность: позднейшие памятники его относятся ко времени после р. Хр., ко времени римского императора Декия. В истории развития его египтологами отмечаются пять периодов: 1) от самого начала египетской письменности до времени VI династии; 2) с VI династии до XVIII-й включительно (до начала 2-й половины 2-го тысячелетия до р. Хр.); 3) от XVIII-й династии до времени вторжения в Египет персов (VI в. до р. Хр.); 4) со времени вторжения персов до завоевания Египта греками (VI-IV в. включительно), 5) со времени завоевания Египта греками до римского императора Декия (III в. до р. Хр. — II в. по р. Хр.). За все эти периоды египетское иероглифическое письмо имеет некоторые различия относительно характера и изящества знаков. Так как знанием иероглифического письма у египтян владели жрецы, которые не посвящали в него лиц, не принадлежавших к их секте, то посему, — с распространением в Египте христианства и уничтожением египетского жреческого культа (IV в. по р. Хр.), — у египтян прекратилось знание иероглифического письма, и оно оставалось для ученых путешественников долгое время глубокою тайной. Ключ к чтению и пониманию египетских иероглифов был открыт только в конце XVIII и начале XIX в. Таким ключом служила найденная французским инженером Бушаром в 1799 г. в Розетте, близ Александрии, плита из черного гранита, в 10 футов длины и 372 ф. ширины • [38](#), на которой вырезана троякая надпись: в верхней части иероглифическая, в середине — демотическая [см. выше Иератическое письмо], внизу — греческая; текст первых двух шел в параллель и по содержанию был тождествен с текстом греческой надписи. Последняя надпись, не представляющая трудностей для прочтения, содержит определение египетских жрецов воздавать божеские почести царю Птолемею V Епифану и его жене Клеопатре за их добрые отношения к жрецам, причем повелевается поставить их изображения в храмах, рядом с изображениями богов, а также высечь на камне и выставить публично настоящее определение жрецов. Спустя непродолжительное время после открытия Бушара немецким ученым Лепсиусом был найден на о. Филэ другой экземпляр подобного же определения, где оно было высечено письмом иероглифическим и греческим. На розеттской плите иероглифический текст был несколько поврежден, а на фильской он сохранился в полном и неповрежденном виде, но

содержание его было одинаково. Разбор собственных имен, встречающихся в иероглифической надписи на розеттской и фильской плитах, и послужил точкой отправления для разбора египетских иероглифов. Начало этого разбора было положено французским ученым Жаном Шамполионом (1790—1832 г.). Он выделил на розеттской надписи иероглифическую группу, очерченную ободком и по своему положению соответствующую греческому имени Πτολομα/ος, а на фильской надписи группу, очерченную также ободком и соответствующую греческому имени Κλεολα'τρα, каковые имена в греческом написании имеют общие звуки, как-то: π, τ, ο, λ, ε (α); кроме того, в Κλεολα'τρα повторяется звук α. Если (рассуждал Шамполион) в египетском иероглифическом письме применялся принцип акрофонии, то одни и те же звуки должны изображаться одинаково и знаки их должны стоять на местах, соответствующих буквам в греческой надписи. Разбор и сравнение написания имен Πτολομα/οσι Κλεολα'τρα подтвердили такое предположение Шамполиона: одинаковые звуки, за исключением τ, здесь обозначались одинаково и стояли на соответствующих им в греческой надписи местах. С другой стороны, в начальных звуках названий предметов природы, фигуры которых послужили прототипами иероглифов, обозначающих звуки λ, α, ρ, τ, на коптском языке, который выродился из египетского, Шамполион нашел указание, почему фигуры этих, а не иных предметов были взяты египтянами для начертания соответствующих звуков. Для обозначения звука л египтяне взяли изображение льва потому, что название его начиналось с звука л (ср. копт. ΛΑΒΩ); для звука α — изображение орла потому, что название его начиналось с α (ср. копт. ΑΓΟΜ); для звука ρ — изображение рта потому, что название его начиналось с ρ (ср. копт. ΡΟ); для звука τ — изображение руки потому, что название ее начиналось с τ (ср. копт. ΤΟΤ), и т. д. Убедившись в верности своего принципа относительно значения и характера иероглифических знаков в именах Πτολομα/οσι Κλεολα'τρα, Шамполион приступил к разбору иероглифов в других собственных именах, как в данной надписи, так и в надписях на памятниках, опубликованных в Description de l'Égypte, а после того приступил к разбору иероглифов, обозначающих имена нарицательного значения. В 1824 г. он опубликовал сочинение: Précis du système hiéroglyphique, в котором устанавливал правила для чтения иероглифов, в своей большей части не потерявшие значения до последнего времени. Находясь на смертном одре, Шамполион диктовал своему брату грамматику древнеегипетского языка (Grammaire égyptienne). Труды Жана Шамполиона послужили основанием для разбора египетских иероглифов в трудах последующих египтологов, большинство которых следовали методу Шамполиона, хотя с некоторыми поправками и прибавлениями в нем. Из ученых египтологов, трудившихся над разбором иероглифов после Ж. Шамполиона, заслуживают особого упоминания: во Франции — Ленорман, Нестор Готе, Де-Сольси, Мариетт, Масперо, Ревилью, Амелино; в Италии — Росселини, Росси; в Германии — Лепсиус, Бругш, Эберс, Лаут, Видеман; в Голландии — Леман, Плейт; в Англии — Осборн, Бирч, Гинкс, Гудвин, Лепаж-Ренуф; в России — Голенищев, Лемм и Тураев. В настоящее время чтение иероглифов ведется по точным методам.

Общее количество египетских иероглифических знаков определяется свыше трех тысяч. Большая часть их уже определены египтологами. Иероглифы имеют неодинаковое значение. Одни из них означают отдельные членораздельные звуки и называются фонетическими; другие обозначают отдельные слоги и называются силлабическими; третьи обозначают идеи и называются идеографическими, иначе детерминативами. Большая часть силлабических иероглифов имеют полифоническое значение; таковые для точности произношения обычно сопровождаются стоящими рядом с ними фонетическими иероглифами. Что касается иероглифов-детерминативов, то они подразделяются на общие и частные: общие обозначают род или класс, к которому относится называемый предмет или действие, а частные — действие или состояние частного специального характера. При разборе иероглифов выделяются, как

особые, знаки того и другого и третьего видов.

Иероглифическое письмо писалось и читалось не в одном и том же направлении. Иногда оно писалось справа налево, а иногда слева направо. Что касается направления, в каком следует читать иероглифы, то оно определяется самой ориентацией фигур, лежащих в основе иероглифов. Язык его — древнеегипетский, священный, близкий к коптскому. Чтение египетского иероглифического письма пролило обильный свет на историю, археологию, религию и литературу древнего Египта и вместе с тем представило немало данных, способствующих уяснению некоторых библейских свидетельств относительно языка, быта и истории древних египтян (см. Египет и Библия).

Иван Троицкий

Иеродиакон

Иеродиакон— монах в сане диакона (см. Иеромонах).

Иерокирикс

Иерокирикс(ἱερο΄σι κη΄ροξ) — проповедник слова Божия с церковной кафедры, миссионер. Учительство в православной, греко-восточной церкви (ἡ τῆς διδασκαλί΄ας διακονί΄α имело в византийскую эпоху несколько степеней (διδα΄σκαλιρο΄ς βαθμο΄ς), в зависимости от которых и учителя церкви (διδα΄σκαλοι τῆς ἐκκλησι΄ας) несли различное служение. Учитель Евангелия (ὁ διδα΄σκαλιρο΄ς τοῦ εὐαγγελί΄ου) изъяснял в храме пред народом св. Евангелие, давал эту священную книгу для чтения другим и руководил в понимании ее и изъяснении; он назывался и проповедником св. Евангелия (ὁ κη΄ροξ τοῦ ἀγῆ΄ου εὐαγγελί΄ου). Был особый учитель Апостола (ὁ διδα΄σκαλιρο΄ς τοῦ ἀροστο΄λου), который не только изъяснял пред народом послания св. Апостолов, но и читал их в храме во время богослужения; такое чтение предоставлялось главному из учителей Апостола, называвшемуся πρωτοἀροστολα΄ρις. Был особый учитель Псалтири (ὁ διδα΄σκαλιρο΄ς τοῦ ο _псалтѣри΄ου). Наконец, был специальный проповедник или церковный оратор (ο π΄η΄τωρ), который поучал народ в воскресные дни с церковной кафедры и, по поручению патриарха, составлял от его имени поучения (διδασκαλικοι λο΄γοι). Главный проповедник при вселенской патриархии, наиболее достойный и заслуженный, именовался вселенским учителем (διδα΄σκαλιρο΄ς οἰκουμενικο΄_ς), а также магистром ораторов (μαί΄στωρ τῶν π΄ητοίρωτ). Лица, исполнявшие учительское служение в церкви, принадлежали в византийскую эпоху к четвертой пятернице патриарших чинов и занимали, во время патриарших богослужений и официальных торжеств, соответствующее их званию место. В турецкую эпоху греческой церкви на востоке не всегда в штате вселенского патриарха находились дидаскалы всех указанных степеней церковного учительства, но время от времени в списке патриарших чинов встречаются учителя Евангелия, Апостола и т. д. Однако специальные проповедники или иерокириксы при патриархиях всегда существовали, а равно и при архиерейских кафедрах церковей константинопольской, иерусалимской, александрийской, антиохийской и других. На их обязанности лежит систематически проповедовать слово Божие народу во время и вне богослужений. Одни из иерокириксов состоят постоянными членами клира того или иного храма, другие имеют определенный район для проповедничества и поочередно произносят проповеди то в той, то в другой церкви, третьи обязаны совершать поездки по епархии и проповедовать в селах и деревнях. В настоящее время из восточных патриархатов лучше всего проповедничество поставлено в церкви константинопольской, где иерокириксы существуют при всех храмах столицы и больших городов, а равно и в селах. При патриархии издаются проповеднические листки, патриархия внимательно следит за назначением иерокириксов и исполнением лежащего да них долга.

И. И. С-в.

Иерокл, преследователь христиан и литературный противник христианства, очевидно, тождественный с Сосзианом Иероклом одной пальмирской надписи (Corpus I. lat. III, 133III, 1661), наместником (praeses) провинции, к которой тогда принадлежала Пальмира, по Моммсену — ливанской Аравии, по Марквардту — ливанской Финикии. Надпись эта относится ко времени между 1 марта 293 г. и 1 мая 305 г. По Лактанцию (Demort. pers. 16, 4), Иерокл сначала занимал должность викария, но он не был викарием объединявшего в себе несколько провинций диоцеза, а занимал известное из Corp. i. lat. VI, 1704 место vicarius a consiliis sacris. Иерокл считается главным виновником гонения Диоклетиана (Лактанций, Div. inst. 5, 2: 12). Как наместник Вифинии, он жил в Никомидии — исходном и главном пункте гонения. При нем 23 февраля 303 г. была разрушена никомидийская церковь и на следующий день был прибит первый эдикт против христиан. Преемником Иерокла в Вифинии был Присциллиан (De mort. pers. 16, 4), а сам он был назначен префектом всего Египта (Евсев. о палест. мучен. см. «Texte u. Unters.» v. Gebhardt и. Harnack XIV. 4, S. 44; Епифан. ерес. 68, 1), где он тоже преследовал христиан, даже допуская превышение власти (см. Mommsen, Röm. Strafrecht, S. 955), а христианских женщин и девственников отправил в публичные дома. Христианин Едесий справедливо доказывал префекту на основании законов, что он нарушает их, потом ударил префекта, поверг на землю и бил его, за что был замучен и брошен в море (Евсев. о палест. муч. 4, 15; 2, 3; «Texte u. Unters.» XIV, 4, S. 44 сл.). Это произошло вскоре после смерти брата Едесиева Амфиана, датируемой 2 апреля 2 или 3 года гонения (см. Амфиан: «Энц.» I),каковой датой определяется время префектуры Иерокла в Египте. Иерокл был одним из двух литературных противников христианства, которые, по Лактанцию (inst. 5, 2: 2), выступили весной 303 г. Он написал две книжки не против христиан, а к христианам (libelli pop contra Christianos, sed ad Christianos. Лакт. inst 5, 2: 13). Небольшие отрывки из них сохранились у Лактанция (inst. 5, 2: 3) и у Евсевия во второй главе сочинения против Иерокла. Последний является здесь защитником философского монотеизма, не исключавшего пантеистического культа. Вопреки своей ссылке на Цельса, он ближе стоит к Порфирию и по его примеру пытается найти противоречия в новозавет. каноне. По примеру же Порфирия, но с большими подробностями, Иерокл противопоставляет Христу Аполлония тианского (см. «Энц.» I) и доказывает, что последний был выше [у Макария (Магнета, около половины III в.) 3,1 стр. 52 по изд. Blondel'я]. Сравнение этого места с Лакт. inst. 5, 3: 9 показывает, что Иерокл лишь пользовался Порфирием, а не повторял его, как думает Дюшень (De Mac. Magnete, Paris 1877, p. 17 сл.). Отрывки у Макария скорее взяты из Порфирия (Wagemann в «Jahrbuch. f. d. Theol.» 23, 1878, S. 287, Neumann. Prolegomena in Julianum, p. 21). Для оценки личности Иерокла достаточно сопоставить благосклонное к христианам заглавие его сочинения с действительным отношением его к христианам Александрии.

С. Троицкий

Иеромонах— священник-монах. Первоначально при учреждении монашества (IV в.) монахи не принимали сана священства, и литургию в монастырях совершали белые священники из соседних сел. Таков, между прочим, был порядок в монастырях, основанных преп. Пахомием: он высказывался против принятия священства кем-либо из братии, чтобы не питать среди нее духа честолюбия. То же самое наблюдалось и впоследствии, как видно из посланий Кирилла ал. к епископам Пентаполя (проф. П. С. Казанский, История монашества на Востоке, стр. 139). С течением времени, чтобы избавить монастыри от необходимости приглашать к себе приходских священников, было допущено рукоположение в священники и монахов. Так, в 491 г. иерусалимский патриарх Саллюстий поставил священником пр. Савву (Освященного), который начал иноческую жизнь с раннего возраста. Равным образом и «Завещание» пр. Саввы упоминает о существовании в обители его имени священников (проф. А. А. Дмитриевский, Описание литургических рукописей 1, стр. 223). О монахах-священниках говорят и памятники позднейшего времени: чин пострижения в монашество по евхологиям Барберинову и Гейтлеровскому (IX-X в.), устав патриарха Алексея (XI в.) и т. п. Поставляемые для нужд монастыря, иеромонахи назначались быть священниками для монахов и в монастыре, но не для мирян. Это с несомненностью следует из того, что по правилам монахи «безотлучно пребывают в тех местах, в которых отrekliсь от мира, не вмешиваются ни в церковные, ни в житейские дела и не принимают в них участия, оставляя свои монастыри» (4 пр. IV всел. соб.; 46 пр. VI всел. собора). В зависимости от данного обстоятельства число иеромонахов в известном монастыре определялось лишь его существенными нуждами. Так, по уставу патр. Алексея священников и диаконов в монастыре должно быть «довольно», так чтобы церковные службы не всегда совершались одними и теми же священниками, а по очереди; по уставу Пандократорского монастыря при храме всецельной Премудрости Божией иереев должно быть шесть (Дмитриевский *ibid.*, стр. 671), при храме Богоматери Милостивой — восемь (*ibid.* стр. 678) и т. п. Что касается русской церкви, то иеромонашество современно в ней организации монашеской жизни Феодосием Печерским (XI в.). Вводя в Печерском монастыре устав патриарха Алексея, он необходимо должен был руководиться его указаниями и относительно монахов-священников.

Свящ. А. Петровский

Иероним Евсевий Софроний, блаженный

Иероним, Евсевий Софроний, блаженный, — знаменитый учитель западной церкви, занимающий там почетное место наряду с такими столпами святоотеческой письменности, как Амвросий медиоланский, Августин иппонский и Григорий великий. Родился Иероним в Стридоне, — городке, находящемся на границе Далмации и Паннонии, в 331 г. (по определению Проспера аквитанского: *Migne P. C. S. ser. I. t. LI, col. 576*), но вероятнее всего в 340—342 г. (согласно изысканиям Барония, Дюпэня, Цэкклера, Тилльмона), а, может быть, даже и в 346 г. (по мнению Коломбэ, Тъери, Валларси, Фаррара), в благочестивом христианском семействе благородного происхождения. Школьное образование получил в Риме, где изучал обычные науки тогдашнего учебного курса — риторику и диалектику (под руководством Викторина), грамматику и классическую литературу (под руководством Доната). Одновременно с этим Иероним проходил в Риме и обычную для тогдашней молодежи школу легкомысленной и разнузданной жизни. Впрочем, нравственные устои, заложенные еще в семье, скоро взяли верх над низменными порывами и увлечениями его молодой природы. С момента крещения (около 360 г.) Иероним твердо ногой стал на путь аскетизма. С этих пор он любил посещать катакомбы и пещеры подвижников. После путешествия по некоторым странам Европы (Галлии, Британии и прирейнским областям, куда он ездил с образовательной целью) он вместе со своими друзьями — Руфином, Хромацием, Евсевием, Иовином, Илиодором, Никеасом, Иннокентием, Геласием, Бонозом и др. — поселяется в Аквилее, родине Руфина, и здесь устраивает особую общину друзей-отшельников. К этому времени относится первое знакомство Иеронима с сочинениями Тертуллиана и Киприана, под влиянием которых он еще более утвердился в аскетическом образе жизни. В 370 г., после написания своего первого сочинения, где изображается казнь одной женщины, осужденной по приказанию аквилейского консулярия и оставшейся невредимой от ударов палача, Иероним покидает Аквилею и вместе со своими друзьями — Иннокентием, Илиодором, Никеасом и Геласием — отправляется в Палестину для поклонения св. местам. Но смерть двоих друзей (Иннокентия и Геласия) и его собственная болезнь надолго приковали его к Антиохии, — тут он прожил целых два года для поправления здоровья. К этому периоду относится его знакомство с Аполлинарием лаодикийским, который посвятил его в тайны своих истолковательных трудов (письмо 84 к Паммах. гл. 4). В 474 г., вероятно, под влиянием старца Евагрия, с которым он точно также познакомился в Антиохии, Иероним переселяется в халкидскую пустыню, центр сирийского подвижничества, где он и провел целых 5 лет (374—379 г.) среди самых тяжелых условий отшельнической жизни и непрерывных ученых занятий. В Халкиде Иероним начал изучение еврейского языка, занимался списыванием книг и составлением библиотеки; здесь же он сделал и первые литературные опыты: перевел на греч. и лат. языки интерполированное Евангелие от Матфея (Катал. гл. 2—3), написал «Жизнь Павла отшельника» и знаменитое письмо к своему другу Илиодору, особенно интересное для характеристики аскетических подвигов Иеронима за время пребывания в Халкиде. Волнения, начавшиеся среди халкидских монахов по случаю антиохийского раскола, заставили Иеронима покинуть «сирийскую Фиваиду» и снова поселиться в Антиохии. Находясь здесь, под покровительством православного епископа Павлина, Иероним принял от него посвящение в сан пресвитера и в то же время продолжал свои ученые занятия. Для пополнения богословских знаний Иероним предпринял отсюда поездку в Константинополь, где слушал знаменитого богослова-проповедника Григория Богослова и вел ученые беседы с другим христианским богословом-философом Григорием нисским, который читал ему только что написанные книги свои «Против Евномия». Общению с этими богословами, почитателями Оригена, Иероним,

вероятно, и был обязан своим знакомством, с этим знаменитым александрийцем. Именно в Константинополе Иероним становится ревностным почитателем Оригена и популяризатором его экзегетических творений. В бытность еще в Константинополе Иероним перевел на латинский яз. его 14 бесед на книгу пр. Иезекииля и 14 же бесед на книгу пророка Иеремии; под влиянием экзегетики Оригена составил для папы Дамаса и свое собственное толкование на видения ор. Исаии. В Константинополе Иероним занимался также переводом и продолжением «Хроники» Евсевия кесарийского.

В 381 г., по приглашению папы Дамаса, Иероним должен был отправиться в Рим для участия в деяниях римского собора, который должен был рассмотреть вопрос об антиохийском мелетианском расколе и об ереси Аполлинария. На этом соборе, составившемся в 382 г., Иероним официально исполнял обязанности секретаря и, как человек лично знакомый с обстоятельствами антиохийского раскола и с заблуждениями Аполлинария, несомненно имел важное значение в соборных деяниях, а может быть, принимал также ближайшее участие и в составлении самых вероопределений собора (письмо 123 к Агерух. гл. 10:: «in chartis ecclesiasticis adjuvare»). После собора Иероним остался в Риме и в звании библиотекаря, а затем личного секретаря папы Дамаса сделался участником и исполнителем его просветительных предначинаний. Так, исполняя поручение Дамаса, Иероним занялся пересмотром и исправлением общепринятого в то время латинского перевода Библии. Продолжал здесь Иероним популяризировать и творения Оригена, из коих перевел толкование на книгу Песнь песней. Переводил также книгу Дидима-слепца «О Св. Духе». Написал и собственное полемическое произведение «Против Гельвидия», — еретика, который искажал христианское учение о приснодевстве Марии и унижал вообще христианское девство. Особенно же много за то время Иероним написал нравственно-назидательных писем, в которых он восхвалял величие христианского девства и призывал своих духовных братьев и сестер к высшему нравственно религиозному совершенству. Иероним достиг тогда, можно сказать, вершины своей литературной славы. К нему нарочно посылали писцов снимать копии с его произведений. Его считали даже кандидатом на римскую кафедру. Но одновременно с этим росло против него и озлобление со стороны римского общества. Народная молва ему ставила в вину: и его собственную подвижническую жизнь, которая имела импонирующее воздействие на общество, особенно на женское население Рима, — и его обличительную характеристику нравов развращенной столицы и империи, — и резкость выражений, с которыми он обращался по адресу многих представителей общества, — и увлечение Оригеном, запретною личностью в данное время, — и даже самый перевод и исправлению св. текста Библии, что по тому времени представлялось чуть ли не святотатством. Впрочем, при жизни Дамаса Иероним был вне опасности. Когда же папский престол занял Сириций (в 384 г.), человек не столь просвещенный и неблагоклонно настроенный по отношению к деятельности Иеронима, последний должен был оставить Рим и удалиться из этого «нового Вавилона». Иероним опять отправился в Палестину вместе со своими друзьями — братом Павлинианом, пресв. Викентием, Павлой и ее спутницами. Он был намерен на этот раз окончательно поселиться в Вифлееме. Но предварительно совершил путешествие по св. местам Палестины, Сирии и Египта. Только по возвращении из Нитрийской пустыни, этой колыбели хр. подвижничества, где он виделся с Исидором Пелусиотом, Иероним наконец в 387 г. водворился в Вифлееме, обосновав тут свое постоянное жительство в особо учрежденном им же самим монастыре, возле которого мирно приютилась женская обитель, под управлением Павлы. «В этом самом лучшем месте во всем мире», как он называл Вифлеем (письмо 58, гл. 3), и протекли последние 33 года его жизни, — эти годы сосредоточенной ученой деятельности. Иероним продолжал изучать здесь еврейский язык, собирал свою богатую библиотеку, в которой можно было найти творения Оригена,

Дидима, Ипполита, Ириней, Евсевия кес. и др., писал свои послания духовным братьям и сестрам. Здесь же создались его важнейшие работы по библиологии, экзегетике, исправлению библейского текста. Может быть, литературное достояние Иеронима в вифлеемский период было бы еще значительнее по объему, если бы мирный покой его жизни не нарушался за это время различными тревожными событиями тогдашней истории. Нашествие гуннов и др. варварских племен отражалось и на жизни вифлеемского отшельника. Его тревожили и исаврийские разбойники. Одно время Иероним был вовлечен в жаркие оригенистические споры, в течение коих он, под влиянием Артебия, из прежнего почитателя знаменитого александрийца превратился в яркого обличителя его заблуждений. По этому поводу он вел переписку с иерусалимским еп. Иоанном и своим другом Руфином — защитниками Оригена. Экзегетические и библиологические труды Иеронима точно также послужили поводом к довольно продолжительной переписке его с Августином иппонским. Не мало доставляли Иерониму беспокойства и пелагиане со своими происками среди вифлеемских монахов. Против пелагиан Иерониму тоже пришлось выступить с литературною отповедью. Среди самой кипучей литературной деятельности Иероним скончался в 420 г. (по свидетельству Проспера аквитанского), на 91 году от рождения.

Иероним был по преимуществу человек науки. Практика жизни его занимала очень мало. Этим обстоятельством и объясняется тот факт, что его обширная литературная деятельность носит характер по преимуществу отвлеченно-научных трудов. Его сравнительно мало занимали даже догматико-полемиические споры современной ему религиозной жизни. На бурные волнения, возникшие по поводу пелагианской ереси, он откликнулся одним специальным трактатом: «Разговор против пелагиан» (напис. в конце 415 г.) и небольшим письмом «к Ктезифону». По поводу ереси Гельвидия, Вигилияция и Иовиниана Иероним написал три небольшие произведения: а) «Книга против Гельвидия о приснодевстве блаж. Марии» (в Риме 383 г.), б) «Против Иовиниана» (в Вифлееме 392 г.), в) «Против Вигилияция» (в Вифлееме 406 г.); в этих произведениях он представил критику ложного отрицательного взгляда еретиков на приснодевство Богоматери, на почитание святых и мощей, на брак и девство. Оригенистическое движение, начавшееся в значительной степени под влиянием Иеронима, нашло отзвук в его произведениях: а) «Послание к Феофилу александрийскому», б) «Против иерусалимского епископа Иоанна» (398—399 г.), в) «Две книги апологии против книг Руфина» (402 г.) и г) «Третья книга, или последний ответ на писания Руфина» (402 г.); эти сочинения носят личный характер, но важны в то же время и для истории оригенистических споров, — для характеристики богословско-философских взглядов Оригена. По поводу антиохийского раскола и возбужденных им споров Иероним написал сочинение: «Спор православного с люциферианином» (379 г. в Антиохии). В этом трактате он проводит взгляды на церковное предание и практику церкви по вопросу о принятии еретиков. Не лишено интереса и «Письмо (15) к папе Дамасу» (378 г.), где Иероним обсуждает вопрос о смысле терминов: οὐβύσι' αἰ ὕλ' στας η̅_с и о способе передачи их на латинский язык. Касается Иероним в своих отдельных письмах также вопроса о монотанистах (письмо 48 к Паммахию, письмо 133 к Ктезифону, письмо 31 к Марцелле), новацианах (письмо 42 к Марцелле) и хилиастах (в коммент. на [Иса.](#), [Иез.](#), Захар.). Из переводных догматических трудов Иеронима замечательны: перевод сочинения Оригена «О началах» (399 г.), от которого осталось, впрочем, только несколько отдельных фрагментов в «Письме (124) к Акиту» (см. у Н. В. Петрова, «О началах», сочинение Оригена, уч. александр., в русском переводе, Казань 1899. стр. XI-XVI), и перевод сочинения Дидима «О Св. Духе». Так назыв. *Indiculus de haeresibus* (в изд. Oeler'а *Corpus haereseol.* I, 1856, 281—300), несомненно, подложное сочинение Иеронима.

Нравственно-аскетическая деятельность Иеронима, как христианского аскета, нашла очень

широкое выражение главным образом в его многочисленных письмах. Всех писем Иеронима, несомненно подлинных, сохранилось 120 (из 150. по изданию Миня. некоторые неподлинны), и большинство из них имеет нравоучительно-аскетический характер. Из них особенно интересны: 14-е к Илиодору — с восхвалением жизни отшельнической, 22-е к Евстохии — о сохранении обета девственности, 52-е к Непоциану — о добродетелях монашества в связи с изображением идеалов пастырского служения, выясняемого на основах аскетизма, 58-е к Павлину с наставлениями монаху. Как опыты живого воспроизведения возвышенно подвижнической жизни, из-под пера Иеронима вышли три в высшей степени поучительные жизнеописания подвижников — Павла фивейского (376 г.), Малха монаха и св. Илариона (оба написаны около 391 г.). Наряду с действительно историческими сказаниями здесь внесено, однако, много легендарного. «Письмо 103-е к Евстохии» представляет биографию Павлы, вифлеемской сподвижницы Иеронима. В «Жизни Малха» (гл. 1) в предисловии мы находим указание на намерение Иеронима написать в форме биографий историю христ. подвижничества; но это намерение его осталось невыполненным. Так назыв. «Martyrologium Hieronymianum», по мнению ученых (.Alzog, Patr., S. 30. 7), Иерониму не принадлежит. Многие письма содержат красноречивую характеристику нравов современного общества.

Но самую важную часть литературной производительности Иеронима составляют бесспорно его библиологические и исторические труды. Иероним был по преимуществу ученым библеистом и историком. В этом отношении — его главная заслуга в истории христ. просвещения. Библиологические труды его можно разделить на а) исагогические, б) специально-филологические и в) экзегетические.

а) К исагогическим относится прежде всего его сочинение (от 390 г.) «Об еврейских именах» (Migne t. XXIII, col. 771—858). Это труд собственно неоригинальный, составлен под сильным влиянием И. Флавия, Филона и Оригена, а содержанием его служит объяснение в алфавитном порядке различных собственных имен, встречающихся в В. и Н. Заветах; объяснение ведется в крайнем мистико-аллегорическом духе. Как опыт филологического объяснения имен мест, встречающихся в В. и Н. Заветах, Иероним написал (в 380 г.) еще особое сочинение, под заглавием: «Книга о положении и именах еврейских мест» (Migne t. XXIII, 859—928); это сочинение представляет собственно переработку соч. Евсевия «Ономастикон» (лучший текст у P. de Lagarde, *Onomastica sacra*, 2 изд. Götting. 1887) и весьма важно при изучении топографии и археологии Палестины. Труд Иеронима, — более самостоятельный, — под заглавием: «Еврейские вопросы на книгу Бытия» (Mignet. XXIII, 937—1010) представляет критические замечания на труднейшие места книги Бытия, на основании сравнительного изучения текстов «италийского», еврейского и греч. LXX-ти.

б) Филологические работы Иеронима по библиологии касаются или простого критического исправления библейского текста по существующим в его время редакциям перевода LXX-ти толковников, или же совершенно самостоятельного перевода св. книг с подлинного евр. яз. на язык латинский. К числу первых относятся его исправления так назыв. «италийского» латинского текста Библии, который в его время был в большом распространении в латинской церкви, но заключал массу филологических и др. погрешностей, вследствие тех бесчисленных редакций, которым он постепенно подвергался. К этой работе Иероним приступил в 383 г., по поручению папы Дамаса, и прежде всего занялся исправлением 4 Евангелий и остальных книг Н. Зав., а из ветхозаветных книг — исправлением Псалтири. Исправленный («только отчасти, бегло и не в полном составе»: предисл. к комм, на 1-й псал.) Псалтырь, по распоряжению Дамаса, был тотчас же введен в богослужебную практику римской церкви и стал называться «Римским Псалтырем» (в отличие от «Древнего Псалтыря», т. е. древнеиталийского). Впрочем «Рим. Псалтырь» употреблялся в римской церкви только до XVI-го столетия. Новый же Завет,

исправленный Иеронимом, и до настоящая времени входит в состав Библии, употребляемой во всей западной католической церкви. — Уже в вифлеемский период Иероним dokonчил исправление латинского «италийского» текста и для остальных книг В. Зав. В этом случае исправления велись главным образом на основании и под руководством экзепл Оригена, найденных Иеронимом в кесарийской Памфиловой библиотеке. Свою работу по исправлению ветхозаветного текста Иероним начал опять с Псалтири, которую он вновь справил по Оригеновским экзеплам. Этот Псалтырь прежде всего вошел в употребление в галльской церкви и стал известен под названием «Галльского Псалтыря»; только потом уже он был принят во всей западной церкви, как составная часть Вульгаты. Тем же порядком Иероним исправил затем и все остальные книги В. Зав.: но этот труд, еще при жизни Иеронима, «по лукавству одного человека», как он выражается (письмо 134 к Август.), пропал бесследно, за исключением только книги Иова. Наряду с этою справочною работою Иероним задался целью сделать еще самостоятельный лат. перевод всего В. Зав. с оригинального языка, чтобы так. обр. сразу уничтожить все недостатки «италийского» текста и перевода LXX-ти. Для выполнения этого грандиозного предприятия, он имел все необходимые средства, будучи хорошим знатоком еврейского, «халдейского», латинского и греческого языков и имея под руками такие важные пособия, как экзеплы Оригена. В основу перевода был положен им еврейский подлинник для всех почти книг В. Зав.; только Товит и Иудифь были переведены с «халдейского» языка, да некоторые части книги Даниила и Есфирь — с греческого. К работе Иероним приступил около 390 г. и закончил ее в 405 г., когда в результате у него оказался переведенным весь В. Зав., за исключением некоторых неканонических книг — Варуха, 1 и 2 Маккавейских, Премудрости Иисуса с. [Сирах](#). Переводил ветхозаветные книги Иероним в следующем порядке: книги Царств, Иова, все пророческие, Псалтырь, книги Соломоновы, Ездры, Неемии, Паралипоменон, Бытия и прочие книги Пятокнижия, И. Навина, Судей, Руфь, Есфирь, Товит и Иудифь. Н. Зав. совсем был оставлен без перевода. Переводческая работа для некоторых книг велась с удивительною поспешностью: книга Товит была переведена в один день, книга Иудифь — в одну ночь, книги Соломоновы — в 3 дня. Эта поспешность, конечно, отразилась на самом переводе. В некоторых местах он не лишен недостатков (см. у проф. П. А. Юнгерова, *Общее историко-критич. введение в свящ. книги В. Зав.*, Казань 1902, стр. 481—497), но — в общем — красота, выразительность и ясность речи прекрасно сочетались в нем с точностью словесного выражения. Можно сказать, что Иероним до сих пор еще не имеет в данном отношении равного соперника. Правда, еще при жизни Иеронима его переводческий труд встретил целый ряд возражений, между прочим со стороны Августина и Руфина; однако, по строгом обсуждении, он был наконец одобрен, так что при Григории В. вошел, наконец, во всеобщее употребление в лат. церкви, а с XIII в. сделался известным под общим названием «Вульгаты», т. е. перевода, распространенного среди всего народа. Древнейший (VII в.) манускрипт Иеронимова перевода Библии составляет Codex Amiatinus, теперь находящийся во Флоренции в Лаврентиевой библиотеке. Н. З. по этому манускрипту был издан (в Лейпциге 1854 г.) Тишендорфом [а для Евангелий и книги Деяний — епископом Водсвортом в Оксфорде 1889—1898 и 1905 гг.], а В. Зав. Гейзе совместно с Тишендорфом же (в Лейпциге 1873 г.). По мнению Корнели (*Cursus Script, sacrae Introductio gener.*, p. 157—159), однако, лучшим изданием перевода Иеронима является будто бы «Divina Bibliotheca» в XXIX т. патрологии Миня.

в) Переводческие работы Иеронима послужили ему основанием для целого ряда экзегетических произведений. Эти произведения частью составляют простую переработку или перевод произведений других авторов, частью же — его оригинальные труды. К первым относятся переводы целого ряда гомилий Оригена — 14-ть на пророка Иеремию, 14-ть на пр. Иезекииля, 2 на Песнь песней, 39-ть на [Ев.](#) Луки, а перевод 9-ти гомилий Оригена на пр. Исаию

современную критику не признается принадлежащим Иеронима. — Собственные экзегетические труды свои Иероним сам перечисляет в своем «Каталоге» (гл. 135). К ним относятся: толкования на Н. З. — на [Ев.](#) Матфея (398 г.), послания Ап. Павла к Галатам, Ефессянам, Титу и Филимону, а также на Апокалипсис (это последнее толкование считается потерянным; но Гауслейтер — *Die Commentare d. Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apocalypse* в «*Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben*» 1886, S. 239—267 — на достаточных основаниях находит его существующим в «*Suinna dicendorum*», — сочинении, которое предпослано комментарию аббата Беата из Ливана на Апокалипсис, составленному в 784 г. и изданному в Мадриде в 1770 г. Флорецием); из ветхозаветных толкований — на книгу Бытия (см. выше), Псалмы (с 10 по 16), Екклесиаст и на все пророческие (толкование на Иеремию сохранилось, однако, в незаконченном виде). По А. Lutz «*Wiener Studien*» XXVI, 165—168 толкование на книгу Исаии составлено блаж. Иеронимом в промежуток времени от конца 408 до начала 420 года, и только книга 5-я (судя по прологу) написана несколькими годами ранее 409 года. Много отдельных толкований разбросано также в письмах Иеронима. Толкования (сокращенные) на Псалмы, на книги Царств, Паралипоменон, Иова, Евангелия и посылания Ап. Павла неподлинны.

В толкованиях Иероним применял главным образом свои филологические познания. Филологические объяснения составляют существенную часть его экзегетики и в этом отношении Иероним в значительной степени приближается к Оригену. Но подобно знаменитому александрийцу, он и в самый метод толкований часто вносит приемы мистико-аллегорического понимания свящ. текста. Таким образом научные филологические объяснения у него часто обращаются в простыл нравоучительные беседы мистико-аллегорического характера. Толкования составлялись Иеронимом с большою поспешностью, которая естественно отразилась на внешней форме и содержании его экзегетических трудов. Последние в большинстве случаев представляют сборники часто различных до противоположности толкований, извлеченных из древних авторов. Впрочем, эта особенность имеет и свои достоинства. Благодаря именно этому объективизму Иеронима, в его трудах сохранилось много отдельных отрывков из утраченных теперь произведений Оригена, Аполлинария, Дидима и др.

В области истории Иероним оставил точно также весьма заметный след. Он был намерен написать собственно полную историю хр. Церкви от р. Хр. до событий современной ему жизни, но осуществил только сравнительно ничтожную часть этого грандиозного плана, ограничившись переводом на лат. яз. «Хроники» Евсевия, ее незначительною переработкой и продолжением до 378 г. Этот труд, при ограниченности исторического материала, сохраненного нам древностью, имеет немаловажное значение. К самым историческим датам «Хроники» нужно относиться критически, потому что Иероним внес в нее много непроверенного материала.

Не выполнив своего намерения относительно целой истории хр. Церкви, Иероним осуществил по крайней мере ту часть этой истории, которая касается христианского просвещения. Он написал свой «Каталог о знаменитых мужах», в котором на основании исторических данных, главным же образом на основании Истории Евсевия, представил в последовательном изложении исторический обзор всей христианской литературы, закончивши последний 14-м годом правления Феодосия младшего. Наряду со сведениями о сочинениях помещаются и биографии писателей. Главное внимание автор уделяет экзегетическим трудам, в число которых включает и свои собственные. Этот труд Иеронима — апологетический. В противоположность языческим ученым, которые обвиняли христиан в невежестве, литературной отсталости, Иероним старается доказать, что христианство имеет свою культурную историю и может насчитать целый ряд деятелей в области литературы. В этом

труде много исторических погрешностей, исправить которые и составляет задачу современной критики. У нас в России такую попытку представляет труд о. Ст. И. Остроумова.

Таким образом, Иероним представляется нашему взору, как плодовитый писатель, оставивший после себя целый ряд весьма ценных литературных произведений. Его заслуга в области церк. истории и библиологии громадна и составляет важный момент в истории хр. просвещения и науки. Его значение в области библиологии можно смело приблизить к значению Оригена, а в области истории — поставить на одной ступени с Евсевием кес. Его аскетика, нашедшая свое выражение в многочисленных письмах, красноречиво и с чувством написанных, составляет весьма ценный и плодоносный источник для уяснения принципов хр. нравственности. В догматическом отношении значение Иеронима много ниже. В его сочинениях мы не найдем развития дельного твердого богословского мировоззрения; он был выразителем — и то слабым — только чужих догматических взглядов, заимствованных главным образом у Григория Бог. и Григория нисского. Даже антропологические споры с пелагианами оставили очень слабый след в его догматических сочинениях. В общем он был несомненно многознающий ученый, искусный ритор, человек проникнутый глубоким христианским чувством и воодушевлением, хороший стилист, но не был глубоким мыслителем-богословом. В этом отношении он стоит неизмеримо ниже таких столпов хр. богословия, как Августин, Афанасий, Григорий Богослов, Григорий нисский, Василий великий, наряду с которыми обыкновенно ставится его имя западными католическими учеными.

Л. Писарев.

Иероним бл. и иеронимиты

Иероним бл. и иеронимиты — католические монахи, поставившие себе за образец жизнь блаж. Иеронима, какую он вел, подвизаясь в Вифлееме. Известны были и различались четыре рода иеронимитов: 1) иеронимиты испанские из францисканского ордена, начавшие существование с Фомы сиенского в 1370 г.; они посвящали себя воспитанию юношества и владели Эскуриалом (монастырь и дворец испанских королей, в 40 в. на северо-зап. от Мадрида); 2) «отшельники св. Иеронима» — весьма суровая конгрегация, основанная в 1380 г. в Умбрии Петром из Пизы; 3) «фиезольское общество св. Иеронима», состоявшее из монахов августинианского ордена (Фиезоль — маленький город в 5 верст, от Флоренции); 4) иеронимиты «наблюдения монашеского устава», получившие начало в 1424 г. от Лупа олмедского, который преобразовал правила Фомы сиенского.

Я. В. П-в.

Иероним пражский

Иероним пражский, магистр свободных искусств, друг и сотрудник маг. И. Гуса, разделивший и свою судьбу с последним, почти через год после его мученической кончины, на том же констанцском костре. Родом он из Праги (род. около 1379 г.), в 1398 г. сделался бакалавром в Пражском университете, а в феврале 1399 г., благодаря содействию Гуса, получил отпуск за границу, — без сомнения, в Оксфорд, — вероятно для ознакомления с учением и сочинениями Виклефа, авторитет которого тогда пользовался широким влиянием, в частности, и в Пражском университете. Но в 1401 г. Иероним возвратился в Прагу, принеся с собою сюда неизвестные здесь дотоле сочинения Виклефа (напр. *Dialogus* и *Trialogus*). А в 1403 г. он отправляется в новое путешествие. — кажется, — в Палестину. Некоторое время спустя (7 апреля 1404 г.) он оказывается в Париже, где записан был, как бакалавр Парижского университета, и потом, в 1405 г., получив магистерство, стал заниматься там преподаванием. Но частые выступления его в защиту Виклефова учения навлекли на него подозрения, и он должен был ради безопасности удалиться, переселившись в Гейдельберг. Но и отсюда по тем же причинам должен был удалиться, переехал в Кельн на Рейне, где также защищал учение Виклефа. В 1407 г. он возвратился в Прагу и принят был в качестве магистра, не переставая защищать Виклефа: не будучи сам богословом, он защищал Виклефа главным образом, как философа, и неоднократно в Праге выступал в защиту Виклефа, встречая возражения преимущественно со стороны немецких магистров. Впрочем, к столкновениям его с последними были и другие причины: Иероним принимал живое участие в известной университетской борьбе между чехами и остальными народностями из-за перемены прежней (несправедливой по отношению к чехам) практики распределения голосов в решении университетских дел (см. «Энцикл.» IV). Результатом этого, как известно, было то, что 18 февраля 1403 г. был издан королем Вячеславом IV кутногорский декрет об исполнении желаний чехов, после чего 16 мая произошло массовое оставление Праги немецкими профессорами и студентами и следовавшее затем основание Лейпцигского университета. Кроме того, Иероним вместе с другими чешскими магистрами разделял точку зрения короля Вячеслава и относительно устранения папского раскола путем создания всеобщего собора, против чего, в частности, восставали немецкие магистры и Пражский архиепископ Збрнек, предавший анафеме своих противников. Иероним, однако, оставался и после этой клятвы в Праге. Но скоро, он отправился опять в путешествие. В 1410 г. (20 марта) он говорил пред королем Сигизмундом и большим стечением вельмож и духовенства речь на текст: «Заповедь новую даю вам» ([Ин.13:34](#)), в который резко критиковал злоупотребления в церкви, чем и возбудил против себя гнев слушателей, так что Острагомский архиепископ приказал заключить его в тюрьму. Затем он отправлен был к архиепископу Пражскому Збинеку. Но летом 1410 г. он оказался в Вене, где снова был подвергнута допросу со стороны официала епископа Пасавского, под юрисдикцией которого находилась Вена: допрос касался отношений Иеронима к 45 положениям Виклефа и некоторых специальных положений относительно его личности. Обещавшись явиться на суд и вследствие этого обещания оставленный на свободе, он, однако, скрылся из Вены и из Батова (Vöttau), а 12 сентября писал официалу, что не считает себя обязанным сдерживать свое вынужденное обещание. Тогда издана была в Вене против него анафема, о которой объявили архиепископ Збинек и Краковский епископ в своих епархиях. Но в 1412 г. Иероним участвует энергично в том движении, которое вызвала в Праге папская булла об индульгенциях против короля Непольского (см. «Энц.» IV). Как известно, в этом движении принимал деятельное участие сам Гус, и Иероним разделял его оппозиционную точку зрения. При большом стечении

слушателей — магистров и студентов Иероним доказывал справедливость мнения Гуса, и благодарная толпа слушателей сопровождала его после того до дома в более численном превосходстве, чем то было в этот же день с Гусом. Мало того, с одним придворным королевским Воксою из Вальдштейна, Иероним участвовал в это время в сатирическом церемониальном шествии для осмеяния папской буллы об индульгенциях. После этих инцидентов в Праге он снова предпринимает путешествие, которое в его дальнейшей судьбе имело особое значение и по обвинению его на констанцском соборе сыграло, так сказать, отягчающую его вину роль. Иероним предпринимает путешествие на восток — в Польшу и Литву. Сперва он прибыл в Краков и при дворе короля Владислава произвел большое замешательство в особенности среди духовенства, вероятно, своими религиозно-реформаторскими воззрениями. Подвергся здесь допросу со стороны Краковского епископа относительно 45 положений Виклефа, но, отказавшись от них, скоро отправился из Кракова в Литву к Витовту, у которого пробыл более продолжительное время. В свите Витовта он сопровождал последнего и посетил тогда Витебск, где присоединился к процессии православных. поклонялся православным мощам и иконам, называл веру русских совершенною, старался будто бы означенного государя и князя со всем его христианским народом отвратить от р.-католической веры и склонить к вере православной, а в присутствии затем Виленского епископа, несмотря на отеческие его увещания, хвалил русских, называя их хорошими христианами и одобряя их веру. После того, в 1413 г. Иероним прибыл в Псков и вступал здесь в церковь русских и поклонялся их таинствам; по образцу русских духовных отпустил себе длинную бороду и волосы, сбросив одеяние и тонсуру клирика. Все вышеприведенные подробности о пребывании Иеронима в Витебске и Пскове заимствованы из обвинительных пунктов, представленных инквизитором Констанцскому собору при процессе Иеронима. Сколько бы ни умаляли значение этих подробностей (как аргументов в разъяснении исторической факта отношений Гуса и его друга Иеронима к православию) р.-католические ученые вообще и некоторые новейшие чешские в частности, — во всяком случае, нельзя считать их темными и случайными: если кажется преувеличенным — рассматривать факты поведения Иеронима в Витебске и Пскове, как решительное выражение настойчивых, давно созревших стремлений его и Гуса к православию, то и лишать этот факт исторической важности и более глубокого смысла в ходе гуситского движения было бы противно требованиям исторической критики. Не говоря уже о бесспорном историческом факте сношений чехов-гуситов с Константинополем в 1452 г., свидетельствующем о более глубоких униональных их стремлениях к востоку, и современники, неприязненно относившиеся к гуситскому движению, придавали факту поведения Иеронима в Витебске и Пскове немаловажное значение для оценки конечных целей и направления чешской реформации — не только движения антикатолического, но и «революционного» против Рима с «схизматическим» оттенком. Недаром, вскоре после путешествия Иеронима в Литву, по окрестным странам распространялись разные повести об этом факте, а профессор венского университета маг. Иоанн Сибарт писал об этом «*litteras diffamationis*», обвиняя не одного Иеронима, но чехов и вообще славян. Сам Гус и Пражский университет вынуждены были (1 и 8 июля) возражать против этих «злых» обвинений. Пред отправлением Гуса в Констанц (в конце 1414 г.) Иероним был в Праге и не советовал своему другу доверяться обещаниям угорского короля Сигизмунда. Однако, скоро (в 1415 г.) и сам, несмотря на осязательность примера небезопасности в Констанце Гуса и не смотря на предупреждения друзей, отправился в Констанц и 4 апреля был уже здесь. Друзья убедили его оставить Констанц, и он удалился в Иберлинг, откуда 7 апреля послал в Констанц объявление, требуя короля и собор дать ему право свободного проезда и аудиенции на соборе. Не дождавшись вызова в суд, изданного 17 апреля и повторенного 2 и 4 мая, он предпринял

обратный путь в Чехию, но на дороге в Гиршове был узан, арестован и потом в оковах привезен был в Констанц 23 мая и заключен в тюрьму, связанный по рукам и ногам. Иероним впал здесь в тяжкую болезнь, просил себе напрасно духовника и пр. Под влиянием тяжких страданий, 11 сентября Иероним подписал акт отречения от «ереси» и уверял, что в делах веры готов подчиниться церкви, осуждал 45 положений Виклефа и 30 положений Гуса. В том же смысле писал 12 сентября в Чехию высшему гейтману Лацку из Краварж, другу Гусову. Свое отречение он повторил 23 сентября, но из тюремного заключения все-таки не был освобожден, — вероятно, потому, что не верили в искренность его отречения. К и тому же чешские его противники и канцлер Парижского университета и легат на констанцском соборе Герсон настойчиво возражали против его освобождения. Мало того, указывали даже на возможность подкупа констанцских судей Иеронима со стороны чешская короля Вячеслава. Тогда (24 февр. 1416 г.) назначены были новые судьи в лице Иоанна, титулярная патр. константинопольского, и д-ра Николая из Динкельсбиля: к 45 прежним обвинением прибавлено было теперь новых свыше 100, которые и были прочитаны на соборе 27 апр. 1416 г., а 23 и 26 мая началось уже генеральное слушание Иеронимова дела на соборе. В ответ к приглашению Иоанна, патр. Константинопольского, к отречению Иероним произнес блестящую речь, какую собор едва ли когда-либо слышал. Начав свою речь молитвою и вспомнив своих прежних судей, в дальнейшем изложении привел примеры многочисленных философов языческих и христианских в доказательство того, как правда искажалась лживыми свидетелями, иллюстрируя это и на своем собственном примере. Наконец, с сожалением припоминал о своем прежнем отречении и осуждении Гуса и Виклефа, под давлением страха смерти. После речи приговор суда отсрочен был до субботы (30 мая). А в этот день Иероним снова введен был на собор, где и объявлен был ему, после отказа его произнести отречение, смертный приговор устами главного обвинителя — Иоанна, патр. Константинопольского. На голову Иеронима возложен был бумажный колпак, разрисованный изображениями дьявола, как то было и с Гусом. По дороге к месту казни Иероним пел исповедание веры, литании и песнь «*Felix namque es, sacra virgo Maria*». На месте казни преклонил колена и горячо молился; потом сошлекли с него одежды и крепко привязали его к столбу, обложенному дровами. Между тем Иероним запел «*Salve festa dies*» и снова «Исповедание веры», говорил, что он потому умирает, что не хотел признать И. Гуса еретиком; потом среди пламени огня пел по-латыни «*in manus tuas commendo spiritum meum*» и прибавил по-чешски: «Боже отче, отпусти мне мои грехи! «Дым огня задушил страдальца-мученика и пепельные остатки сожженного тела брошены были в воды Рейна. Совершилось то же самое, что было почти год тому назад в том же Констанце с Гусом! Современник и очевидец флорентиец Поджио (Poggio Bracciolini), после сожжения Иеронима, писал, между прочим, что никто никогда из стойков с таким твердым мужеством и с покойным сердцем не шел навстречу смерти, как этот муж, достойный того, чтобы вечно жить в памяти людей. — Так как Иероним больше на почве практической пропаганды, чем на литературном поприще, служил новому делу реформы; то от него не осталось почти никаких памятников литературной его деятельности. Предполагают, что он составил некоторые песни, перевел некоторые сочинения Виклефа; может быть, принадлежит ему латинское сочинение о жизни и смерти И. Гуса (*Compendio et descriptio vitae et mortis m. Joh. de Hussinetz*).

И.П.

Иероним подвижник печерский

Иероним подвижник печерский. Во время Кальнофойского (1638 г.) мощи его открыто почивали в Печерской лавре; в настоящее время их не находится. Поэтому Иеронима нет в числе печерских святых ни в «Верном месяцеслове всех русских св.» (моск. синод. типогр. 1903 г., стр. 29—31, 34—38), ни у проф. Е. Е. Голубинского: История канониз. св. в рус. д., изд. 2-е, стр. 203 сл. Память Иеронима вместе со святыми ближней (Антониевой) пещеры в субботу по отдании Воздвижения креста Господня, после 21-го сентября.

А. С-н.

Иероним еп. Владимирский

Иероним (Фармаковский), еп. Владимирский († 1783 г.), см. «Энци». III

Иероним Волчанский, епископ Могилевский

Иероним Волчанский, епископ Могилевский, Оршанский и Мстиславский (1744—1754 г.), бесспорно принадлежит к числу самых выдающихся деятелей из среды православного западнорусского духовенства конца первой и начала второй половины XVIII в. Происхождение его, место и время рождения, равно как и история первоначального служения его остаются неизвестными. Есть серьезные и веские основания предполагать, что он происходил из рода западнорусских дворян, живших во владениях тогдашней Польши, и образование свое, — подобно своему предшественнику по белорусской архиерейской кафедре, — получил в Киевской Академии. Впервые мы видим И. В. в важной и ответственной должности «старшего» или игумена виленского Св. Духовского монастыря и других подчиненных ему православных обителей. Вопреки установившемуся к тому времени обычаю, по которому виленские «старшие» оставались в своей должности одно только трехлетие, И. В. прослужил в Вильне 6 лет (1735—1741 г.). Уже из этого можно заключать, что его деятельность одинаково высоко ценили как в Вильне, так равно и в Варшаве, Киеве и С.-Петербурге. Сохранившиеся во множестве памятники деятельности И. В. в это время характеризуют его, как человека хорошо знающего порядки польского гражданского устройства и суда, как деятеля убежденного, искреннего, решительного, твердого и настойчивого. Кроме того, в переписке своей И. В. уже это время является убежденным сторонником России, в помощи которой он видит единственное средство для спасения остатков православия и русской народности в Польше. В 1742 г. Иосиф Волчанский, епископ Могилевский, был переведен в Москву архиепископом. Вслед за тем на его место духовенством и мирянами православной белорусской епархии был избран его младший брат Иероним, бывший виленским «старшим». И. В., без сомнения, отлично знал и понимал, к какому трудному и ответственному служению звал его глас Божий. И по личному опыту, и со слов старшего своего брата, он должен был наперед прекрасно знать все те трудности, беды и скорби, которые ожидали его в Могилеве. Эти скорби начались для него даже раньше посвящения в архиереи. Хиротония его сильно замедлилась, вследствие того, что польское правительство, — по проискам деятелей латино-униатской пропаганды, — задерживало выдачу королевской привилегии новоизбранному могилевскому епископу. Два года, прошедшие со времени избрания И. В. в Могилевского епископа, до королевского утверждения, были употреблены И. В. во благо своей епархии, которую он готовился принять в свое управление. Проживая все это время у старшего брата своего, московского архиепископа, Иероним В. получал точные сведения о состоянии православия в Белоруссии и, руководясь, очевидно, советами и указаниями брата, доводил их до сведения русского правительства, перед которым возбуждал разные ходатайства. Наконец, 2 октября 1744 г. состоялось королевское утверждение И. В. в звании могилевского епископа. 29 декабря того же года он был отпущен правительством нашим в Польшу, а 16 января 1745 г. явился в Могилев. Личное знакомство И. В. со своею епархией скоро убедило его в том, что она находилась тогда в крайне тяжелом положении: администрация расстроена, школ не имелось, духовенство было загнано, а народ православный находился в страхе и унынии. В довершение всех бед И. В. скоро лишился своего руководителя и покровителя в лице старшего своего брата — московского архиепископа, скончавшаяся 10-го июня 1745 г.; а месяцем раньше он потерял и другого своего защитника в лице Новгородского архиепископа Амвросия Юшкевича, своего предшественника по виленскому «старшинству». С надеждою только на помощь Божию, с верою в правоту своего дела и с глубокою решимостью вступил И. В. в управление своею епархией. Самое главное внимание свое он обратил на защиту православных приходских церквей и недопущение до

насильственного обращения их на унию. Католики и униаты, уже отвыкшие от всякого почти противодействия им в этом отношении, со всею силой ополчились против И. В. На него посыпались жалобы в Рим и в Варшаву с обвинением в том, что он наносит различные оскорбления и причиняет римско-католической церкви нестерпимые обиды, которые на самом деле состояли только в том, что И. В. позволял себе открыто показываться и с обычной торжественностью совершать богослужения, а также и в том, что он, будто бы, задался целью поссорить соседние дружественные дворы, т. е. русский и польский. Даже в самом Могилеве личность, И. В. не была в полной безопасности. Здесь явился фанатик ксендз Гриневич, который открыто говорил: «Хочу быть вторым Иосафатом (т. е. Кунцевичем) и не перестану, пока Могилева Витебском не сделаю и на унию не превращу». Гриневич домогался того, чтобы из Могилева был удален православный епископ. Скоро кафедра православная в Могилеве сгорела. Самого И. В. ксендз Гриневич привлек к суду, обвинив его ложно в разных преступлениях. Положение И. В. делалось невозможно тяжелым. К тому же он не находил поддержки и там, где естественнее всего можно было ожидать. «Русские» посол и резидент в Варшаве, иностранцы по происхождению и иноверцы по религии, не только не поддерживали просьб и доношений И. В. о насилиях, творившихся в его епархии, но еще более тормозили его деятельность. В своих донесениях русскому правительству они позволяли себе бросать некоторую тень даже на личность единственного православного епископа в Польше, представляя И. В. человеком беспокойным и неосновательным в своих жалобах. К счастью, в это время императрица Елизавета Петровна лично с особенным вниманием следила за положением западнорусского православная населения в Польше. Императрица, по-видимому, хорошо понимала Могилевского епископа И. В., который представлялся ей пред своим отправлением в Польшу и которому она доверяла. В Св. Синоде также хорошо знали И. В. и полагались на него. Св. Синод, основываясь на донесениях И. В. и варшавского капеллана иеромонаха Сильвестра Каховского, который в то время занимал положение уполномоченного представителя всего православно-русского духовенства в Польше при русском после в Варшаве, представил в 1744 г. решительный доклад императрице. В своем докладе Св. Синод яркими красками изображал печальное положение православно-русская народа в Польше и обвинял в этом, между прочим, представителей русского правительства в Варшаве, из которых один (посол) был евангелического, а другой (резидент) — римско-католическая вероисповедания. Следствиями этого решительного и поныне редкого в истории нашего синодального управления доклада были перемена русского посла в Варшаве и оживленное обсуждение вопроса о положении православно-русского населения Польши на соединенных конференциях Св. Синода и коллегии иностранных дел. Во время этих собраний было решено, между прочим, требовать от польского правительства назначения особой комиссии, с участием в ней представителей православная духовенства в Польше, для расследования жалоб православных на причиненные им католиками и униатами обиды и для удовлетворения обиженных. После долгих переговоров, нашему правительству удалось добиться от польского короля назначения такой комиссии. Несмотря на то, что И. В. не возлагал особенных надежд на означенную комиссию, даже более того — ожидал от деятельности ее больше вреда, нежели пользы для православных западно-руссов, тем не менее, он принимал живое и деятельное участие в разыскании, составлении и своевременном представлении в комиссию документов, которые подтверждали жалобы и просьбы православных. Эта сторона в деятельности И. В. имела чрезвычайно важное историческое значение, так как хотя деятельность комиссии была почти безрезультатна в отношении облегчения православно-русского населения Польши, но трудами И. В. и его сподвижников было в значительной степени разъяснено это положение, а собранную теперь массой ценного материала впоследствии с таким блестящим успехом воспользовался преемник И. В. преосв.

Георгий Конисский. Среди напряженной борьбы с латино-униатской партией, жестоких огорчений и обид и неприятностей, причем иногда (напр., в 1749 г.) и жизнь И. В. не была в безопасности, протекала и вся последующая деятельность энергичного борца за дело православия и русской народности в Польше. И. В. мало полагался на комиссию, в которой православные были представлены слишком слабо, и по-прежнему отстаивал свою мысль о необходимости действия нашего правительства на польское чрез своих представителей при польском королевском дворе в пользу православных западноруссов. А когда эти представители русской императрицы советовали ему успокоиться, то он по-прежнему писал замечательный представления в Св. Синод и настаивал на непосредственном вмешательстве русского правительства в положение православно-русского населения Польши. «Сие может изъясняться», — писал он по поводу советов успокоиться самому и свою паству успокаивать, — «таковым примером, когда кто кого сильно за лоб держит и бьет смертно: может ли он не кричать?» Замечательно то, что, среди непрерывной и страшной борьбы со своими явными и тайными врагами, И. В. находил возможность и способы заботиться о восстановлении православия в своей многострадальной епархии. Он, напр., положил начало обновлению Могилевской кафедры и заботился о распространении просвещения среди духовенства и народа Белорусской епархии. Доблестный архипастырь скончался 14 октября 1754 г. Самое важное значение жизнедеятельности И. В. заключается в том, что он расчистил поле и подготовил почву для плодотворной деятельности своего знаменитого преемника — «апостольского трудника» — Георгия Конисского и (для тесно связанного со славною деятельностью этого последнего) движения западнорусских униатов в пользу соединения с православною русскою церковью.

Священник О. Титов.

Иероним (Ершов), игумен Угрешского Николаевского монастыря

Иероним (Ершов), игумен Угрешского Николаевского монастыря московской епархии, скончался 15 декабря 1792 г. В 1784 г. он постригся в монашество, в 1786—1790 г. занимался педагогической деятельностью в Перервинской дух. семинарии и Московской дух. академии и затем настоятельствовал в Угрешском монастыре. Из сочинений его известны «Мысли о блаженстве благочестивой жизни» (Москва 1793); в 1787 г. он представлял в цензуру свой перевод сочинения Бингама «Origines, sive antiquitates Ecclesiae», но перевод этот не был напечатан.

К. З-в.

Иероним архимандрит, член С.-Петербургского духовно-цензурного комитета

Иероним (в мире Иван Евгениевич Лаговский), архимандрит, член С.-Петербургского духовно-цензурного комитета, родился в 1827 г. в посаде Большие Соли Костромской губ., был сын священника, умер 29 апреля 1884 г. Образование получил в Костромской дух. семинарии и С.-Петербургской дух. академии, где кончил курс со степенью магистра богословия в 1853 г. и тогда же вступил на педагогическое поприще деятельности. Все 25 лет своей службы (1853—1879 гг.) провел в Пермской духовной семинарии, сначала был преподавателем, а с 1868 г. и ректором. В Перми он принял сан священства (1856 г.), возведен в сан протоиерея (1858 г.), исполнял обязанности благочинного, законоучительствовал в Богословском горном училище, вел катехизические беседы; там же он постригся в монашество (23 февр. 1874 г.) и возведен в сан архимандрита. Только четыре с половиной последних года (с 12 сент. 1879 г.) своей жизни провел в Петербурге, как духовный цензор. В Перми он написал «Историю Пермской семинарии» в 3-х томах; наиболее же он известен своим трудом «Библейская археология [два выпуска, Спб. 1883. 1884], которая справедливо была удостоена половинной Макариевской премии; лекции его по основному богословию известны только в литографированном виде.

К. Здравомыслов.

Иерон, св. мученик мелитинский

Иерон, св. мученик мелитинский, III-IV столетия. Со многочисленной дружиной (от 30 до 40 человек) он был обезглавлен в армянском городе Мелитине в царствование имп. Диоклитиана и Максимиана (284—308 г). Мощи мучеников были впоследствии перенесены в Византию и положены в том месте, где позже возник храм св. Ирины. Когда имп. Юстиниан начал строить этот храм, в земле были найдены, по словам историка Прокопия, (будто бы) 40 мелитинских мучеников, очевидно, в том числе и св. Иерона. Память его 7 ноября. Мученичество его, приписываемое Метафрасту (*Surtax, Vitae. SS.*, 7 ноября; *Migne, P. gr. t. CXVI, col. 110*), как кажется, представляет лишь легкий пересказ древнейшего мученичества. В Макариевских Минеях-Четиих нет его, но оно помещено в Минеях св. Димитрия ростовского, впрочем, без упоминания имен мучеников.

Хр. Л-в.

Иерон (Васильев), архимандрит

Иерон (Васильев), архимандрит, нынешний настоятель Ново-Афонского Симоно-Кананитского общежительного монастыря на Кавказе, на самом берегу Черного моря в Кутаисской губернии в 25 верстах от Сухума. Архимандрит Иерон происхождением из крестьян Костромской губернии, родился около 1830 г., образования домашнего. В 1862 г. поступать в число послушников Пантелеймонова (Руссика) монастыря на старом Афоне и чрез два года постригся там в монашество; в 1875 г. рукоположен в иеромонаха. Не бесплодно прошла 12-летняя иноческая жизнь его на Афоне: наделенный от природы большими способностями, сильным умом, крепкою памятью, неутомимую энергией и великими силами Души. о. Иерон внимательно присматривался ко всему окружающему, трудился над собою и выработал из себя и опытного архитектора, и художника-инженера, и замечательного инока-подвижника. В 1775 г. братство Афонского Пантелеймонова монастыря задумало устроить обитель на Кавказе и послало туда иноков, которым посчастливилось получить в дар монастырю 427 десятин земли для устройства обители на месте погребения Апостола Симона Кананита. Для руководства работами был отправлен туда в начале 1876 г. иеромонах Иерон, практически достигший больших познаний в строительном деле. С этого времени жизнь о. Иерона тесно связывается с историею Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря. Дело постройки пошло быстро: в марте 1876 г. были заложены четыре каменные здания с церковью, а 17-го октября уже освящены; открыта школа, принято в нее 20 мальчиков-абхазцев на полное содержание; эффект был дивный: восторгу, удивлению и благодарностям абхазцев конца не было. Иноки готовились заложить новые здания. Но политические смуты на Балканском полуострове вызвали войну России с Турцией... Братия монастыря выехала во внутрь Грузии, но о. Иерон до 8 апреля 1877 г. оставался сторожем обители и последним покинул, монастырь, который 2 мая был сожжен и разграблен. Кончилась война, — и светильник веры Христовой, на время потухший, засиял вновь в Абхазии. 18 сент. 1878 г. о. Иерон с братиею вернулся на место обгорелых развалин своих трудов. энергично принялся за работу, — и 3 февраля 1879 г. была освящена новая уже церковь. о. Иерон возведен был в сан игумена, а в 1889 г. в сан архимандрита. Снова открылась школа, появились новые здания, храмы, восстановлен древний храм Апостола Симона Кананита; разведены цветочные сады, устроены свечной, кирпичный, и др. заводы; насажены виноградники, работает мельница, утилизирована вода (водопровод, водопад, пруды), проведены дороги, заведены пасеки, проводится электрическое освещение и проч. Все это — дело о. архимандрита Иерона, лично вникающего во все и руководящая всем: он держит в своих руках все административные нити, с полным самоотречением трудится для спасения душ христианских без усталы «до наступающего вечера». Весьма многие из посетивших обитель в органах печати помещают свои заметки и впечатления и единогласно указывают на архимандрита Иерона, как виновника нынешнего процветания обители и ее миссионерско-культурного значения для края, называя его апостолом и отпрыском первобытного русского монашества.

К. Здравомыслов.

Иеросхимонах— монах «великого ангельского образа», имеющий степень священства. По мнению одних исследователей, появление «великого ангельского образа», следовательно, и иеросхимонахов, относится к V в.; в VI ст. его существование доказывается покаянным чином Иоанна Постника, а в IX в. великосхимничество, несмотря на протест Феодора Студита: «не давай так называемого малого ангельского образа, а потом великого», становится всеобщим явлением (Еписк. Иннокентий. Пострижение в монашество, стр. 111—114). Другие же, констатируя факт существования великосхимничества в IX ст. (свидетельство Феодора Студита), отказываются, за недостатком данных, определить его появление в более раннее время (проф. Е. Е. Голубинский, История русской церкви I, 2, стр. 559). И действительно, если единственным основанием относить великосхимничество к VI ст. является показание покаянного чина Иоанна Постника, то сила этого доказательства ослабляется тем обстоятельством, что разграничения между великим и малым монашеским образом нет в чине Иоанна Постника по списку Льва Алляция. Ввиду этого естественно предполагать в других списках вставку позднейшего времени. Во всяком случае несомненно, что великосхимничество существовало в IX в., а в XI ст. патриарх Алексей требует в своем уставе, чтобы монахи священники и диаконы были непременно монахами великого ангельского образа.

Свящ. А. Петровский.

Иерофей один из десяти членов афинского ареопага

Иерофей, один из десяти членов афинского ареопага, ученик св. Ап. Павла, св. епископ афинский, I столетия. Он якобы привел ко Христу и крестил св. Дионисия (Ареопагита); прославился песнопениями; почил в мире. Память его 4 октября. (Пролог.)

Хр. Л-в.

Иерофей Малицкий, митрополит Киевский и Галицкий

Иерофей (в мире Иоанникий) Малицкий, митрополит Киевский и Галицкий (1727—1799 г.), родился в г. Чернигове в 1727 г. Образование он получил в Воронежской семинарии, по окончании курса который поступил в Троице-Сергиеву лавру, где состоял учителем, вероятно, местной духовной школы. В 1758 г. он снова возвращается в Воронеж и, по принятии монашества, определяется сначала членом духовной консистории и епархиальным проповедником, а затем служит учителем и впоследствии префектом местной духовной семинарии. В конце 1761 г. И. М. переселяется на свою родину в Чернигов, где до 1788 г. последовательно проходит должности: игумена Рождественского Думницкого монастыря (1762—1772 г.), наместника черниговского архиерейского Борисоглебского монастыря (1772—1774 г.), архимандрита елецкого Успенского монастыря (1774—1788 г.), с каковою должностью он с 20 апреля 1786 г. соединял и должность ректора Черниговской семинарии. 28 октяб. 1788 г. архимандрит И. М. был назначен Черниговским епископом. Восьмилетнее управление И. М. черниговскою епархией ознаменовано заботами о благе епархии и особенно о возобновлены Спасского кафедрального собора, — одного из древнейших храмов в России. — 1-го апреля 1796 г. И. М. был назначен киевским митрополитом. Особенности обстоятельства времени и исключительные условия, в каких находилась тогда Киевская митрополия-епархия, потребовали напряженной и усиленной деятельности от нового киевского архипастыря. Несмотря на свой маститый возраст, И. М. оказался на высоте призвания. Несколько более чем двухлетнее управление И. М. Киевскою митрополией-епархией оставило глубокие следы в ее жизни. В начале второго года архипастырского служения И. М. в Киеве (1 сентября 1797 г.) здешняя епархия совершенно обновилась в своем составе. Тогда как прежде того, в XVIII веке, эта епархия находилась на левой стороне р. Днепра, обнимая части нынешних Черниговской и Могилевской епархий, теперь Киевская епархия получила тот вид и состав, какие она имеет и ныне. В состав обновленной киевской митрополии-епархии вошли монастыри и церкви, находившаяся на территории, отошедшей к России по второму разделу Польши, и только что воссоединенные из унии в православие. И. М. весьма много и плодотворно потрудился над установлением в своей епархии правильной организации в системе епархиального управления, постепенным уничтожением многих следов недавней унии, охранением православия от римско-католической и униатской пропаганды, оживившейся в царствование императора Павла, и защитою духовенства от произвола польских помещиков. Весьма почтенны также заботы И. М. об умственном образовании духовенства Киевской митрополии-епархии, выразившиеся, между прочим, в его любовном и попечительном отношении к Киевской Академии. С именем И. М. связано восстановление Киево-Братского монастыря (2 мая 1799 г.), незадолго пред тем (10 апреля 1786 г.) упраздненного. — И. М. скончался 2 сентябри 1799 г.

Ф. Титов.

Иерофей (Иаков Федорович Лобачевский), епископ Острожский, викарий Волынский

Иерофей(в мире Иаков Федорович Лобачевский), епископ Острожский, викарий Волынский; родился 24 марта 1789 г. в г. Ковле Волынской губ., был сын православного священника; скончался 17 апреля 1871 г. Образование получил в духовном училище в г. Остроге, в Волынской дух. семинарии и в Киевский дух. академии. По окончании курса, в 1811—1823 гг. учительствовал в Волынской семинарии; тут он 2 авг. 1814 г. постригся в монашество, рукоположен в иеродиакона и иеромонаха и 20 сент. 1814 г. назначен строителем Загаецкого монастыря, а 28 ноября 1819 г. возведен в сан архимандрита. В 1823 г. оставил духовно-учебную службу, пять лет прожил в Загаецком монастыре, украсил его новыми зданиями, восстановил его права на земли; в 1824 г. сделан благочинным монастырей епархии, а в 1828 г. перемещен в Спасопреображенский острожский монастырь, помещавшийся в зданиях бывшего униатского Дерманского монастыря, где тоже произвел много капитальных построек. Одновременно с этим архимандрит Иерофей состоял членом волынской дух. консистории, в 1832 г. исправлял в С.-Петербурге чреду священнослужения, в 1839 г. проявил ревностную деятельность по воссоединению униатов. В 1845 г. 25 марта хиротонисан в епископа Острожского и пробыл здесь до самой своей кончины, устроая епархию, заботясь об улучшении материального быта духовенства и ведя осторожную и осмотрительную борьбу с католицизмом. Шестидесятилетнею полезною службой родному краю епископ Иерофей заслужил добрую память. Все любили владыку, отличавшегося «привлекательным характером»: он был общедоступен, ласков, мягок и снисходителен. Все свои досуги он посвящал науке: это была натура, не упускавшая ни одного случая для обогащения себя всякая рода познаниями. Преосвященный Иерофей был муж истинно христианского просвещения, примерно добродетельной жизни, занимался проповеданием слова Божия, обладал знаниями не только в области богословия, философы и истории, но и в области медицины, естественных наук и по строительной части; хорошо знал судебные уставы, основательно изучил латинский, греческий, французский, немецкий, польский, английский, итальянский и еврейский языки; имел громадную библиотеку с ценными сочинениями. Из трудов его известно много исторических и церковно-археологических статей, помещенных им в «Волынских Губернских Ведомостях» и после вошедших в «Памятники», издаваемые Киевскою археографическою комиссией: О древности и значении Дермавской обители; Об острожской Богоявленской церкви (с чертежами); Разбор сочинения — «Историко-статистическое описание Минской епархии» (в «Волын. Епарх. Ведом.» 1873 г.) и др.

Е. Здравомыслов.

Ифрузалфм(Jerusalem, Johanu Friedrich Wilhelm), протестантский богослов XVIII в., р. в 1709 г. в Оснабрюккене, учился в Лейпциге и Лейдене, был проповедником немецкой лютеранской общины в Гаге, прожил затем три года в Англии, где познакомился с тамошними церковными течениями, в 1742 г. сделан был придворным проповедником герцога Карла Брауншвейгского и воспитателем его сына, в 1771 г. получил место вице-президента консистории в Вольфенбюттеле. Последние годы жизни Иерузалема были омрачены смертью его сына Карла Вильгельма, который застрелился в 1772 г. в припадке меланхолии. Случай этот дал Гете материал для его «Вертера». Умер И. в 1782 г. Как богослов эпохи просвещения, он на первый план ставил нравственное учение христианства, но в то же время, будучи чужд крайностей рационализма, защищал главные догматы христианства от нападков неверия. Самое значительное его произведение: «Размышление о важнейших истинах религии» занимало в конце XVIII в. видное место в апологетике, выдержало ряд изданий (Braunschweig 1768—1779. 1785. J 795), и было переведено почти на все новые языки. На русский язык оно переведено Т. С. Крыловым (см. «Энци.» VII), и вышло и в шести частях в 1806. 1817. 1831 гг. Как проповедник, он следует гомилетической методе Мосгейма. Проповеди его более отличаются простотой и ясностью, чем оригинальностью и силою слова. Собрание их вышло в Брауншвейге в 1745—1753 гг., 3 изд. 1788. 1789. На русский язык переведено еще преосв. Аароном (Нарциссовым, †15 янв. 1842 г.), еп. Архангельским, «Руководство к познанию Спасителя мира, открытое в поучительных словах», М. 1845; «Два поручительных слова», М. 1837, и «Страждущий и умирающий Искупитель». См. Wagenmann, Allgemeine deutsche Biographie XIII, 1881, S. 779.

С. Троицкий.

Иерусалимская церковь

Иерусалимская церковь. Иерусалим — колыбель христианства. Церковь иерусалимская была первою и матерью всех христианских церквей. Ея первоначальным устройством по преимуществу занимался Ап. Иаков, «брат» Господень, который и был и первым ее епископом. В церкви иерусалимской был и первый христианский мученик св. Стефан. Христианской общине Иерусалима прежде всего и пришлось подвергнуться гонениям за имя Христово со стороны иудеев. Ненависть к христианам была так велика, что они незадолго до 70 г. оставили св. город и переселись за Иордан в город Пеллу. В 70-м г. Иерусалим подвергся разрушению от римских полчищ Тита, вследствие восстания иудеев против римлян. Разрушение сопровождалось ужасною гибелью и врагов христиан. После этого привязанность иудеев к закону Моисееву несколько ослабела, а вместе с тем число христиан иерусалимской церкви стало умножаться. Христиане опять водворились в Иерусалиме вместе с своим епископом Симеоном. Возникшее в царствование рим. импер. Траяна (98—117 г.) гонение на христиан захватило и Палестину: в 107 г. пострадал мученическою смертью на кресте престарелый иерусал. еп. св. Симеон. При императоре Адриане возникло новое восстание иудеев против римского владычества, окончившееся вторым разрушением Иерусалима (135 г.), на месте которого остался лишь небольшой городок, прозванный «Элия Капитолина», но христианская община здесь не исчезла: под управлением еп. Марка, она состояла преимущественно из уверовавших во Христа язычников. После второго разрушения Иерусалима, главным городом Палестины в гражданском отношении сделалась Кесария Палестинская. Митрополиту этого города принадлежала до IV в. и духовная юрисдикция в палестинской церкви, состоявшей уже из многих епископий. Впрочем, и епископ Элии Капитолины, ради священных мест, здесь находящихся, пользовался в течение первых трех веков преимуществом чести наравне с митрополитом кесарийским. Первый вселенский собор (325 г.) правилом седьмым утвердил за епископом Элии это преимущество чести, сохранив власть в церкви за митрополитом Кесарии. С IV в. началось политическое и церковное возвышение Иерусалима. Главными причинами этого были путешествие в Иерусалим в начале века матери императора Константина В. св. Елены, обретение честного и животворящего Креста и устройство ею и Константином великолепных храмов — Воскресения на месте, где находился гроб Господень, и другого на Лобном месте (Μαρτῆριον), в Вифлееме на месте пещеры рождения Христова, на горе Елеонской и в других местах евангельских событий. Засим открылось усиленное паломничество в Иерусалим, вследствие чего епископ и город получили особенное значение и богатство. Епископы города стали принимать большое и деятельное участие в управлении церковью. Из них были и весьма выдающиеся по своим личным достоинствам, каковы св. Кирилл I (350—387 г.) и Иоанн II (387—417 г.). В половине V в. совершилось возвышение иерусалимского епископа и на степень патриарха. Дело о таком возвышении иерусалимской кафедры начал архиепископ Ювеналий (420—458 г.), возбудив его на Ефесском соборе 431 г., когда он с особою настойчивостью просил дать иерусалимскому епископу митрополичьи права не только над Палестиною, но и над Аравией и Финикией, которые были под властью антиохийского патриарха. Не встретив сочувствия на соборе, Ювеналий обратился со своею просьбой к императору Феодосию младшему, который особым императорским эдиктом и даровал ему власть над всею Палестиною, Финикией и Аравией. Однако распоряжение императора было опротестовано антиохийским патриархом, и дело еще раз рассматривалось на четвертом вселенском Халкидонском соборе (451 г.), который и подчинил Ювеналию епископии трех Палестин и усвоил иерусалимской кафедре патриаршие преимущества, с предоставлением

пятого места в ряду патриархов.

Вслед за тем начался период благоденствия иерусал. церкви. В состав иерусал. патриархата входили, — по римскому делению, — три провинции: Палестина первая, заключавшая в себе часть Галилеи, всю Самарию и всю Иудею и Идумею, Палестина вторая, в состав которой входили большая часть Галилеи и почти вся Заиорданская страна, и Палестина третья, обнимавшая все пространство от Мертвого моря до Синайского полуострова. Естественными границами иерусал. патриархата были на севере Ливанские горы, на юге Синай и Аравийский залив, на западе Средиземное море, Египет и Героополитский залив, а на востоке пустынная Аравия и залив Эланитский. На этом, сравнительно небольшом, пространстве в V и VI в. было свыше 50 епархий, из коих до 25 имели достоинство митрополий. Иерусалим все более украшался и расширялся, привлекая пилигримов со всего мира. Между 425 и 450 гг. в св. город прибыла супруга Феодосия младшего, царица Евдокия, которая устроила церковь на Сионе и храм первомуч. Стефана вне стен, а также новую епископию около храма Воскресения, обеспечив ее и денежным содержанием, основала несколько монастырей, богаделен, больниц и странноприимниц, возвела стены вокруг города, наконец, украсила храм Воскресения. Около 500 г. близ патриархии был основан монастырь для патриаршего клира и другой монастырь для иноков около башни Давида, причем каждый монах имел здесь свою келлию. Знаменитый византийский император Юстиниан I (527—565 г.) простер свою строительную деятельность и на Палестину и построил здесь много храмов и около десяти монастырей внутри и вне Иерусалима, в Вифлееме, Иерихоне и других городах.

Палестина сделалась и очагом монашества, которое в IV — VI в. достигло здесь большого развития. Первую попытку организовать жизнь палестинских отшельников и подчинить известным правилам сделал еще св. Иларион вел. (291—371 г.), ученик св. Антония, основавший иноческую общину близ Газы, очень многолюдную и оказавшую благотворное нравственное воздействие на окружающую среду. Затем св. Харитон Исповедник (IV в.) основал лавру Фаран в иудейской пустыне, которая потом была покрыта многочисленными монастырями и получила название пустыни св. града. В лавре Фаран организация иноческой общины, впервые предпринятая св. Иларионом, получила дальнейшее развитие: иноки лавры обязаны были подчиняться игумену, посещали лаврскую церковь, подчинялись определенным правилам относительно богослужения, рукоделий, пищи, пребывания в монастыре и т. п. Св. Харитон основал и лавру Иерихонскую и Ветхую (Сука). В царствование Валента (364—378 г.) палестинское монашество подверглось преследованию за православной образ мысли, но это не задержало его поступательная движения. В V и VI в. в Палестине подвигались знаменитейшие аскеты — Евфимий вел. († 473 г.), Савва Освященный († 532 г.) и Феодосий Киновиарх († 529 г.), устроители многих лавр и киновий, создатели палестинского иноческой устава и организаторы монашеской общины. В это время в Св. Земле, — главным образом в области Иудеи, — было до 130 иноческих обителей, а пустынные дебри иудейские были населены десятками тысяч «ангелоподобных человеков». Обители имели громадное нравственное влияние на христиан и язычников, оказывали щедрую материальную помощь бедным и больным, исполняли миссионерское назначение среди кочевников палестинских пустынь и горных дебрей, были очагами христианского просвещения, где воспитались знаменитейшие церковные деятели, центром умственного и религиозного движения в Палестине, выразившаяся в составлении повествований о жизни великих подвижников и назидательных поучений, главным же образом в переводе и истолковании свящ. книг. Целый сонм агиографов, песнопевцев, экзегетов и богословов воспитался в лавре св. Саввы Освященного и в киновии св. Феодосия. Наконец, богословские вопросы, волновавшие христианскую церковь в течение IV — VI в., нашли в лице палестинских подвижников стойких поборников, победоносно ограждавших

чистоту православия против еретиков.

Церковь иерусалимская приняла горячее участие, прежде всего, в арианских спорах. Достаточно вспомнить полуарианина Евсевия, еп. кесарийского, известного историка, деятельного участника первого вселенского собора. Но современный еп. иерусал. Макарий (313—333 г.) принадлежал к православной партии Никейского собора, а догматическое определение Никейского собора нашло себе горячих приверженцев в церкви палестинской. Преемник Макария, еп. иерусал. Максим III (333—350 г.) был всецело на стороне св. Афанасия александрийского и никейского символа. В Иерусалиме составлялись многочисленные соборы и для защиты воззрений св. Афанасия, причем громадное большинство епископов Палестины питало глубокое уважение к деятельности и авторитету этого поборника православия. Вообще, палестинская церковь неизменно служила убежищем православия, которое и процветало здесь во все время арианских смут. То же самое было и во время несторианских споров: при группировке партий Палестина с архиепископом иерусалимским Ювеналием, а за ним и многочисленные иноки палестинских монастырей были на стороне александрийского патриарха, стоявшего во главе партии православной. Известно, что св. Евфимий, центральный деятель современного палестинского монашества, тоже желая, сколько возможно, содействовать торжеству церкви над ересью Нестория, поручил Петру, еп. сарацинскому, отправлявшемуся в Ефес на вселенский собор, совместно с другими палестинскими епископами всецело следовать Кириллу ал. и Акакию мелитинскому и соглашаться на то, что они одобряют. Палестинские епископы, прибывшие с архиеп. Ювеналием в Ефес, приняли деятельное участие в соборных совещаниях и сразу стали на сторону Кирилла ал. Особенно ревностно защищал православие еп. [Петр](#), которого собор, вместе с другими епископами, посылал к Несторию для приглашения на соборные заседания. Возвратившись в Палестину, Петр рассказал св. Евфимию о ходе соборных заседаний и о постановлении собора. А св. Савва, узнав о двух иноках, державшихся несторианских воззрений, путем увещаний побудил их присоединиться к кафелической церкви. Он же писал византийскому императору Анастасию (491—518 г.), что подозрения его относительно уклонения в ересь иерусалимская патриарха Илии II (494—517 г.) и его паствы неосновательны, так как палестинские христиане отвергают Несториево разделение и следуют учению православной церкви. И в последнее свое путешествие к византийскому двору (530 г.) Савва Освященный ходатайствовал пред императором Юстинианом о совершенном искоренении ересей, в частности несторианской. Но монофизитство встретило горячих поборников среди палестинского монашества. Причиной этого было непонимание монахами истинного положения церковных дел, в ошибочном признании защитников православия еретиками и еретиков православными. В такое заблуждение впал и архиеп. иерусал. Ювеналий; поэтому на Халкидонском соборе «он вместе с Диоскором сначала долго боролся за истину, но впоследствии, закрыв свои мысленные очи, оставил Диоскора одного в бою, перешел на сторону противников и, презревши клятву, подписался под соборными актами с остальными епископами». Но палестинские монахи, введенные в заблуждение своими лживыми и незаконными собратьями, остались в убеждении, что Халкидонский собор был созван с целью восстановить нестерианство, и под влиянием неосновательного страха пред ожидаемым возрождением осужденной церковью ереси Нестория, впали в излишнюю ревность по вере и изменили заслуженный ими раньше эпитет защитников православия в новое и позорное наименование гонителей истины, еретиков. В Палестину прибыли, после Халкидонского собора, монах Феодосий и его единомышленники, люди недостойные и невежественные, имевшие позорное прошлое. И вот, они начали распространять среди палестинских иноков слух, будто собор искажил веру, учит почитать во Христе двух сынов, допустил во Христе два лица, как учили несториане, отступил от отеческих символов. Около Феодосия собралось до

10.000 единомышленников, которые. — под руководством своего вдохновителя, — и открыли возмущение против власти церковной и гражданской. Они напали на Иерусалим, удалили законного патриарха Ювеналия и провозгласили патриархом Феодосия, низвергли всех православных епископов, признававших Халкидонский собор, некоторых из них и клириков убили, заместили епископские кафедры и должности клириков своими единомышленниками, произвели в св. городе пожары, убийства и всякие бесчинства. Правительству и церкви стоило больших усилий подавить возмущение невежественных и фанатичных монахов. Император Маркиан отправил против мятежников военную силу, а потом обратился к ним с разъяснительными по поводу халкидонского вероучения посланиями; Ювеналий возвратился в Иерусалим и непосредственно разъяснил мятежникам несправедливость преступного восстания и неразумие в понимании кафолической истины; наконец, горячее участие в раскрытии пред инокami православной догмы приняли руководители палестинского монашества — Евфимий В., Савва Освященный и Феодосий Киновиарх. Торжество православия над монофизитством состоялось в палестинской церкви в 518 г., когда Иерусалимский собор, руководясь аналогичным постановлением собора Константинопольская того же года, объявил определения четырех вселенских соборов божественными и внес в священные диптихи. Но уже в конце V в. в Палестине возникло новое еретическое движение — «оригенизм», т. е. спор о том, что нужно принимать в учении Оригена и что отвергать, или спор об авторитете Оригена. Движение опять охватило преимущественно монахов, разделило их на две половины, из коих одна сочувствовала еретическому учению Оригена о преждебытии и восстановлении всех вещей, а другая защищала церковное учение, — сопровождалось резкими проявлениями человеческих страстей. Оно прекратилось лишь после пятого вселенского собора (553 г.), на котором нечестивые сочинения Оригена и то, что высказывалось палестинскими монахами в защиту его мнений о предсуществовании и восстановлении, были преданы всеобщей и вселенской анафеме. Присутствовавшие на этом соборе три палестинские епископа были на стороне православной догмы.

Затем, во время монофелитских споров первым и главным защитником православия был иерусал. патр. св. Софроний (634—638 г.), который, заняв патриарший престол, в обширном послании, обращенном ко всем православным патриархам, с замечательной силой и ясностью изложил учение церкви о двух волях и двух действиях во Христе, сделал намеки на появления новых еретиков — монофелитов и призывал представителей церкви действовать на них в духе кротости и мира. Не ограничившись посланием, Софроний, ввиду тревожных политических обстоятельств, решился отправить посольство в Рим с целью найти здесь защитников истины и побудить их к борьбе с ересью. Выбор его пал на дорийского епископа Стефана. Приведя епископа на Голгофу, Софроний преподал ему такое наставление: «Помни, что ты дашь ответ Распятому на этом святом месте, когда Он придет во славе судить живых и мертвых, — если вознерадишь о святой вере и не обратишь внимания на опасность, в которой она находится. Соверши то, чего я не могу сделать сам по причине нашествия сарацин. Обойди, в случае нужды, всю вселенную, потщись преодолеть все препятствия, чтобы достигнуть Рима; открой там пред мужами благочестивыми по сущей правде все, что делается в наших странах, и не переставай умолять, пока они не восстанут на поражение врагов веры и совершенно и не отвергнут нововведенного учения». Стефан исполнил просьбу патриарха, был в Риме и побуждал пап к охранению и защите истины (проф. А. П. Лебедев, Вселенские соборы VI — VIII в., изд. 2, М. 1897, стр. 85—87). На шестом вселенском соборе (680 г.) представитель иерусал. патриарха пресвитер Феодор показал себя ревностным защитником православного учения. А в эпоху иконоборства палестинская церковь в защите православия представляла в лице св. Иоанна Дамаскина, знаменитейшего борца за

иконопочитание, пламенного и просвещенного, воспитавшегося и поднявшего свой победоносный голос из лавры Саввы Освященного.

Между тем во внешнем состоянии церкви иерусалимской произошли печальные перемены. В 614 г. Иерусалим был завоеван и опустошен полчищами персов под предводительством Хозроя. Иерусалимские христиане подверглись ужасным бедствиям. Весьма многие из них были убиты, а многие взяты в персидский плен, вместе с иерусал. патриархом Захарией. Храм Воскресения и многие монастыри были разрушены, честный Крест Господень увезен в Персию. В церковной жизни наступило большое неурядство. Во главе церковного управления стал, — в качестве местоблюстителя, — игумен Феодосиева монастыря Модест, который и начал восстанавливать храмы и монастыри, помогать бедным, содействовать духовенству в устройстве церковных дел. В это бедственное время много помогал жителям Иерусалима св. Иоанн Милостивый, патриарх александрийский, который выкупал пленных и призывал несчастных. бежавших в Египет, посылал в св. город щедрое пожертвования. Четырнадцать лет продолжалось господство персов в Иерусалиме, пока византийский император Ираклий (610—641 г.) не отнял св. город. По условиям мира, заключенная в 628 г., персы возвратили всех пленных, а равно и честное древо животворящая Креста Господня; император Ираклий, прибыв в Иерусалим, позаботился об украшении храмов и восстановлении стен города. Но скоро наступили еще более бедственные времена в истории иерусалимской церкви. В 636 г. Иерусалим был завоеван арабским халифом Омаром, и христиане подпали мусульманскому игу, которое продолжалось на этот раз до времени крестоносцев (1096 г.). Иерусалимская церковь лишилась внешней свободы и независимости, подпала игу рабства и свое внешнее положение организовала на новых началах. Современный иерусалимский патриарх св. Софроний в «анакреонтовских стихах» горько оплакал падение св. города и бедствия его жителей.

В основу устройства гражданско-социального быта палестинских христиан под игом арабов был положен так наз. договор с ними халифа Омара. Договор направлен к возможно большему унижению христиан и состоит из ряда самых вопиющих ограничений. Христиане не имеют права строить новых церквей и возобновлять церкви разрушенные, обязаны допускать мусульман в свои церкви днем и ночью, держать двери ломов открытым для проходящих мусульман, принимать их на три ночи и кормить, не давать приюта шпионам, не обучать детей Корану, не выставлять своей веры на показ и не проповедовать ее, не препятствовать желающим переходить в мусульманство, уважать мусульман и вставать с места, когда они захотят сесть, не походить на мусульман по своему одеянию, не пользоваться ни выражениями, ни прозвищами мусульман, не ездить на лошадях в седлах, не носить оружия, не вырезывать на перстнях арабских надписей, не продавать вина открыто, обстригать головы спереди, не изменять нигде костюма, подпоясываться кушаками, не носить по улицам ни крестов, ни свящ. книг, бить в било при храмах только слегка, не возвышать голоса в церквах в присутствии мусульман, не голосить при похоронах, не носить по улицам ни пальмовых ветвей, ни образов, не носить огней по мусульманским кварталам, не помещать покойников по соседству с мусульманами, не брать рабов, доставшихся на долю мусульманам, не заглядывать в жилища мусульман, не строить домов выше мусульманских, не бить мусульман, не покупать мусульман, взятых в плен, не брать в услужение мусульман, не порицать Коран, Мухаммеда и мусульманскую веру, не вступать в брак с мусульманкой, допускать мусульман селиться среди христиан, не держать свиней открыто, ездить только на ослах и мулах, прицеплять к седлам шары, носить на шее печать (в знак уплаты поголовной подати), при входе в бани надевать колокольчик, при езде садиться боком, не садиться на почетном месте в собрании, не приветствовать первыми мусульман, уступать дорогу мусульманам. Затем, христиане лишены были права занимать общественные должности и свидетельствовать в суде против мусульман, платили в пользу

победителей харадж или поголовную подать, представляющую выкуп за жизнь, за право существования на мусульманской земле, а равно налоги — поземельный, десятинный и многие другие. О политических правах христиан не могло быть и речи. Вообще палестинские христиане были обречены на полнейшее рабство, без всяких прав на ту или иную свободу, с обязательством служить всем потребностям общественной и частной жизни своих победителей.

Вследствие крайне неблагоприятных внешних условий, внутренняя жизнь иерусалимской церкви, во время арабского господства, была подавлена и представляла сплошной ряд унижения церкви, оскорбления духовных властей, открытых гонений на христиан, воздвигаемых фанатичным мусульманским правительством и народом. Уже первый патриарх этого несчастного времени св. Софроний был лишен возможности отправиться из Иерусалима в Вифлеем для поклонения местным святыням и проливал по этому поводу горькие слезы. По смерти его (638 г.), патриарший престол в течение 29 лет не был замещен, и церковь управлялась местоблюстителями. При патриархе Феодоре (680—681 г.) мусульмане воспылали такою ненавистью к христианам и их святыням, что подвергли его изгнанию из Иерусалима. В середине VIII в. арабский правитель Абдаллах приказал, чтобы в Иерусалиме св. крест не водружался на улицах и домах, обязал платить харадж всех монахов, овладел священными сосудами св. Гроба и других святынь, а часть их продал евреям. В начале IX в. на христиан Палестины было воздвигнуто страшное гонение, так что почти все они бежали или на Кипр, или в Константинополь. В 815 г. патр. Фома намеревался устроить небольшой купол над центральным куполом храма Воскресения, но встретил сильное противодействие со стороны арабов, так что едва удалось их успокоить. В 936 г. арабы подожгли храм Воскресения, но христиане скоро заметили пожар и потушили; сгорела только западная часть, восстановить которую стоило многих трудов и денег. Через 33 года храм опять сгорел и в пламени пожара погиб патр. Иоанн († 969 г.). Одновременно происходили и целые гонения на христиан, сопровождавшаяся всеми ужасами и последствиями древних языческих гонений. Христиане избивались массами, подвергались ужасным истязаниям и мучениям, их имущество расхищалось, церкви и монастыри разрушались. Такие гонения были, напр., при халифах Мутаваккиле (847—861 г.), Мунтасире (861—862г.), Мутаззе (866—869 г.) и особенно Ал-Хакиме (996—1021 г.). Хаким отличался диким, деспотическим нравом, беспримерною жестокостью, вместе с тем пылал страшною враждой к христианам и презирал их в наивысшей степени. Такое отношение к последователям Христа было внушено Хакиму вероучением друзей, проповедовавшим и обоготворение этого халифа. Под влиянием этого вероучения. Хаким воздвиг страшное гонение на христиан, подобного которому прежде не было. Новый антихристианский Нерон сначала неистовствовал в Египте, а в 1009 г. распространил свои жестокости и на Палестину, где и приказал разрушить храм Воскресения. «И написал Хаким в Сирию наместнику Рамлы Яруху, — рассказывает Яхья антиохийский, — чтобы он разрушил церковь св. Воскресения и уничтожил ее виднейшие части и окончательно разбил ее священные реликвии. И послал Ярух Юсуфа, своего сына, и Ибн-Захира. И забрали они всю находившуюся в церкви утварь, а сама церковь была разрушена до основания, за исключением тех частей, разрушение которых было слишком трудно и уничтожение которых невозможно. И был разрушен Кранион (Голгофа) и (базилика) св. Константина и все, что находилось в ее пределах, и были окончательно уничтожены священные реликвии. И старался Ибн-Захир уничтожить гроб Господень и стереть следы его, и разбил большую часть его и разрушил. И был в соседстве с ним женский монастырь, который тоже был разрушен. И были разграблены все имения церкви Воскресения и завещанные имущества и захвачены вся ее утварь и металлические вещи». Иерусал. церковь не скоро оправилась от ужасных бедствий, причиненных Хакимом. Некоторому благополучию местных христиан содействовали византийские императоры Роман

Аргир (1028—1034 г.), Михаил Пафлогонский (1034—1041 г.) и Константин Мономах (1042—1054 г.), которые заключали договоры с арабскими халифами, посылали к ним послов и подарки, делали пожертвования в пользу иерусал. церкви, помогали восстановлению (с 1011 г.) и украшению храма Воскресения, заботились о замещении патриаршей кафедры. Как ни тяжело было внешнее и внутреннее состояние иерусал. церкви, но ее патриархи самым энергичным образом заботились о поддержании иерархического преемства в церкви, ревностно защищали и охраняли св. православную веру и церковные каноны, заботились о восстановлении и украшении разрушенных храмов и монастырей, употребляли все усилия к тому, чтобы сохранить величайшие христианские святыни в своем владении и власти, не порывали канонического общения с автокефальными православными церквями. Так, местоблюстители иерусал. патриарха присутствовали на константинопольских соборах — 867 г., на котором был анафематствован римский папа Николай за еретические новшества и властолюбивые притязания на главенство в церкви, — 879—880 г. (пресвитер Илия), когда были пересмотрены и отменены незаконный деяния собора 869—870 г., направленные против Фотия, — 907 г. (по поводу четвертого брака императора Льва VI Мудрого) и т. д.

Бедствия христиан иерусал. церкви увеличились после завоевания Палестины турками-сельджуками (около 1076 г.). Дикая сыны пустыни не знали никакого закона и права, кроме права сильного и власти меча. Не связанные никакими договорами, движимые корыстолюбием и фанатизмом, они равно преследовали всех христиан. Их победоносный путь ознаменовывался страшными бедствиями для побежденных. Турки врываются в храмы и монастыри, грабят их имущества, сожигали здания, убивали христиан, бесчестили женщин. Церковные права в Палестине пришли в совершенное неурейство.

Бедствия палестинских христиан были так сильны, что нашли себе отголосок в западной Европе и вызвали здесь желание освободить восток из рук неверных. С этой целью здесь были организованы крестовые походы. Но, к сожалению, они принесли восточным христианам больше зла, чем добра, так как руководители крестовых походов — римские папы, посылая крестоносцев на восток для освобождения Св. Земли от власти мусульман, имели при этом тайную и главную цель — распространить свое влияние на востоке и подчинить восточные церкви своей власти. Для пропаганды латинства они вместе с крестоносными ополчениями посылали на восток римское духовенство и монашество. Эти верные слуги пап и причиняли наибольший вред православному населению Палестины. Немедленно по взятии Иерусалима (1099 г.) и других городов латинские клирики изгнали православное духовенство и монахов, захватили их церкви, монастыри и все церковный имущества, основали свою патриархию, избрали патриарха, епископов и низший клир и прочно утвердились там, где раньше господствовал православный патриарх с подчиненным ему духовенством и монахами. Православные, во главе с патр. Симеоном II, безжалостно лишались собственности, крова и пищи, немилосердно изгонялись из принадлежавших им св. мест: латиняне отнюдь не допускали совместного пребывания с православными. Лишь наиболее бедные и незначительные храмы и монастыри остались в пользовании православных, но и они не были обеспечены от произвола латинян: последние врываются в них, грабят святыни, особенно мощи, оскорбляли и унижали клириков и монахов. Положение простого народа было еще хуже: он был низведен в разряд рабов и лишен общечеловеческих прав. Началась усиленная пропаганда латинства, неразборчивая в средствах, слепо стремившаяся к одной цели — увеличить число прозелитов папства, умножить сомнительную славу римского первосвященника. Но православное население Св. Земли крепко держалось своей веры. Величайшая заслуга греческого духовенства состояла и в том, что оно, несмотря на ужасные бедствия времени и дикий произвол латинян, без боя не уступало им своих прав относительно св. мест и постепенно вновь отвоевало

некоторые святые. Русский игумен Даниил, посетивший Св. Землю в 1107 г., сообщает, что в храме Воскресения латиняне совершали богослужение в своем месте, а греки свободно служили у св. Гроба и в кафоликоне этого храма. Существенное в этом отношении содействие оказывали грекам византийские императоры, не раз выступавшие пред вождями крестоносцев с ходатайствами за духовенство, монахов и святые. Так, по просьбе императора Алексея I Комнина (1081—1118 г.) латиняне дали грекам «для богослужения и псалмопений храм, где находилась пещера обретения честного Креста». Император Мануил Комнин (1143—1180 г.) обложил золотом св. Гроб, возобновил монастырь Предтечи на Иордане, пострадавший от землетрясения, а также обитель пр. Илии, пещеру и храм в Вифлееме, хотя в этом городе был латинский епископ Рагуил. На положение православных в Палестине в век Комнинов проливает свет и «Устав иерусалимской церкви» от 1122 г., описывающий порядок богослужений в Страстную неделю в храме Воскресения (παλαδο.ρουλο_с — Κεραμευ_сβ 'Ανα 'λεκτα ι'ρесоλυιτικη_с стсхουλοуι'α_сII): устав показывает, что греки беспрепятственно поминали за богослужением своего патр. Николая, архиепископов и епископов, молились за «благочестивейших царей» и вообще, если православное население Палестины отчасти и восстановило в эпоху латинского господства свои религиозные права, то обязано было этим, главным образом, покровительству византийских василевсов. Но, разумеется, это покровительство не всегда было удачно и успешно. За первым крестовым походом следовали второй и третий, во Св. Землю являлись новые и новые деятели, св. места Иерусалима, Вифлеема и пр. переходили то в одни, то в другие руки, Палестина сделалась ареною постоянных войн, которые и несли местному населению смерть, разрушение, всевозможные бедствия, — византийские василевсы, в свою очередь, боролись за целостность и неприкосновенность империи. Поэтому, эпоха латинского господства в Палестине была весьма тяжелым периодом в истории местной церкви, так что духовенство и народ желали лучше возвращения ига магометанского, чем продолжая власти латинян.

В 1187 г. Иерусалим был завоеван египетским султаном Саладином, а потом под власть египетских мамелюков постепенно перешла и вся Палестина (1291 г.). Иерусал. церковь подпала новому мусульманскому игу, продолжавшемуся до 1517 г. Владычество мамелюков в Палестине было для местного православного населения менее тяжело и опасно, чем иго арабов и господство латинян. Султан Саладин питал страшную ненависть к латинянам и после завоевания Иерусалима совершенно изгнал их отсюда, разрушил латинские постройки — монастырь Предтечи, восточную половину храма Воскресения, большую странноприимницу Евдокии и другие, а латинскую патриархию обратил в мечеть. Он возвратил грекам некоторые из принадлежавших им храмов и монастырей, разрешил совершать богослужение, обеспечил спокойную жизнь. Такому отношению султана к православным немало содействовал византийский император Исаак II Ангел (1185—1195 г.), который прислал послов к новому завоевателю, приветствовал его и просил пощадить храм Воскресения. К сожалению, когда византийские послы удалились, султан, увидев во время пасхального богослужения многочисленные огни в храме Воскресения, приказал заложить камнями почти все окна храма. Тем не менее, современный иерусал. патриарх Досифей, явившись к султану, получил от него власть над храмом Воскресения, Вифлеемом, Гефсиманией и остальными местами поклонения. Примеру Саладина последовали его преемники-султаны, которые также предоставлял православному греческому духовенству право на владение палестинскими святынями. Так, султан Захир-Мелюк издал в 1313 г. указ, которым утверждал за патриархом иерусал. права власти и попечения о св. местах. Патриарх Иоаким получил два султанские берата (1329 г. и 9 июля 1334 г.), которыми признавались его власть в православной церкви и права на владение святынями. Подобные бераты были даны патриархам и в 1398 г., 20 мая 1405 г. (Дорофею) и в

1410 г. Египетский султан Мелек-Ахмед в 1412 г. выдал патр. Дорофею берат, которым предписывал, что, — подобно своим предшественникам — и он имеет право беспрепятственно открывать и закрывать дверь храма Воскресения. Султан Мелек-Есреф в 1437—38 г. снабдил иерусал. патр. Феофила грамотою, которая объявляла, что он владеет всем находящимся внутри храма Воскресения, св. Гробом, Голгофой и остальными святынями, как своею собственностью, имеет право восседать здесь, свободно открывать и закрывать дверь храма Воскресения. О том же самом говорят бераты и приказы и остальных египетских султанов. вплоть до 1517 г. Они делали такие постановления из уважения к своим предшественникам по престолу и из видов политических, желая расположить в свою пользу византийских императоров, дабы они разрешали им свободно плавать по Геллеспонту, Босфору и Понту Евксинскому для торговли и набора черкесов, необходимых для укомплектования египетских войск. Отсюда, византийские императоры продолжали быть естественными покровителями иерусал. церкви. Они принимали участие в избрании иерусал. патриархов, ходатайствовали пред египетскими султанами о водворении их в Палестине, давали им приют в Византии, когда тяжелые обстоятельства заставляли их выбывать за пределы своего патриархата; в Византии для них был и храм св. Архангелов с келлиями для обитания («Ἐκκλησίαι τῶν ἁγίων»). Известно, напр., что патр. Досифей занял иерусал. престол при содействии императора Исаака II Ангела, который в 1191 г. переместил его в Константинополь; но несправедливое действие царя вызвало энергичный протест со стороны византийского синода, и Досифей должен был отказаться от византийской кафедры. При затруднительных церковных обстоятельствах и сами султаны египетские обращались за содействием в Константинополь. Так, в патриаршество Лазаря (XIV в.) иерусалимский престол хотел захватить незаконный монах Герасим, однако султан Мелин-Насир Магомет (1293—1341 г.) не признал его, изгнал из св. города и написал о виновнике церковной смуты византийскому императору Андронину III (1328—1341 г.). Но в Византии в это время происходили политические смуты, и Герасим, — при содействии патриарха Иоанна XIV, — добился патриаршего престола, а Лазарь был низложен. Впрочем Герасим занимал престол лишь до воцарения Иоанна Кантакузина (1347 г.), который стал на сторону несправедливо низложенного Лазаря, отправил его в Иерусалим вместе со своим послом Мануилом Сергопулом и дарами для нового султана Насредин-Хасана, прося последнего восстановить Лазаря на престоле. Благочестивый царь отправил большие деньги и на украшение храма Воскресения и св. мест в Вифлееме. Василевсы трапезунтского греческого царства также оказывали высокое покровительство иерусалимской патриаршей кафедре, снабжали ее и святыни дарами, а царицы трапезунтские совершали и паломничества в Иерусалим, где имели пребывание в монастыре св. Евфимия. Этот монастырь основала порфирородная Анна трапезунтская, дочь Алексея II Комнина, а возобновил его святогробский монах из Трапезунта Герасим, снабдив и уставом. Вообще, византийские и трапезунтские православные василевсы своим политическим покровительством, дипломатическими сношениями с египетскими султанами, щедрыми дарами и обильными денежными пожертвованиями значительно облегчали тяжелое положение иерусалимской церкви под игом мамелюков. С другой стороны, и иерусалимские патриархи находились в живых и постоянных сношениях с Византией. Так, одним из ближайших преемников упомянутого патриарха Лазаря († 1347 г.) был Дорофей, монах сначала Афона, потом монастыря св. Саввы, занявший в 1382 г. патриарший иерусал. престол при содействии византийского императора Иоанна V Палеолога. По этому поводу император имел сношение с султаном Абу-Саидом, а в грамоте по поводу избрания Дорофея и утверждения царем сказано, что он именуется патриархом Иерусалима, св. Сиона, Сирии, Аравии, всей Палестины, Заиорданья и Каны Галилейской. После Дорофея патриаршествовал Феофил (с 1410 г.), который в одной из рукописей монастыря Саввы (№ 189) называется

«сыном» Дорофея, может быть, потому, что Дорофеем еще при жизни наметил его преемником своей власти (υπ'οτακτικό'ς). После Феофила иерусалимским патриархом был избран (1427 г.) Иоаким, который в 1443 г. собрал в Иерусалиме собор против флорентийской унии, при участии патриархов Филофея александрийского и Дорофея антиохийского, кесарийского митрополита Арсения и других епископов и клириков. В 1453 г. скончался преемник Иоакима патриарх Феофан I, который указывается в числе участников т. н. Константинопольского Софийского собора 1450 г. • [39](#))

После падения византийской империи под ударом оружия османских турок (1453 г.), положение палестинских христиан ухудшилось. Оно было тяжело, конечно, и в предшествующее время — во всю эпоху господства в Палестине египетских мамелюков, когда не было, напр., ни одного случая постройки новых церквей и монастырей, а христиане имели право лишь возобновлять старые свящ. здания, как это было и при арабах, и во время латинского господства. Но после 1453 г. «ромей» подверглись еще большим ограничениям, произволу и насилию. Это зависело, прежде всего, от политических причин, так как постепенно распространявшееся и развивавшееся господство и могущество османских турок внушало мамелюкам опасение за их власть и над Св. Землей. А затем, христиане, предвидя надвигавшееся новое владычество и узнав о сравнительно благожелательном (de jure) отношении османских турок к покоренной византийской «райе», и сами стали тяготеть к новому правительству, желая заранее расположить его в свою пользу. По таким мотивам иерусал. патриарх Афанасий III в 1458 г. отправился в Константинополь, тайно явился к турецкому султану Магомету II, представил ему документы Омара, Магомета и других мусульманских халифов о правах и привилегиях христиан в Палестине и на Синае и получил от него хаттишериф на право владения св. местами в Иерусалиме, Вифлееме и других городах. Об этом сделалось известно мамелюкскому правительству, которое и воздвигло жестокие преследования христиан. Иерусалимские патриархи (Григорий II — 1459 г., Дорофей II — 1493 г.) были так бедны, что своими руками должны были зарабатывать себе пропитание, весьма многие храмы на святых местах были разрушены, другие от ветхости грозили падением, были лишены священных одежд и сосудов, необходимых для совершения богослужения и таинств, христиане были обременены многочисленными налогами, подвергались насилию и произволу со стороны мусульман. Бедствия церкви постепенно возрастали, а ее нужды и долги перешли в наследство XVI и дальнейшим векам. Смутами в Палестине воспользовались католики, а потом и протестанты и, — при содействии западноевропейских правительств, — проникли сюда и вступили с туземным православным населением в упорную и горячую борьбу из-за св. мест, стремясь водвориться и приобрести свои владения там, где прежде единственным собственником был православный клир и народ. И если теперь во власти православных и сохранены многие святыни Палестины, прославленные библейскими, евангельскими и церковными событиями, то этим православный мир всецело обязан иерусалимским патриархам и их сотрудникам из клира и народа в охране и защите этих святынь от властолюбивых притязаний инославного мира.

В 1517 г. Палестина была завоевана османскими турками. С этого времени история православной иерусалимской патриархии становится более ясною. Прежде всего, внешнее положение церкви и отношение к ней турецкого правительства были регламентированы узаконениями, основывавшимися на свящ. книге мусульман Коране и на Шариате, т. е. на позднейших мусульманских законах, дополнявших и разъяснявших Коран. Синтез этих узаконений предлагался, главным образом, в султанских бератах, которые выдавались каждому новому иерусал. патриарху. Патриарх признавался духовным начальником и судьей всех епископов, клириков и мирян патриархата, управлял всеми церковными делами, храмами,

монастырями и их имуществами, судил народ и по гражданским делам. Он признавался и ответственным пред правительством за клир и народ в гражданском отношении, устроил внутреннюю жизнь различных общественных корпораций, регламентируя ее специальными уставами. Патриарх и духовенство были освобождены от податей и налогов. Христиане получили формальное право свободно отправлять свои религиозные обязанности, совершать браки и погребения, праздновать Пасху и другие праздники, причем насильственное их обращение в ислам запрещалось. Храмы и монастыри сохранили за собою недвижимую собственность, которая и была объявлена неприкосновенною, как и все свящ. здания, а равно и кладбища; эти здания могли беспрепятственно возобновляться по старому плану, но постройка новых храмов и монастырей не допускалась. Выморочные имения поступали в патриаршую казну. Патриарх заведовал христианскими школами, назначал учителей и т. п. Турецкие чиновники не имели права оказывать противодействие патриарху в осуществлении церковно-гражданских полномочий и вмешиваться в дела, подведомственные его духовной юрисдикции. В провинциальных городах местные архиереи имели аналогичную с патриархом компетенцию в церковно-гражданских делах — с тем существенным, конечно, различием, что их власть простиралась только на епархии, а патриарх ведал дела всей церкви. Христиане управлялись выборными представителями общины, при участии приходского духовенства. Клирики и димогеронты (старшины) заботились о храмах, школах и благотворительных заведениях, регулировали отношения между духовенством и народом, распределяли и делали распоряжения о сборе правительственных податей, были посредниками между своим приходом и властями — духовными и светскими (турецкими). Народ обязан был платить различные подати, в том числе поголовную — харадж. Вообще *de jure* организация палестинской церкви в отношении к новому мусульманскому правительству утверждалась на самоуправлении, с признанием со стороны турецкого правительства христианской администрации и суда, свободного исповедания веры, права общинной жизни и т. п. Но это только формальная, юридическая сторона положения. А *de facto* было совершенно иначе. Христиане были, в глазах мусульман, «райей» и «гяурами», обязанными всецело служить своим победителям, считались совершенно ничтожными и презренными, были предметом отвращения, вражды и ненависти для правоверных. Поэтому самое грубое насилие и самый бесчестный произвол характеризовали фактическое отношение мусульманских властей и народа к христианам. В действительности христиане не имели ни права собственности, ни чести, не были гарантированы относительно личной безопасности, были лишены религиозной свободы, подвергались открытым и систематическим гонениям со стороны турок. Вся история иерусалимского патриархата под игом турок была сплошным унижением и эксплуатацией христиан, самым диким издевательством над правами личности, общества, церкви. Нет нужды излагать всю историю иерусал. мартиролога за последние четыре века. Достаточно рассмотреть внешнюю судьбу иерусал. церкви за XIX-е столетие, когда турецкий режим встретил резкое осуждение со стороны России и западной Европы и, — под воздействием дипломатии, — несколько ослабел в своих незаконных порывах в отношении к обездоленной райе. При всем том, судьба христиан была трагическая. По-прежнему они были жертвами эксплуатации турецких властей. В последнем отношении Палестина занимала исключительное положение вследствие своих святынь, привлекавших паломников со всех концов христианского мира. Палестинские святыни были золотым рудником для турецких властей. С одной патриархии иерусалимский паша получал ежегодно около 120.000 рублей за право владения св. местами. С 1808 г., когда был возобновлен сгоревший храм Воскресения и число паломников увеличилось, паши повысили и денежные требования с патриархии и поклонников. Последние обязаны были платить за благополучное путешествие и за вход в иерусалимские святыни, при высадке с корабля в Яффе, при переходе чрез ущелья иудейских

гор, за путешествие к Иордану. Патриархия особо платила на подарки и содержание свиты иерусал. паши, иерусалимскому судье, влиятельным мусульманским семействам за то, чтобы они не преследовали христиан, мусульманскому духовенству, по поводу различных случайностей: подерутся ли два поклонника, передвинут ли монахи черепицу на монастырской кровле, чтобы устранить течь, починят ли стекло, разбитое ветром, — за все это и подобное надо было платить представителям турецкой власти. Во время греческого восстания против турецкого господства (1821 г.) положение иерусал. церкви ухудшилось. Палестинский паша Абдаллах воздвиг на христиан настоящее гонение со всеми ужасами, — заключал епископов и монахов в тюрьму, требовал усиленную контрибуцию, для уплаты которой христиане обращали в слитки церковные сосуды, ограбил и разрушил на Кармиле греческий монастырь под тем предлогом, будто монахи намеревались обратить его в крепость, и, наконец, под угрозой повесить потребовал с святогробских епископов громадную денежную контрибуцию. Не имея наличных денег, святогробское братство вынуждено было обратиться в слитки весьма многие золотые и серебряные сосуды, принадлежавшие храму Воскресения и другим св. местам, и сверх того сделало долг до 2 миллионов рублей. В конце 20-х годов XIX столетия бедствия патриархии достигли до крайней степени. Она предлагала 25—30% в год, но уже никто не давал ей денег в заем. Ея кредиторы — армяне, евреи и мусульмане — требовали продажи зданий и святынь на уплату долгов. Святогробское духовенство переносило ужасные бедствия: епископы и монахи одевались в лохмотья, питались круглый год хлебом и маслинами, переносили всевозможные лишения, оскорбления и поругания, но хранили свои святыни в неприкосновенности, возжигали лампы и воскуряли фимиам в заветных местах поклонения.

В 1833 г. Палестина перешла во власть египетского вице-короля Мехмет-Али и его сына Ибрагима. Для христиан наступили лучшие времена, так как новые властители держались в своей политике начал веротерпимости. Они предоставили христианам свободу и независимость в религиозной жизни, гарантировали права личности, собственности и общинной жизни, обеспечили правосудие наравне с мусульманами. А главное, Ибрагим-паша освободил паломников от всяких налогов, а греческое духовенство от пошлин и взносов в пользу турецких властей, уничтожил налоги с храмов и монастырей. Всякие злоупотребления в этом отношении Ибрагим преследовал с беспощадной жестокостью и подвергал варварскому истязанию хищных арабов и мусульманских шейхов, которые грабили христиан. Вследствие такой реформы, водворились в стране порядок и мир, число паломников к св. местам Палестины возросло, а вместе с тем улучшилось материально-экономическое положение патриархии, палестинских городов и самих мусульман. Но в 1841 г. Палестина опять перешла под власть турецкого султана, и в общественно-политической жизни местных христиан водворились прежние неурядица, беспорядки, насилия, хищничество, произвола. Во время крымской войны (1853—1856 г.) иерусал. церковь находилась в крайне тревожном положении, а христиане неоднократно подвергались грабежу и избиению со стороны турок. Бедствия постигли сионскую церковь в 1860 г., когда разыгралась кровавая драма в Сирии, перешедшая и в Палестину. Местные христиане находились в паническом страхе, ожидая повторения ужасной дамасской резни, и многие из них, без всякой со своей стороны вины, сделались жертвою мусульманского фанатизма и произвола. В июне 1860 г. до пяти тысяч бедуинов напали на город Тивериаду, разграбили его и окрестности, а население истребили и разогнали. Дикая пустыня угрожала также Назарету и другим городам, но, встретив противодействие населения, отступили за Иордан. А в городе Филадельфии подвергся поруганию усопший архиеп. Иоанний: во время похоронной процессии, двигавшейся с останками почившего по городу, мусульмане сделали нападение на участвовавших в погребении христиан, плевали на усопшего, на честный крест и св. Евангелие, находившиеся в его руках, а один мусульманин

вылил даже на почившего сосуд с нечистотами (οὐροδοχεῖον). И такой безобразный поступок турок остался совершенно безнаказанным. И в последующее время *modus vivendi* палестинские христиан, установленный при участии России, многократно подвергался самым вопиющим злоупотреблениям, так что положение христиан осталось почти без фактических перемен к лучшему. Лишь в самом конце XIX в. сионская церковь, опираясь на помощь и защиту России и ее благочестивейших царей, вступила сравнительно в спокойный и благополучный период внешнего состояния.

С XVI-го в. становится более ясно и история иерусалимских патриархов, хронологическую последовательность которых теперь можно установить и проследить ход церковно-общественной деятельности, тогда как патриаршая история предшествующего времени весьма темна, списки патриархов неполны и сбивчивы, неизвестны и имена некоторых из них, а хронология полна ошибочных дат. Ряд иерусалимских патриархов новейшего времени (с XVI в.) открывается Дорофеем II (1493—1543 г.), носившим прозвище Атталас. Продолжительность его управления церковью свидетельствует о его личных достоинствах. Но ни биографические о нем сведения, ни подробности его деяний на пользу сионской церкви неизвестны. Известно лишь, что в 1517 г., когда турки завоевали Палестину, Дорофей отправился к султану Селиму, представил ему хаттишериф Магомета II, выданный иерусалимскому патриарху Афанасию III, и на основании его получил новый султанский документу которым утверждалась власть иерусал. патриарха над церквами, монастырями и местами поклонения внутри и вне Иерусалима. Это событие имеет весьма важное значение, так как положило начало и утвердило обычай закрепления иерусалимских святынь за каждым новым иерусалимским патриархом, силою власти падишаха, а вместе с тем и обеспечило за православной церковью неоспоримое право владения этими святынями. Однако, время патриаршества Дорофея было тревожное, так как храм Воскресения, святыни Вифлеема и других мест сделались предметом домогательства католиков, и в недрах сионской церкви возгорелись великие смуты и открылись губительные соблазны. Преемником Дорофея был патр. Герман II (1543—1579 г.), родом из Пелопоннеса, игумен монастыря св. Саввы и агиотафит. Вследствие нужды в материальных средствах, которую испытывала церковь, Герман вскоре по вступлении на престол предпринял путешествие за Иордан для сбора пожертвований. В 1569 г. он отправил для сбора пожертвований и двух агиотафитов Макария и Феодосия, назначив их «экзархами и епиптропами святого и животворящего Гроба». В послании, которое сопровождало отправление этих отцов, было сказано, что церковь испытывала различные нужды и, в частности, предстояла необходимость восстановления и украшения св. храмов на местах поклонения. Патриарх л выхлопотал у султана Сулеймана несколько фирманов на восстановление святынь, причем было запрещено причинять ромейским монахам беспокойство в пользовании принадлежавшими им местами и садами. Вообще, вся деятельность Германа прошла в заботах о благоустройстве церковных дел, ввиду открытого похода против православия со стороны и мусульман, и католиков. Утомившись борьбою и обретенный годами, Герман в 1579 г. отказался от престола. Его преемником был Софроний V (1579—1608 г.), агиотафит, муж великой ревности в пользу церкви. И он провел патриаршество в хлопотах о материальном благосостоянии церкви и в борьбе из-за св. мест с инославными, особенно латинянами, которые путем хитрости и обмана захватили Голгофу и св. Пещеру; ему удалось получить от султана Ахмеда фирман о том, что «Голгофа есть собственность ромеев». Патриарх и сам предпринимал поездки для сбора пожертвований. Его преемник Феофан IV (1608—1645 г.) был избран «общим решением геронга кир Софрония и всего синода» и хиротонисан патриархами Кириллом александрийским и Дорофеем антиохийским. И ему пришлось вести борьбу с латинянами из-за Голгофы и вифлеемский Пещеры и с армянами — по поводу

священного огня. Для покрытия обременявших патриархию долгов Феофан имел сношения с Кириллом Лукарисом; щедрые пожертвования были сделаны и господарями Молдовлахии, которые «преклонили» св. Гробу и различные монастыри и уголья. Он приобрел метох в Константинополе, который в 1640 г. сгорел; патриарх восстановил его в лучшем виде. 15 декабря 1645 г. Феофан умер в Константинополе. Агиотафиты, управлявши метохами св. Гроба в Молдовлахии, при содействии господарей, избрали его преемником Паисия (1645—1661 г.). Он был родственник Феофана, в молодости явился в Иерусалим и долго служил патриарху Софронию, потом был игуменом одного из иорданских монастырей и после управлял святогробскими владениями в Молдовлахии. Клирик нестяжательный, ревнитель православия, правдолюбивый, величественный по виду и осанке (как рассказывает патриарх Досифей), — Паисий после избрания поспешил в Иерусалим и занялся устройством церковных дел. Упорядочив церковную жизнь, он возвратился в Молдовлахию для сбора пожертвований. Прибывши вторично во Св. Землю, Паисий нашел, что армяне захватили в Иерусалиме и Вифлееме часть владений, принадлежавших абиссинам, и вследствие этого поспешил в Константинополь, где исходатайствовал фирман против армян. Паисий и после имел горячую и продолжительную борьбу с армянами из-за святых мест и испытал много бедствий. Вообще, его патриаршество прошло в постоянных и разнообразных трудах на пользу церкви, было запечатлено характером нравственной мощи, самоотвержения и пламенной ревности. Это был редкий духовный герой (как называет его патр. Досифей), выдающийся деятель палестинской церкви за последние четыре века. Он и скончался во время путешествия по делам церкви, на руках Досифея. После него патриаршествовал Нектарий (1661—1669 г.), родом с острова Крита, избранный синодом константинопольской церкви и представителями народа после продолжительного предварительного совещания. На этом совещании было выяснено, что патриархом сионской церкви должен быть муж почвенный и достойный, потому что иерусалимские патриархи путешествуют по различным странам, царствам, народам и городам, расспрашиваются людьми различного положения и звания по делам церкви, должны быть сведущи в Свящ. Писании, учительны и компетентны в решении предлагаемых вопросов; а затем патриарх должен быть из клира иерусалимской церкви. Выбор пал на синаита Нектария. Синод иерусал. церкви, в свою очередь, согласился с таким избранием. Нектарий принадлежала к числу образованных и выдающихся патриархов, большую часть своего патриаршества он провел вне Палестины, собирая пожертвования в пользу св. Гроба. Он путешествовал в Константинополь, Молдавию (1664 г.) и Валахию (1665 г.), потом возвратился в Иерусалим и имел здесь горячую борьбу с латинянами из-за св. мест. В 1668 г. он опять был в Константинополе, где по причине старости и отказался от престола, возвратился после в Иерусалим и всецело посвятил себя учено-литературным работам. Он умер в 1680 г. (см. о нем особо). Его преемником был знаменитый Досифей II (1669—1707 г.), отличавшийся горячею ревностно о православии, незаурядною ученостью, широкою и разнообразною деятельностью, охватывающею почти весь православный мир (краткая о нем заметка в «Энци.» V). Следующим иерусалимским первоиерархом был Хрисанф (1707—1731 г.), племянник Досифея, с юности посвятивший себя монашеству, весьма образованный и учительный муж, оказавший иерусал. церкви большую услугу, известный и учеными своими трудами (см. о нем особо). По смерти Хрисанфа († 7 февраля 1731 г.), патриархом был избран Мелетий (1731—1737 г.), оказавшийся вполне достойным своего положения. Он энергично защищал права греков на владение св. местами, предпринимал далекие странствования для сбора пожертвований в пользу св. Гроба. Не имея возможности заплатить громадные долги, обременявшие патриархию, Мелетий отказался от престола. Святогробское братство избрало его преемником Парфения (1737—1766 г.), прежде митрополита кесарийского, известного братству своею деятельностью и

образованием. Непосредственно после избрания, Парфений предпринял поездку для сбора пожертвований и не только сумел заплатить все святогробские долги, но и сделал небольшой наличный взнос в святогробскую казну. Это был первый в турецкую эпоху случай, когда святогробская казна имела в наличности небольшие деньги и была свободна от долга. Впрочем, это продолжалось недолго. При патриархе Парфении латиняне сделали попытку совершенно изгнать греков из св. иерусалимских мест, по она не удалась, однако стоила православным больших денег. Парфений возобновил и украсил многие храмы во св. городе, построил гостиницу для поклонников. Когда он отказался от власти, святогробское братство избрало Ефрема II (1766—1771 г.), бывшего дидаскалом на Крите, потом агиотафитом, мужа, украшенного многими и великими добродетелями, и образованием. И Ефрем провел свое патриаршество преимущественно в борьбе с латинянами, опять временно овладевшими Гефсиманией и Вифлеемом, да в сборе пожертвований на обремененную долгами патриархию. Находясь в Константинополе для защиты пред турецким правительством своих нрав на св. места, Ефрем скончался (1771 г.). Находившиеся и здесь епитропы св. Гроба приступили к избранию патриарха и остановили свой выбор на птолемаидском митрополите Софронии VI (1771—1775 г.), который оказывал большую помощь Ефрему в борьбе с латинянами за право православных на св. места. Он и продолжал эту борьбу в течение всего непродолжительного своего патриаршества, а в 1775 г. занял константинопольский патриарший престол. По его указанию иерусалимским патриархом был избран кесарийский митрополит Авраамий (1775—1787 г.), муж ревностный о благе церкви и деятельный. Авраамий известен заботами об улучшении финансового положения патриархии, установил правильное поступление доходов в святогробскую казну от монастырских владений, устроил святогробский метох в Смирне, украсил многие храмы на св. местах Палестины. В 1787 г. он скончался в Константинополе. Его преемником был избран кесарийский митрополит Прокопий (1787—1788 г.), родом из Зогоры, почтенный старец. Ввиду трудности патриаршего служения, Прокопий скоро отказался от престола в пользу Анфима (1788—1809 г.). Родившись в Месопотамии, Анфим в молодости прибыл в Иерусалим, учился у дидаскала Иакова, стоявшего во главе здешних школ и иерокирикса, а потом у Софрония, впоследствии патриарха иерусалимского и константинопольского. По смерти дидаскала Иакова, Анфим был назначен на его место, рукоположен в архимандрита и определен на должность главного иерокирикса патриаршего иерусалимского престола. В 1774 г. он был хиротонисан в митрополита скифопольского. Как патриарх, он принадлежал к числу наиболее выдающихся по глубокому и разностороннему образованию и пламенной ревности в пользу церкви, был, — по словам Сергия Макрея, — похвалою благочестивых, славою церкви, замечательным учителем правых догматов. По примеру своих предшественников, и Анфим словом и делом вел горячую борьбу за православие, упреждал школы, издавал сочинения, занимался проповедью слова Божия, устранял великие для православных опасности со стороны латинян относительно св. мест. При нем в яростную с греками борьбу вступили и армяне, которые в 1808 г. даже сожгли храм Воскресения, рассчитывая восстановить его на свои средства и затем объявить собственным владением. Бедствия церкви сильно подействовали на старца и он 10 ноября 1808 г. скончался в Константинополе. Иерусалимский ученый Дионисий Клеопа почтил архипастыря красноречивым глубоко прочувствованным словом. Через пять дней после избрания его преемника Поликарпа (1808—1827 г.), митрополита вифлеемского, в Константинополь пришла ужасная весть о пожаре храма Воскресения. Патриарх не смутился ввиду громадная бедствия и не побоялся предстоящих колоссальных трудов, но, опираясь на содействие почти всего православного мира, приступил к возобновлению исторической святыни. Блюду среди православных открылись подписки и сборы на это дело, и народное благочестие с редким

единодушием отозвалось на призыв сионской церкви. Турецкое правительство, — по ходатайству патриарха, — разрешило восстановить храм в прежнем виде. Постройкой руководил греческий архитектор Комнин из Митилины. Миллионы были израсходованы на эту колоссальную постройку, да миллионы пошли на подкуп и подарки турецким властям. В 1810 г. храм уже был освящен. Совершилось настоящее чудо, но патриархия после этого впала в громадные долги. К сожалению, армяне не прекратили своих интриг против греков, а это требовало новых и новых расходов. Наступил ужасный 1821 г., когда открылось восстание греков против турок, прилив паломников во Св. Землю прекратился, доходы патриархии оскудели, а долги увеличились. За громадные проценты патриархии удавалось доставать деньги у евреев и армян, но долги еще больше подорвали ее благосостояние. Для патриарха и святогробского братства наступило весьма тяжелое время и они до дна испили чашу всевозможных испытаний и бедствий. Ввиду крайней бедности, Поликарп завязал сношения с русским правительством и Синодом, ходатайствуя о материальном вспомоществовании св. Гробу. Синод исхлопотал ему единовременное пособие в 25.000 рублей, утвердил за иерусалимской патриархией вновь основанный монастырь в Таганроге и подворье с храмом Ап. Филиппа в Москве, разрешил производить сбор пожертвований в России и предписал архиереям оказывать палестинским сборщикам всякое содействие. При этом содействии из России, патриарх закончил постройки в Вифлееме, обновил патриархию, украсил храмы и монастыри. Поликарп все время патриаршества провел в Константинополе, где и скончался 3 января 1827 г. в глубокой старости. Иерусалимский синод избрал его преемником архимандрита Афанасия IV (1827—1844 г.), родом из Редесто, в молодости посвятившего себя на служение св. Гробу. Патриарх открыл пять школ (в Иерусалиме, Вифлееме, Яффе, Назарете и Птолемаиде), отремонтировал некоторые сельские церкви и монастыри, назначил в Иерусалим иерокирикса иеромонаха Дионисия, замечательного оратора, заботился о просвещении духовенства и монахов, посылая клириков для образования в Афины и Германию, вел непрерывную и горячую борьбу с армянами и латинянами из-за св. мест, значительно уменьшил святогробские долги. Патриарх пользовался милостями и султана, организовал сборы пожертвований среди греков, сербов и особенно в России и вообще весьма бдительно и бодро стоял на страже церковных интересов. Он скончался в декабре 1844 г. в почтенных летах. После Афанасия патриаршествовал Кирилл II (1845—1872 г.), один из самых выдающихся иерархов по деятельности и образованию. Большую часть своего патриаршества он провел в Иерусалиме, в непосредственной близости к своей пастве, а не в Константинополе, как другие патриархи, и весьма энергично работал в пользу иерусалимской церкви. Он мужественно боролся с католиками, которые стремились отнять у греков некоторые святыни и лишить их ключей от вифлеемского храма, подавши повод и на войне между Россией и Турцией (1853—1856 г.), восстановил многие храмы и монастыри, основал школы, в том числе семинарию св. Креста, улучшил экономическое положение патриархии. В последние годы Кирилл принял участие в известном болгарском вопросе и пошел в решении его против греков. За это он не в чести у греческих историков, но заслуги его пред церковью и почтенны, и разнообразны (см. о нем особо). После Кирилла патриаршествовал Прокопий II (1874—1875 г.), при котором в иерусалимской церкви существовали непрерывный смуты, вследствие тяготения арабов и части духовенства к несправедливо низложенному патриарху Кириллу. Смуты происходили и при патриархе Иерфее (1875—1882 г.), когда арабы стали добиваться от греков участия в церковном управлении. В то же время русское правительство конфисковало святогробские имения в Бессарабии и на Кавказе, вследствие беспорядочного заведывания ими. В 1881 г. имения возвращены и была вновь открыта семинария св. Креста, прекратившая временно занятия по недостатку средств. Далее, патриарх Никодим (1883—1890 г.), прежде архиепископ фаворский

и патриарший наместник в Москве, энергично боролся с католическою и протестантскою пропагандой в Св. Земле, построил много новых церквей и школ, возобновил монастыри, улучшил экономическое положение патриархии. Оставив престол вследствие смуты в недрах церкви, патриарх удалился на покой в халкинский монастырь св. Георгия, где живет и теперь. Его преемником был Герасим (1891—1897 г.), патриарх антиохийский, просвещенный и энергичный деятель. При нем церковь пользовалась миром, финансы были улучшены, восстановлена школа св. Креста, построены, новые дома и магазины в Иерусалиме и Яффе, открыты школы, восстановлены храмы. Он скончался 9 февраля 1897 г. В настоящее время иерусалимскую патриаршую кафедру занимает (с 10 июня 1897 г.) блаженнейший Дамиан, прежде митрополит филладельфийский, давний агиотафит, способный и желающий вдохнуть новые силы ; в святогробское братство и упорядочить церковные дела в духе знаменитых своих предшественников. В каталоге иерусалимских патриархов он занимает. 145-е место.

Итак, в течение четырех веков (XVI — XIX) на иерусалимском престоле восседали 23 патриарха (тогда как в Константинополе их за это время было до 85), принадлежавшие, большею частию к лучшим представителям духовенства. Все они имели в виду одну задачу — служение православию, все стремились по одной цели — сохранить во власти православной церкви св. места, чем заслужили признательную память среди всего православная мира. Но историческая справедливость требует сказать, что заслуги иерусалимских патриархов перед православною церковью относятся частию и к святогробскому братству, которое служило орудием и средством. для осуществления великого назначения православной патриархии. Без содействия и помощи святогробского братства патриархи не редко могли бы оказаться бессильными в удачном исполнении лежащего на них долга. В эпоху сплошного господства в Палестине арабов латинян, мамелюков и турок иерусалимские патриархи часто вынуждались, волею и неволею, оставлять Иерусалим, жить в Константинополе, странствовать по России, Молдавии и Валахии для сбора пожертвований и пр., и в это время управление церковными делами, забота о нуждах патриархии, борьба с инославными из-за св. мест — все это лежало на обязанности святогробского братства, т. е. той фаланга монахов, архимандритов и епископов, которые жили в монастыре при патриархии, служили у св. мест, управляли епархиями патриархата, образовали священный синод, исполняли те или иные должности при патриархии и церкви, являлись патриаршими епитропами и уполномоченными. Ведь Иерусалим был по преимуществу городом монастырей. Сам патриарх жил в центральном монастыре св. Гроба, игуменом которого и состоит; а тот монастырь имеет свое братство, сплотившееся в одну корпорацию вокруг патриарха, признававшее его своим духовным вождем и руководителями. В состав братства входили и епархиальные архиереи, когда они приглашались в Иерусалим в качестве членов синода. Такой синод всегда *de jure* существовал при патриархе, но фактически он сливался с братством. Когда требовали обстоятельства, — члены синода и братства собирались на общее заседание в синодиконе и совместно решали дела, под председательством патриарха или его епитропа, если патриарх жил вне Иерусалима. Братство имело свой устав, по которому и жило и который точно указывал его права и обязанности, отношение к патриарху, внутренний распорядок жизни. Фактически святогробское братство имело и имеет громадное влияние на управление и на весь ход церковной жизни в патриархате. Нередко и сами патриархи оказывались в зависимости от братства, возводились им на престол и низлагались. Братство своею деятельностью восполняло труды патриархов, так что ни патриархи без братства, ни агиотафиты без патриархов не могли бы совершить героической борьбы за православие и святые места (о святогробском братстве см. особо).

Положение иерусалимской церкви, после водворения в Палестине арабов, было весьма печальное, главным образом, вследствие финансово-экономического кризиса,

господствовавшего здесь в течение всего мусульманского владычества. Непрерывное иго требовали от патриархии громадных расходов: избрание нового патриарха, постройка и ремонт церквей, монастырей и школ, борьба за святыни — все это окупалось весьма дорого, между тем как доходы от паствы были весьма скудны, вследствие ее бедности, паломников было очень мало, недвижимые имущества экспортировались чужеземною властью. И вот, к началу XVI в. патриархия была в крайней бедности; даже святыни Иерусалима не имели необходимых церковных принадлежностей, а лежавшие на церкви долги были колоссальны. Дело несколько изменилось со времени господства османских турок. Прилив поклонников усилился, а главное — на нужды св. Гроба обратил внимание весь православный мир. Сначала греки пришли к нему на помощь и стали делать пожертвования деньгами и завещать недвижимые имущества. Весьма щедрые дары были преклонены св. Гробу господарями Молдавии и Валахии, происходившими, большею частью, из фанариотских фамилий Константинополя. Затем, патриархи посылали уполномоченных лиц для сбора пожертвований в различных странах, наконец, и сами предпринимали странствования для печалования о нуждах св. Гроба и для привлечения взносов в его кассу. Почти каждый из них (с XVI в.) совершил то или иное странствование, перенося все неудобства путешествий, лишения, бедствия. А затем, начинались восстановление и украшение храмов и монастырей, требовавшие также больших забот и трудов, вследствие систематического противодействия со стороны турок, латинян, армян. Вообще, иерусалимские патриархи совершили великие подвиги по улучшению экономического состояния патриархии, по устройству и возобновлению храмов и монастырей на свящ. местах Палестины. Эта деятельность патриархов находится в тесной связи с их отношениями к России.

Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством впервые начались в половине XI в. — при патриархе Германе II, который обратился к царю Иоанну Васильевичу Грозному с просьбою помочь бедствующему св. Гробу. Сношения, начатые Германом, были продолжены его преемниками, причем патриархи Феофан IV и Паисий I и лично побывали в Москве, и получили от русского правительства богатую милостыню. Завязавшиеся прочные и постоянные сношения с Россиею привели иерусалимских патриархов к уверенности, что эта страна, как крупная политическая сила, постепенно развивающаяся, не только может оказывать иерусал. патриархии денежную помощь, но со временем и освободить греков от турецкого ига. Эту идею о политической миссии России по отношению к православному востоку патриархи постепенно внушали и раскрывали пред русским правительством, обещая и содействие в борьбе со стороны православных восточных народов. При всякой военной неудаче турок или политической смуте, патриархи извещали русское правительство, что царство агарян слабеет и чтобы московские цари готовились принять византийское наследие. Патриархи внимательно следили за политической жизнью в Турции, международными ее сношениями, за ходом войн с русскими, сообщали об этом сведения в Россию, давали советы и указания, содействовали торжеству России над врагами, радовались ее радостями и скорбели ее печалью. Так в XVII в. между Россиею и иерусалимскими патриархами утвердились прочные сношения. причем русское правительство видело в них и осуществление своего религиозного назначения по отношению к православному востоку, и акт государственной мудрости, так как иерусал. патриархи были тайными его политическими агентами в Турции, а патриархи получали материальную помощь и держались убеждения, что Россия, достигнув политической могущества, освободит греков от турецкого ига. В связи с этою основною задачей сношений между Иерусалимом и Россиею определились и другие стороны факта. Именно, патриархи приняли живое и деятельное участие в разрешении возникавших на Руси церковных вопросов, решить которые собственными силами и средствами русское духовенство оказалось неспособным, — оказывали заметное воздействие на русскую церковную жизнь, устанавливали

более тесное единение и взаимообщение между церквями. Иерусал. патриархи имели и культурно-просветительное воздействие на русское общество. Царь Алексей Михайлович, решив основать в Москве школу, поручил патриарху Паисию, прибывшему в Москву, приискать на восток благочестивого учителя. В устройстве славяно-греко-латинской академии в Москве живое участие принимал знаменитый патриарх Досифей, который прислал в Москву и братьев Лихудов и следил за их преподавательскою деятельностью. Патриарх Досифей всеми мерами препятствовал сближению России с западною Европой и проникновению на Русь западных обычаев, нравов, науки. Так дело обстояло в XVII в., а в XVIII сношения опять свелись на обычные просьбы иерусалимских патриархов о милостыне св. Гробу, при чем в первой половине этого века патриархи обращались непосредственно к государям, а во вторую — в Святейший Синод, который и заведовал все ми делами о милостыне православному востоку. В 1735 г. были составлены так называемые палестинские штаты, в силу которых на все милостыни для православная востока ежегодно назначалась сумма в 5.000 рублей: для иерусалимской патриархии было назначено ежегодно 100 р., за которыми она и должна была чрез каждые пять лет в шестой присылать доверенных лиц; последние, с разрешения Синода, производили сборы и по книжке в различных городах России. С 1782 г. сношения иерусалимских патриархов с нашим правительством прекратились и возобновились только при патриархе Поликарпе (1808—1827 г.), который снова стал обращаться к Св. Синоду, русским иерархам и обер-прокурору исключительно с ходатайствами о материальной помощи. То же было и в начале патриаршества Афанасия (1827—1844 г.), а в конце его совершилась коренная перемена в характере отношений русского правительства к иерусалимской церкви.

До XVI в. в Палестине не было ни одного латинянина, — все христиане пребывали в православии и руководились к истине иерусал. патриархом и святогробским братством. Не было до XVI в. и прозелитизма в Св. Земле. Он открылся лишь в XVI в., хотя латиняне (францисканцы) сначала вели свою пропаганду среди маронитов. Но главным образом католическая пропаганда усилилась в Палестине в XVI в., когда здесь появились иезуиты. Известны разнообразные и могущественные средства, которыми действуют латинские миссионеры; поэтому неудивительно, что к середине XIX в. паписты насчитывались в Палестине тысячами. В 1846 г. в Палестине была основана латинская патриархия, во главе которой поставлен Иосиф Валерга. Прибыв в Палестину, Валерга сначала оказался в затруднительном положении, так как не имел ни средств, ни сотрудников, а францисканцы отказались подчиниться ему. Тогда латинский патриарх кликнул клич по западной Европе, на который и отозвались до двадцати монашеских орденов и миссионерских обществ. Вместе с тем в распоряжение патриарха потекли обильные пожертвования на дело миссионерства, и католическая пропаганда открыла свое триумфальное шествие. Преемники Валерги иерусалимские патриархи Викентий Бракко († 1889 г.) и Людовик Пиави († 1904 г.) следовали по стопам своего предшественника и еще больше приумножили и средства, и успехи пропаганды. В конце XIX в. латинская пропаганда располагала в Палестине громадною армией строго дисциплинированных миссионеров. принадлежавших к различным монашеским орденам, и в то же время окружена многочисленными, деятельными и послушными помощниками в лице миссионерских обществ и братств, существующих в различных городах западной Европы. Из таких обществ известны: 1) братство каноника Альбони в Париже, 2) братство паломнических путешествий, открытое в 1853 г. в Париже, 3) братство восточных чинов, 4) общество пропаганды веры в Париже и Лионе, 5) общество латинского востока, основанное в Париже в 1876 г., 6) общество св. Гроба в Кельне, учрежденное в 1856 г., 7) сионское общество в Мюнхене (1866 г.), 8) общество непорочного зачатия Богородицы, открытое в Вене, 9) ассоциации — св. Леопольда в Вене, св. Людвиг в Баварии, св. Ксаверия в

Ахене, св. Бонифация в Падерборне, св. детства Иисуса там же, иезуитские ассоциации в Авиньоне, Пуатье и т. д. Все отдельные лица и целые учреждения являются безусловно послушными (as cadaver) орудиями римской конгрегации пропаганды, отличаются фанатизмом и страстностью в достижении своих целей, направленных ad maiorem Dei gloriam, и готовы на всевозможные жертвы. Обилию усердного труда соответствуют и богатейшие денежные капиталы, находящиеся в распоряжении пропаганды и позволяющие действовать без всяких затруднений в финансовом отношении. Латиняне располагают в Св. Земле громадными миссионерскими средствами. В 1900 г. они имели: 22 монастыря, до 62 храмов, 19 миссионерских станций, 71 низших школ, 21 средних и 2 высших, 29 филантропических учреждений. около 20 религиозных и человеколюбивых обществ. Эти латинские учреждения ясно показывают, какими разнообразными путями они ведут свое дело. Надо и иметь в виду, что на поприще латинской пропаганды в 1900 г. работали 10 монашеских орденов обоего пола, 200 священников, 450 начальников миссионеров, учителей и настоятелей, преимущественно с высшим образованием; они рассеялись по всей Палестине и ведут пропаганду в Галилее и Самарии, за Иорданом и Мертвым морем, на горах Моавитских. Результаты их деятельности успешны: в конце XIX в. в Палестине было свыше 13.000 прозелитов латинства. Громадное зло причиняет православию уния: давая туземному населению Палестины родную иерархию и пышные религиозные церемонии, оставляя ему родной язык и прежнюю обрядность при богослужении и т. д., уния впоследствии неудержимо овладевает всем существом принявшего ее, властно удерживает его в ограде латинской церкви и превращает в чистого латинянина. Тем не менее, хитрая ловушка привлекает многих простецов, а латиняне опекают униатов с особою тщательностью: в 1893 г. в Иерусалиме состоялся даже евхаристический конгресс, на котором выработаны новые средства для более успешного распространения унии.

Одновременно пропагандой в Палестине занимается и протестантство в различных его разветвлениях и толках. Его деятельность особенно возросла в первой половине XIX в., когда на западе сложился взгляд на восток, как на страну варварскую, потерявшую, — вследствие турецкого ига, — истинную веру Христову и нуждающуюся в постороннем религиозно-просветительном воздействии. Ввиду этого, протестантские миссионерские общества Англии, Швейцарии, Германии и Америки обратили свой благосклонный взор и на Палестину и выбросили на территорию Св. Земли армию миссионеров. Известна деятельность руководителей протестантской пропаганды в Палестине Чандиса, Иосифа Вольфа (1822 г.), Николайсона (1825 г.), американца Виттинга, английского консула Юнга (1839 г.), англиканских епископов Александера (1842 г.) и Гобата, Флиндера (1851 г.), Шнеллера (1859 г.) и других. Главным орудием протестантской пропаганды являются школы, больницы, странноприимницы, амбулатории, приюты. Свою деятельность они. перекинули и в Заиорданье. До 300 различных протестантских общин Европы и Палестины работают на миссионерском поприще. Из них более известны в Англии: 1) лондонское общество для распространения христианства среди иудеев (1809 г.), 2) церковно-миссионерское общество для распространения протестантства (в Лондоне), 3) миссионерское общество имени епископа Гобата (1852 г.), 4) женское английское общество для распространения просвещения и единения среди сирийских женщин (1860 г.), 5) врачебно-миссионерское общество в Эдинбурге, посылающее врачей в Палестину. 6) палестинское общество, основанное в 1876 г., 7) общество для изучения Палестины, учрежденное в 1856 г. и состоящее под покровительством английской королевы; в Германии: 8) иерусалимское общество, открытое в Берлине в 1852 г., 9) общество девиц, основанное в Берлине 1866 г. и занимающееся различными рукоделиями, доходы от которых посылаются в Палестину для миссий, 10) общество диаконисс, учрежденное в 1836 г. для основания школ и больниц в Палестине, 11) германское палестинское общество, открытое в 1878 г. для научного

исследования Палестины. Центром протестантской пропаганды служит Иерусалим, где и сосредоточены протестантские низшие и средние школы, странноприимные дома, госпитали, аптеки. В среде протестантских миссионеров имеются лица и не духовного звания, каковы: ученые [напр., ныне бывший лейпцигский проф. известный гебраист Gustaf Dalman, состоящий директором и профессором немецко-евангелического института для изучения древностей Св. Земли], доктора, инженеры. Протестантские немецкие колонии, рассеянные в Палестине, привлекают новых общественников своею благоустроенностью, порядком и состоятельностью жителей. В конце XIX в. общее число протестантского населения в Палестине было до 4.000 человек.

И что могла сделать, в виду громадного инославно-миссионерского движения, православная иерусалимская патриархия, бедная средствами и деятелями, одинокая, беспомощная? — Впрочем, справедливость требует сказать, что и среди патриархов Иерусалима (каковы — Кирилл II, Никодим, Герасим), и в среде святогробского братства никогда не было оскудения в деятелях просвещенных, ревностных, энергичных, которые высоко держали знамя, православия и всецело посвящали себя на борьбу с инословною пропагандой. Патриархи заботились о том, чтобы наполнить ряды приходского духовенства клириками образованными и добродетельными, учреждали школы, учили народ в храмах истинным догматам православия. Они считали своею прямою обязанностью возможно чаще обращаться к народу с окружными посланиями, в которых указывали на опасность для православия со стороны католиков и протестантов и увещевали всех твердо стоять в отеческой вере. Так, патр. Хрисанф, узнав о распространении в народе еретической арабской книги сидонского латинского митрополита, осудил это сочинение и увещевал православных не верить его лживым доводам в пользу латинства. Хрисанф обратился и с особым посланием к римскому папе Иннокентию XIII с просьбою прекратить миссионерский католический поход на православную страну. Патриархи, несмотря на тяжелую борьбу с пропагандою и на постоянные путешествия для сбора пожертвований, и сами занимались литературною деятельностью, одни из них (Нектарий, Досифей, Хрисанф и Анфим) и ныне вызывают почтение своею ученостью, а другие (Феофан, Мелетий, Парфений, Ефрем, Софроний, Герасим) были дидаскалами и отличались значительным образованием. Все они своими учено-литературными и воспитательно-педагогическими трудами энергично защищали православие от наветов и козней инославия: Члены святогробского братства были деятельными сотрудниками патриархов в борьбе с пропагандой. Они занимались проповедью в храмах, учили в школах, участвовали на соборах для защиты православия (напр., на соборе 1672 г.) и т. п. Вообще, историческая правда требует признать, что иерусалимские патриархи и святогробское братство XVI — XIX в. прилагали все усилия для защиты православия от католической и протестантской пропаганды и исчерпали все материальные и моральный средства, бывшие в их распоряжении для борьбы с опасностью. Но их силы, сравнительно с колоссальными средствами инославной пропаганды, были не только далеко не равны, но и несравнимы, поэтому перевес неизбежно должен был оказываться на стороне католиков и протестантов. Бедствия иерусалимской церкви были известны всему православному миру. Русское правительство и церковь, живо интересовавшиеся судьбами православия в Св. Земле, пришли на помощь бедствовавшей и немощной патриархии, радикально изменив и характер прежних своих отношений к иерусалимскому патриарху. Решено было отправить в Палестину доверенное компетентное лицо, которое на месте должно изучить положение дела в Св. Земле и представить правительству подробный отчет. Выбор пал на знаменитого архимандрита, потом епископа Порфирия (Успенского), который, прибыв в Палестину в декабре 1843 г., прожил здесь долгое время и успешно выполнил возложенное на него трудное и ответственное поручение. Он выяснил русскому правительству, что задача

России по отношению к палестинской церкви состоит теперь не только в том, чтобы оказывать ей денежную помощь, покровительство и защиту пред турецким правительством, но, главным образом, в насаждении просвещения среди тамошних греков и особенно сирийцев, в надлежащем воспитании тамошнего белого и черного духовенства, в упорядочении всей тамошней церковно-экономической жизни, в установлении правильных отношений между пастырями и пасомыми, — словом, России предстоит по отношению к Палестине выполнить очень сложную и трудную задачу христианско-культурного характера, внести высшую христианскую культуру в тамошнюю среду. С этой целью в Палестине была основана русская духовная миссия, во главе которой стал архимандрит Порфирий, а потом миссией руководили: епископ мелитопольский Кирилл (1858—1863 г.), знаменитый и ученейший архимандрит Антонин Капустин (1865—1894 г.), архимандриты Рафаил (1894—1899 г.), Александр (ныне епископ-викарий тверской) и Леонид. В 1882 г. было учреждено императорское православное палестинское общество с целью поддержания православия в Св. Земле, пособия паломникам и ознакомления России с Иерусалимом и Св. Землею посредством ученых и народных изданий. Общество исполняло свое великое дело под председательством великого князя Сергия Александровича († 3 февраля 1905 г.) и достигло в своей деятельности весьма почтенных результатов. Так, из официального отчета общества за 1903—4 г. видно, что оно имело 87 школ в Палестине и Сирии, при 10.225 учащихся и 417 лицах учебно-воспитательного состава. Общество издает «Палестинский Сборник», «Сообщения», «Беседы о Св. Земле», «Палестинские листки» и пр., имеет многочисленные паломнические учреждения в Св. Земле и прекрасно организовало паломнические движения и путешествия. Деятельность общества засуживает самого горячего сочувствия и помощи. Великая заслуга иерусалимской патриархии состоит и в том, что она сохранила для православного мира святыни Палестины. До XVI в. единственными собственниками всех святых палестинских мест были православные, так как здесь еще не было инославных. Затем, постепенно прибывая в Палестину, последние получили от греков разрешение являться в храм Воскресения, но совершать здесь богослужение они не имели права. Впервые борьба между греками и латинянами возникла при патриархе Германе II (1543—1579 г.). Воспользовавшись его проживанием в Константинополе, они проникли в храм Воскресения и стали здесь совершать богослужения, сперва на поставленном ими деревянном престоле, а потом привезли из Европы металлический, который прочно и водрузили в чужом владении. Возвратившись в Иерусалим, Герман изгнал латинян из храма, так как имел султанский хаттишериф о правах только православных на весь храм Воскресения и остальные св. места. В то же время начались домогательства и армян, которые купили у коптов принадлежавшую им часть храма Воскресения, а также иверский монастырь св. Иакова. И латиняне, — при посредстве маронитов, — потом проникли в храм Воскресения, купили монастырь Иоанна Богослова, захватили, — путем щедрых подарков турецким властям, — Голгофу, соседний придел св. Елены, часть вифлеемского храма и получили разрешение совершать богослужение в пещере Рождества. Напрасно иерусал. патриарх Софроний протестовал, ездил в Константинополь, рассыпал золото туркам, стараясь изгнать латинян из св. мест: латинское золото оказалось соблазнительнее, и католики овладели частью принадлежавших православным святынь Иерусалима и Вифлеема. Армяне следовали за ними. И вот, начиная со второй половины XVI в. и до нашего времени, идет целый ряд столкновений между православными, латинянами и армянами из-за св. палестинских мест. Каждая из сторон не уступает другой и пяди своих владений, происходят частые споры и даже кровавые столкновения между теми и другими из-за прав на владение, все обращается в своих спорах к турецкому посредничеству, щедро посыпая путь золотом, а в XIX в. в сферу борьбы привлечена и европейская дипломатия. Там, где жил и учил Господь и Спаситель наш, где пролил

спасительную Свою кровь Учитель любви и мира, где находится колыбель христианской Церкви, там теперь — увы! — царят вражда, интриги, столкновения, кровавые рукопашные схватки... Борьба имеет весьма страстный, ожесточенный характера Достаточно указать на пожар храма Воскресения в 1808 г., произведенный армянами из ненависти к грекам и из-за желаний завладеть этой святыней. А столкновение греков с латинянами из-за вифлеемских святынь привело к разрушительной севастопольской войне (1853—1856 г.). Между теми и другими сначала возник спор из-за ключей к вифлеемскому храму. Сторону католиков принял французский император (Людовик) Наполеон, который чрез своего посла, генерала Опики, потребовал в 1850 г. от Порты, чтобы она возвратила католикам в Вифлееме большую базилику рождества Девы Марии и находящуюся под нею пещеру, а в Иерусалиме — камень помазания, семь арок св. Девы в храме рождества Христова и церковь гроба св. Девы Марии в Иосафатовой долине, и, кроме того, дала католикам право привести их владения в храме Воскресения в такое состояние, в каком они находились до пожара 1808 г. Порты, уступая требованиям Франции, образовала в 1851 г. комиссию в Константинополе из делегатов французских и греко-турецких. которая и произнесла свой приговор в пользу католиков. Россия, издавна пользовавшаяся правами религиозно-политического покровительства православному востоку, никак не могла допустить ни вмешательства Франции в чуждое ей дело, ни неправильного решения спора в пользу католиков и заявила свой энергичный протест. Султан Абдул-Меджид фирманом от 30 января 1852 г. оградил права греков относительно св. мест Палестины, но потом, — под влиянием протеста французского посла Лавалетта и преступных интриг злейшего врага России и православия английского посла Стратфорда Рэдклиффа, — 8 февраля того же года издал другой фирман, которым первый фирман был уничтожен, грекам было отказано в исключительном праве возобновления купола Гроба Господня, как это было разрешено прежде, и, в числе других преимуществ, католикам было предоставлено право держать у себя ключи от главных дверей вифлеемского храма, которые прежде находились в руках православного патриарха. Вообще фирман сразу уничтожил, — в угоду католикам, — вековые права восточных христиан, приобретенные им Россиею ценой кровопролитных продолжительных войн и закрепленный за ними многочисленными султанскими распоряжениями. На месте православной России, как покровительницы христиан востока, теперь вырисовывался силуэт католической Франции. Столкновение привело к войне, которая, в свою очередь, отодвинула Россию в восточной политике на второй план и создала, — вместо русского, — общеевропейский протекторат над христианами всего востока. Наконец, борьбу православных с католиками из-за св. мест иллюстрируют и многочисленные кровавые столкновения, напр., 8 февраля 1891 г. — в вифлеемском храме, 10 октября 1893 г. — в храме Воскресения, 25 декабря 1904 г. — в вифлеемской Пещере. Несмотря, однако, на все невзгоды и бедствия, иерусалимская патриархии бодро стоит на страже интересов православия и заслужила всеобщую признательность за сохранение драгоценного наследия седой христианской древности.

Иерусалимский патриарх занимает четвертое место в каталоге первосвятителей православного греческого Востока. Он носит такой титул: «Блаженнейший, божественнейший и святейший отец и патриарх святого града Иерусалима и всей Палестины, Сирии и Аравии, Заиорданья, Каны Галилейской и св. Сиона господин и владыка». Иерусалимская церковь владеет правами автокефальности, а иерусалимский патриарх в своей духовной власти равен всем остальным восточным патриархам. В политическом отношении он также считается главою православного населения патриархата, за верность которого и отвечает пред турецким правительством. В Константинополе он имеет своего уполномоченного (епитропа), чрез которого сносятся с турецким правительством и со вселенским патриархом. Иерусалимский патриарх ныне избирается местным свящ. синодом и святогробским братством, из среды его

членов. В смутные времена истории церкви в избрании иерусалимских патриархов принимал участие и вселенский патриарший престол, но это вмешательство имело значение братского содействия и помощи в затруднительных обстоятельствах, но никак не посягательства на право автокефальности иерусалимского престола, которая всегда и неизменно признавалась и тою и другою сторонами. Избранный синодом и братством кандидат на патриарший престол представляется на утверждение султана, который и выдает ему берет с подробным перечислением его прав и преимуществ. Церковными делами он управляет при помощи синода и святогробского братства. До половины XIX в. иерусалимские патриархи жили в Константинополе или странствовали по Молдавии, Валахии, России, Греции и т. д., являясь ходатаями пред Портою за свою церковь или производя денежные сборы, но со времени Кирилла II они стали жить в Иерусалиме. При патриархе состоит обычный штат должностных лиц, как то: скевофилакс, эконо́м, архимандрит, драгоман, великий архидиакон и пр.

Иерусалимская церковь получает доходы, прежде всего, с имений, «преклоненных» св. Гробу, т. е. приписанных к нему на известных условиях, безусловно подаренных, завещанных и купленных. Святогробские имения, — в виде земель, садов, домов, метохов, — находятся в Палестине, Турции (в Смирне, Кидонии, Константинополе, на островах Хиосе и Крите), на о. Кипре, в Греции, Бессарабии, Грузии, Таганроге, Москве. Этими имениями управляют патриаршие епитропы, которые и обязаны ежегодно доставлять в патриархию, определенную сумму доходов; земли, леса, сады и пр. сдаются в аренду. На подворьях имеются храмы, которые также дают немалый доход (напр., в Москве и Константинополе). Вторым источником доходов иерусалимской патриархии служат сборы с поклонников, преимущественно русских, которые делают вклады на помин души, платят за посещение святынь и монастырей, делают пожертвования на нужды св. Гроба. Эта статья дохода и ныне весьма значительна, но, к сожалению, и теперь не урегулирована и вызывает немало справедливых нареканий на патриархию и некоторых, чрезмерно усердных, ее представителей в сношениях с русскими паломниками. Далее, в России делаются многочисленные добровольные взносы и вклады в пользу св. Гроба, поступающие чрез Св. Синод, путем кружечного сбора в церквах. Наконец, патриархия имеет немалые доходы с домов и магазинов в Иерусалиме и Яффе, с монастырских келлий, арендуемых поклонниками, от монастырей и церквей, отдаваемых в аренду. В общем, получается громадная сумма доходов, которая и расходуется на содержание патриарха и святогробского братства, патриаршей канцелярии и чинов, на пособие митрополитам и монастырям, на жалованье приходскому духовенству, вы дачу пособий и милостыни бедным православным и больным, на содержание школ, больниц и на подарки турецким властям и пр. В остатке нередко образуется дефицит, который надо отнести, главным образом, на крайне своеобразное заведывание святогробскими суммами: весьма значительная их часть идет не на общие нужды церкви, патриархии и св. Гроба, как следовало бы и как рассчитывают многослойные благочестивые жертвователи, а в распоряжение епитропа св. Гроба, который бесконтрольно ими и заведует, не желая никому отдавать отчета. Разумеется, при таком отношении к чужому добру всегда возможен самый злой произвол со стороны паши-епитропа, а в патриаршей казне наблюдается хронический дефицит. И вот, патриархи изыскивают всевозможный средства для погашения долгов, жалуются, унижаются, обращаются с воззваниями и в Константинополь и в Афины, собирают бесчисленные денежные сборы, а дело — без перемен. Ясно, что нужно устранить необузданное корыстолюбие некоторых лиц при патриархии, необходимо соединить в один поток все отдельные ручьи текущего в патриархию золота, главный из которых, однако, попадает в исключительное пользование святогробского казначея.

В цветущую пору иерусалимской церкви в ней было свыше 50 епархий. Затем, бедствия

времени постепенно сокращали это число, которое постоянно и менялось. Так, в 1838 г. в патриархате было 13 епархий, в 1879 г. — 10, а в конце XIX в. — 15: митрополии — Петроаравийская, Птолемаидская, Филадельфийская, Назаретская, Тивериадская и Вифлеемская, архиепископии — Лиддская, Севастийская, Фаворская, Иорданская, Кириакопольская, Пелльская, Иерапольская, Диокесарийская и Неапольская. Впрочем, не все названные кафедры бывают постоянно заняты, а с другой стороны, некоторые из них имеют титулярное, значение. До середины XIX в. епархиальные архиереи, за небольшим исключением, жили в Иерусалиме при патриархии и лишь изредка посещали свои паствы, так как епархии были весьма бедны и не в состоянии были обеспечить содержанием архиерея, не имели ни домов, ни архиерейских штатов духовенства, к тому же архиереи вдали от патриархии не были гарантированы от насилия и оскорблений со стороны турок. Поэтому они жили в патриархии, от которой получали и содержание, принимали участие в заседаниях синода и общецерковном управлении, защищали православие и святыни от католиков и протестантов, совершали по найму и очереди богослужения для паломников. Во второй половине XIX в. дело изменилось. Архиереи, получая пособие от патриархии и пользуясь покровительством европейской дипломатии, чаще стали посещать епархии, а многие и постоянно жили в их пределах. Вместе с тем они занялись благоустройством епархиальных дел, стали получать доход от духовенства и народа, но в общем живут весьма бедно и просто. Архиереи в иерусалимском патриархате избираются, как и патриарх, из греков, хотя большая часть местного населения сирийцы. От этого не могут не страдать духовные интересы народа.

Что касается низшего духовенства в городах и селах Св. Земли, то оно назначается преимущественно из сирийцев. Клирики живут на доходы от паствы, восполняя их трудами рук своих — земледелием и садоводством, находятся в непосредственном общении с народом, несут его нужду, горе и немногие радости, живут в бедности, не отличаются образованием, но честно и ревностно служат св. православной церкви, крепко держатся ее учения и преданий, строго блюдут чистоту нравственной жизни.

Иерусалим наполнен православными монастырями, которых здесь до 20. Во главе их нужно поставить монастырь св. Гроба, представляющий совокупность многих домов и церквей и имеющий вид небольшая города с улицами, садами и дворами. Здесь находится патриархия со всеми ее учреждениями, живут патриархи, члены синода и святогробского братства, находятся главные иерусалимские святыни — Голгофа, Гроб Господень, храм Воскресения. Игуменом монастыря состоит сам патриарх, а братство имеет до 40 членов, исключительно греков, представляющих большую, строго организованную, морально-административную силу. Из других иерусалимских монастырей известны — мужские: Авраамиевский, Иоанна Предтечи, св. Николая, св. Димитрия, свв. Феодоров, св. Георгия, Архангельский, св. Георгия, Харалампиевский, женские: св. Василия, св. Мелании или Большая Панагия, Богородицы или Малая Панагия, св. Евфимия В. и св. Екатерины. Но иерусалимские монастыри не похожи на монастыри русские. Лишь в женских обителях имеется постоянное братство монахинь, которые и живут на началах киновии, а мужские монастыри суть не иное что, как подворья или странноприимные дома для богомольцев с их семьями; в них нет постоянного братства, а обыкновенно живет один настоятель, всегда грек и святогробец, который и заведует его хозяйством; в монастырях не бывает постоянного богослужения, но оно отправляется лишь по желанию поклонников особо приглашенными святогробскими иноками. Настоятель монастыря живет в нем на положении арендатора, ежегодно взнося в патриархию определенную денежную сумму, иногда игумен-арендатор передает монастырь другому лицу, даже не монаху, которой и эксплуатирует монастырь по своему усердию. Далее, близ Иерусалима находится монастырь св. Креста, некогда принадлежавший грузинам, а ныне приютивший в своих стенах богословскую

школу. По дороге к Вифлеему расположен монастырь св. пророка Или; у Кедронского потока, среди диких скал, находится некогда знаменитая лавра Саввы Освященного, где смешанное братство ведет весьма строгую жизнь. В иудейской пустыне, близ Иерусалима, возобновлена обитель Феодосия Киновиарха, в городе Рамле существует монастырь св. великомученика Георгия. В Яффе недавно возобновлен Георгиевский монастырь, а близ Елеона — монастырь Вознесения. Из других монастырей Св. Земли в настоящее время существуют: Вифлеемский над пещерою рождения Христова, св. Иоакима в Кузиве, близ Иордана, св. Герасима близ Мертвого моря, Иоанна Предтечи или Пресв. Троицы на берегу Иордана, на месте крещения Господня, восстановленный при содействии в. к. Сергия Александровича, св. Порфирия в Газе, Фаворский в честь Преображения и другие. Епархиальные монастыри большею частью бедны, неустроены и имеют немногочисленное братство, питающееся трудами рук своих.

В Иерусалиме приходских церквей нет, равно нет и белого духовенства. Все приходские требы исполняются здесь иеромонахами, архимандритами и архиереями, которые и крестят, и венчают. Приходские церкви в других городах сравнительно благоустроены, имеют достаточную утварь и облачения, снабжены иконами. Но сельские церкви, за весьма малым исключением, находятся в жалком положении. Насколько ужасен был вид сельских церквей даже в первой половине XIX в., об этом авторитетно засвидетельствовал епископ Порфирий Успенский в своей «Книге бытия». Во второй половине этого века, — когда материальное положение патриархии несколько улучшилось, — и некоторые приходские храмы были приведены в лучший вид, при участии патриархов Кирилла, Никодима, Герасима и Дамиана, при содействии императорского православного палестинского общества. Но и теперь еще в этом отношении осталось широкое поприще для филантропического соревнования. Общее число приходских храмов в Палестине в конце XIX в. простиралась до 100.

Народное образование в турецкую эпоху истории иерусалимской церкви стояло невысоко. Патриархи, отличавшиеся, вообще, значительным образованием, заботились по мере возможности, и о просвещении духовенства и народа, открывали школы, приглашали компетентных дидаскалов. Но их заботы и усилия имели ограниченный успех, вследствие бедности патриархии, тяжелых политических условий и фанатизма турок. Из школ прежнего времени известны учебные заведения в монастыре Авраамия и в Вифлееме, а патриарх Досифей учредил школы в Иерусалиме, Газе, Рамле, Тайпине, Беджале, Кораке, Зифне, Неаполе, Рафидии, Абуте, Назарете и Вифлееме. Патриарх Хрисанф в 1722 г. основал школу еще в Яффе. В 1775 г. существовала школа в Скифополе. Эти школы предназначались для элементарного обучения. Дело изменилось к лучшему лишь во второй половине XIX в. В 1853 г. патриарх Кирилл открыл первую богословскую школу св. Креста, назначенную для приготовления духовенства. И ныне эта школа является единственным на всю Палестину средним духовно-учебным заведением. В течение своего существования школа неоднократно закрывалась, в зависимости от материальных средств, которым снабжает ее святогробское братство, но во все время своей деятельности она с честью несла свое высокое служение и оказала иерусалимской церкви большие услуги. Школа имеет семь классов. Курс наук приближается к программе наших духовных семинарий. Преподавателями школы состоят лица с высшим богословским образованием. Почти все воспитанники рясофоры. При окончании образования они дают обещание служить православной церкви в том или ином звании. Патриарх Кирилл учредил и несколько народных школ. Его преемник продолжал народно-просветительную деятельность. В частности, при патриархе Никодиме число народных школ возросло с 49 до 150; он снабдил их учебными пособиями и привлек компетентных учителей. При патриархе Дамиане, между прочим, было открыто в Иерусалиме духовное училище (ἱερατικὴ σχολή), готовящее к поступлению в семинарию при монастыре св. Креста. С каждым

годом народное просвещение теперь развивается и крепнет, при общих усилиях иерусалимской патриархии и импер. прав. Палестинского общества.

Ввиду невысокого уровня народного образования в Св. Земле, и научно-богословская деятельность не имела здесь крупных успехов. Но, бесспорно, в Палестине всегда были и теперь существуют высокообразованные иерархи и клирики. Известны уже почтенные в науке имена патриархов Досифея, Хрисанфа, Паисия и других. К святогробскому братству принадлежали ученые архимандриты Иоиль, Анфим и Фотий. Затем, иеродиакон Григорий Палама написал книгу об иерусалимской церкви и ее патриархах, Вениамин составил сочинения о Палестине и «О проповеднической деятельности святых отцов», иеромонах Прокопий Назианзин Арабглу написал историю палестинских святых, споров из-за них между греками, латинянами и армянами, рассказ об иерусалимском пожаре 1808 г., монах Максим известен историей иерусалимских патриархов до 1810 г. Но более других примечателен, как писатель-богослов, архимандрит Дионисий Клеопа. Он родился в Константинополе, учился в местной великой народной школе и блестяще окончил курс, хотя был до крайности беден и нуждался даже в пропитании. На даровитого юношу обратил внимание знаменитый Константин Экономос и послал его учиться в Афинский университет, по окончании которого он, на средства иерусалимского патриарха Кирилла, отправился слушать лекции в Лейпциг и Берлин. Возвратившись в 1849 г. в Иерусалим, Дионисий сделался здесь главным и передовым деятелем просвещения. При его участии была открыта богословская школа св. Креста, в которой он был сшолархом, учреждена патриаршая типография и открыты многие народные школы. Он написал и много ученых сочинений, напр., толкование на псалмы, богословскую энциклопедию, православно-христианское догматическое богословие, историю палестинских монастырей и святых мест. Он стоял во главе палестинского научно-богословского движения до самой смерти (1861 г.), оживил научные интересы в святогробской среде и создал, можно сказать, эру в состоянии местного просвещения. Во вторую половину XIX в. были и другие ученые деятели в среде иерусалимского духовенства, питающиеся преимущественно из богатейшей учено-литературной сокровищницы, какую представляет замечательная патриаршая библиотека рукописей греческих, арабских, и славянских, описанная А. П. Пападопуло-Карамевсом и великим архидиаконом патриархии Клеопою Кикилиди. В 1904 г. в Иерусалиме при патриархии стал даже издаваться прекрасный учено-богословский журнал «Новый Сион», объединивший местные научные силы: архимандрита Хрисостома Пападопула, сшоларха семинарии св. Креста, великого архидиакона Клеопу Кикилиди — замечательного археолога и палеографа, монаха Николая Спиридона и других. Таким образом, научная деятельность иерусалимских клириков развивается и есть надежда на прекрасный в будущем ее расцвет.

Православное население иерусалимской церкви состоишь почти исключительно из сирийцев, греков же в Палестине весьма мало, хотя они и занимают административное положение. Между этими двумя элементами прежде было мало мира и согласия, но в последнее время в их взаимных отношениях наступило улучшение. По данным императорского православного палестинского общества от 1891 г., все православное население Св. Земли простиралось до 27.575 человек.

И. И. Соколов.

Иерусалимская латинская патриархия

Иерусалимская латинская патриархия получила свое начало во времена крестовых походов. 15 июля 1099 г. крестоносцы взяли св. град Иерусалим. Латинское духовенство, которое шло за крестоносцами из Европы на восток, теперь всецело было занято мыслями, как бы во вновь завоеванной стране привести в исполнение свои властолюбивые замыслы и честолюбивые планы, которые в тайне хранились за все время путешествия крестоносцев из Европы до св. града Иерусалима. Духовенство крестоносцев, воспитанное в духе теократической системы папы Григория VII, было уверено, что Иерусалим будет папским уделом и управление им останется в руках католического клира. Но князья и графы крестоносцев, несмотря на открыто высказываемые подобные претензии папским духовенством, на восьмой день после взятия Иерусалима собрались для избрания короля для нового иерусалимского королевства. Только 1-го августа для заведывания церковными делами у крестоносцев был избран архидиакон Арнульф, характеристика которого у историков того времени дается различная: одни (Вильгельм тирский) называют Арнульфа «*sarut omnium incredulorum*», «*primogenitus sathanae*», другие (напр., Роберт монах) отзываются о нем. как о человеке, «хорошо знающем божеский и человеческий законы».

Первым латинским иерусалимским патриархом был Данберт, прибывший со своими земляками-пизанцами в качестве панского легата у крестоносцев в Сирию в декабре 1099 г. В вифлеемской базилике в самый праздник Рождества Христова новый папский легат был избран крестоносцами в латинские иерусалимские патриархи, несмотря на то, что православный патриарх Симеон являлся законным и исконным иерусалимским патриархом. Избрание латинского иерусалимского патриарха, отнятие св. места от туземцев православных ясно доказали, что крестоносцы преследовали не освободительные, а завоевательные цели, и духовенство их во главе с папами, возбуждавшими и направлявшими крестовые походы, имело в виду подчинить восточных христиан западной латинской церкви. Латинские иерусалимские патриархи в начале иерусалимского королевства простирали свою власть только на св. град Иерусалим и Яффу с Лиддой. Но по мере того, как оружие крестоносцев делало успехи в завоевании городов, границы латинской иерусалимской патриархии расширялись. Иерусалимский король Балдуин письмом просил папу Пасхалиса II, чтобы все города, которые он — король — отнимет от неверных, находились в ведении иерусалимской церкви. Папа согласился на просьбу короля, мотивируя свое решение тем, что «долгое господство неверных уничтожило древние пределы церквей, и что теперь он не может обозначить их границ». Бернард, латинский антиохийский патриарх, получивши известие, что будущее распределение епархий будет зависеть от успехов оружия короля, нашел в этом нечто антиканоническое и увидел оскорбление антиохийской церкви, так как некоторые епархии антиохийской патриархии могли перейти к иерусалимской, что впоследствии и оправдалось. Протест антиохийского патриарха Бернарда, — хотя вопрос, поднятый им, тянулся долго, — не имел последствий; иерусалимская латинская патриархия в 1138—1141 г.г. имела следующие границы: на северо-западе находилась Тирская архиепископия с Птолемаидскою, Сидонскою, Бейрутскою и Панеадскою епархиями; на западе с 1101 г. был восстановлен кесарийский архиепископ с подчиненным ему севастиийским епископом; на севере находилась Назаретская архиепископия (с 1112 г.) с Тивериадскою епархией; с востока и юга границы патриархии были крайне неопределенны; правда, около 1177 г. крестоносцы избрали архиепископа Петры аравийской, но этот архиепископ никогда и не видел своей епархии. Сам патриарх со своими суффраганами — вифлеемским, хевронским и лиддским — занимал древнюю Иудею и часть

Самарии от реки Иордана до Средиземного моря. Эти границы иерусалимской латинской патриархии, нарушая установленные вселенскими соборами границы для епархий, не совпадали и с границами светских владений крестоносцев в Сирии. Тир, Птолемаида, Сидон, Бейрут, Панада, принадлежавшие издревле к антиохийскому патриархату, у крестоносцев вошли в Иерусалимскую патриархию. Бейрут входил в Триполийское графство, а в духовном отношении зависел от иерусалимского патриарха.

В юридическом памятнике крестоносцев «Assises de Jérusalem» епархии, входящие в состав иерусалимской латинской патриархии, перечисляются в следующем порядке. «Иерусалимский патриарх, — говорится там (с. с. CCLXI — CCLXVIII), — имеет пять суффраганов-архиепископов: архиепископа Тира, архиепископа Кесарии, архиепископа Бесана или Назарета, архиепископа Бессерета, архиепископа Баббата, что у греков называется Филадельфией... Патриарх также имеет трех суффраганов-епископов: епископа св. Георгия в Лидде, епископа в Вифлееме и епископа Хеврона, или так называемого св. Авраама. Ему были подчинены также шесть аббатов и приор: аббат горы Сиона, аббат латинской Богоматери, аббат храма Господня, аббат Елеонской горы, аббат Иосафатовой долины. Эти пять аббатов носят митру, крест и перстень. Аббат св. Самуила или горы Радости носит крест, но не имеет ни митры, ни перстня. Приор Гроба — он носит митру и перстень, но без креста. Патриарху подчинены еще три аббатиссы: аббатисса Богоматери великой, аббатисса св. Анны, аббатисса св. Лазаря».

Архиепископы и епископы в свою очередь имели своих суффраганов. Так, Тирский архиепископ имел четырех суффраганов — епископов: бейрутского, сидонского, панадского и птолемаидского. У кесарийского архиепископа был один суффраган — епископ севастикийский. У назаретского архиепископа были: епископ-суффраган тивериадский и приор горы Фавора. Архиепископ второй Аравии или Петры имел суффрагана — епископа Фарана. Лиддскому епископу подчинены были: аббат св. Иосифа аримафейского, аббат св. Аввакума de Cantie, приор св. Иоанна Евангелиста, приор св. Екатерины de Mongisart, аббатисса «трех теней» (de trois ombres). Птолемаидскому епископу подчинены были монастыри Св. Троицы и des Penitentes (Assises de Jérusalem, t. I, с. OCLXVIII).

В монастырях: Гроба Господня, храма Господня, Сиона, Елеона и в женском монастыре de trois ombres в основу монастырской жизни были положены правила блаж. Августина. Монастыри же: Иосафатовой долины, Марии латинской, Фавора, св. Анны и св. Магдалины управлялись уставом ордена Бенедикта. Орден премонстратов населил монастыри св. Самуила на горе Радости и св. Аввакума в Рамиэ.

Духовенство крестоносцев в устройстве церковной жизни на Востоке старалось проводить те же порядки, какие были тогда на Западе. В Европе во времена крестоносцев у всех значительных архиепископов и епископов — наподобие папской курии — существовали капитулы, члены которых назывались канониками и избирали епископов, как кардиналы — пап. Среди капитулов иерусалимского патриархата первенство, подтвержденное папою Александром III, принадлежало капитулу Гроба Господня. Каноникам этого капитула принадлежало право избирать иерусалимского патриарха, что видно из грамот пап Евгения III и Целестина III (Cart, du S. Sépulcre .M 23, 128), определять свой штат и расходы. Они по образу жизни сначала были saeculares; только в 1114 г. патриарх Арнульф обратил их в regulares и заставил их жить по правилам блаж. Августина.

Как на особенное явление в жизни иерусалимского латинского патриархата, следует указать на возникновение духовно-рыцарских орденов — иоаннитов, тамплиеров и тевтонских рыцарей. Каждый из них делился на три сословия: рыцарей, священников и братьев-послушников, т. е. оруженосцев и цеховых мастеров.

Начало ордену иоаннитов, или госпитальеров, было положено в первое время иерусалимского королевства неким Геральдом, которого папа Пасхалис II в своей булле от 113 г. называет основателем и начальником иерусалимского госпитиция (Cod. diplom. t. I. p. 268). Первоначально иоанниты ставили своею целью призрение бедных и уход за больными и должны были признавать над собою юрисдикцию патриарха, а равно и тех епископов, в епархии которых находились имения или госпитиции этих рыцарей.

Почти одновременно с Геральдом десять французских рыцарей во главе с Гуго de Paganis образовали общество, обязанность которого была заботиться о поклонниках, защищать их от нападения неверных и сражаться с последними за святые места. Названия «тамплиеры» — «храмовники», «рыцари храма», «воинство храма Соломонова» этот орден получил, от своего первоначального помещения, уступленного королем вблизи храма Соломонова. Храмовники давали обет нестяжательности, чистоты, послушания жить по правилам монашествующих и находиться в ведении патриарха. Они три раза в год приобщались св. таин; три раза в неделю слушали мессу; могли есть мясо; три раза в неделю в церкви раздавали милостыню бедным. Не прослушав мессы и не приобщившись св. таин, они не отправлялись на битву. Правила этого ордена: *Regula pauperum commilitorum templi Solomonis* были утверждены в 1128 г.

С накоплением богатств первоначальная строгость в поведении рыцарей исчезла, и образ их жизни изменился. Духовно рыцарские ордена тяготились зависимостью от патриарха и вообще подчинением духовенству, нарушали свои обеты послушания и подчинения патриарху, иногда открыто наносили ему разного рода оскорбления и обиды и, наконец, вовсе отказались от подчинения ему, представляя собою скорее политические, чем монашеские учреждения.

Что касается экономического и правового положения латинского клира в иерусалимском королевстве, то нужно сделать предварительное замечание, что между законами крестоносцев «Assises de Jerusalem» и действительною жизнью наблюдается поразительнейшее противоречие. Папы, после взятия Иерусалима крестоносцами, смотрели на новое королевство, как на свою собственность, которою они должны распорядиться и отдавать в лен королю, считая последнего своим ленником. Папа Гонорий II в одном письме на имя Балдуина II, иерусалимского короля, пишет: «Мы недостойные, которые восседаем на кафедре блаженного Петра, твою личность искреннею любовью о Господе любим и иерусалимское царство апостольскою властью тебе уступаем» (Cart. du S. Sepulcre № 15)... Латинское духовенство, воспитанное в духе пап, поддерживало претензии их в новом иерусалимском королевстве. Первый патриарх Данберт вскоре после своего избрания стал стремиться к преобладанию духовной власти над светскою и предъявлять требования, чтобы Иерусалим с Яффою были отданы в его распоряжение. Король несколько не поступился своими правами в пользу патриарха, — и началась борьба между духовною и светскою властями, которая в ущерб общему делу крестоносцев продолжалась все время патриаршества Данберта и привела последнего к низложению. Действительным властелином иерусалимского королевства был король. В «Assises de Jerusalem» прямо сказано: «Король — господин означенного королевства».

Духовные лица, по законам крестоносцев, не только не могли раздавать ленов, но и получать их. «Феод не должен быть продан ни монашескому дому, ни обществу, ни церкви, которые желали бы купить его» (Assises de Jerusalem t. I, p. 399). В другом месте тех же законов читаем: «Кто отчуждает свой лен или часть его, без согласия своего господина, и отдает в руки людей церкви, монахам или обществам, то господин (король) может взять его назад». В «Le livre du roi» есть место: «Дома, земли, виноградники, сады, которые у короля, не могут быть отданы ни церкви, ни монастырю».

Все эти статьи закона показывают, что крестоносцы сильно старались воспрепятствовать

росту богатств духовенства и увеличению церковных ленов. Но в действительности латинский клир владел громадными богатствами земельными и другими и даже людьми. Из документов, помещенных в сборнике «Cartulaire du S. S³pulcre», видно, что каноники Гроба Господня владели многими монастырями, почти сотнею церквей в Сирии и Европе, не меньшим количеством селений с разная рода угодьями и жителями их, громадным количеством садов, виноградников, домов, мельниц и других земель. В одном Иерусалиме каноникам Гроба Господня принадлежало 25 общественных печей.

Таким образом, сам закон в «Assises de J³erusalem», запрещавший духовным лицам, монахам и общинам их обладание какими-либо ленами, — закон, неизвестный в западном законодательстве, — был провозглашен на Востоке как будто только для того, чтобы он никогда не был выполнен, а на деле всегда оставался мертвою буквой.

Подобное противоречие закона с действительностью проявлялось и в вопросах юрисдикции латинского духовенства. «Три вещи — говорится в Assises de J³erusalem, — о которых нельзя жаловаться в высокий двор (т. е. королевский суд): во-первых, это католическая вера, во-вторых, брак, в-третьих, завещание. Эти дела должно направлять во двор церкви». Фактически же эта резко проведенная в законах грань между светским и духовным судами постоянно нарушалась. «Церковный двор» помимо означенных вопросов вмешивался в дела вдов, решал вопросы о десятинах, блюде, чаровстве, о незаконнорожденных детях, — словом, компетентность церковная суда была очень широка. Поскольку «церковный двор» вмешивался в область светского суда, постольку и последний простирает свое влияние на дела чисто церковная свойства. Особенно это явление наблюдается в истории избрания духовных представителей иерусалимского патриархата. Патриарха Арнульфа обвиняли пред папою Пасхалисом II в том, что он только при содействии короля достиг патриаршества. Патриарх Амальрих, «муж малообразованный, слишком простоватый и почти бесполезный», был избран в патриархи, благодаря вмешательству фландрской графини Сивиллы, сестры королевы Мелезенды. Радульф был избран в тирские архиепископы за то только, что был красив собою и королю, королеве и всем придворным очень нравился («forma decorum regi et reginae cunctisque curialibus valde acseptum»).

Таким образом видно, что ни одна власть не оставалась в долгу пред другою: светская власть вмешивались в сферу духовной власти и наоборот, не смотря на то, что закон точно определял круг действий каждой из них. Подобного рода смешение властей отзывалось на общем ходе дел крестоносцев, не упрочивало их положения, а скорее разрушало. И мы видим, что латинское господство в Иерусалиме не просуществовало ста, а во всей стране не продержалось и двухсот лет. Достигнув к 1144 г., ко времени восшествия на престол Балдуина III, наибольших своих пределов, с этого времени королевство начинает быстро клониться к упадку и терять один город за другим. Так, в 1187 г., под ударами Саладина, был потерян Иерусалим; патриарх Ираклий со всем своим духовенством принужден был бежать из Иерусалима и искать убежища в приморских городах. В 1247 г. та же участь постигла Аскалон; в 1266 г. — Азот, Кесарию и Сафед; в 1268 г. под ударами египетского султана Бендобакра, пала Антиохия; в 1288 г. — Триполи, от Малек-аль-Мансура, и наконец, с падением 18 мая 1291 г. Сен-Жан-д'Акры (Птолемаиды), под ударами египетского султана Халиль-Ашрафа, исчезли последние следы латинского королевства, а с ним и латинской иерусалимской патриархии. Патриарх Николай, при взятии Птолемаиды мусульманами, бросился к морю, думая в ладьях найти себе спасение, но барка, на которую взошел патриарх, переполненная народом, пошла ко дну со всеми людьми, и он утонул.

Таков был начальный конец меньше чем двухсотлетнего существования латинского иерусалимского патриархата и королевства в Св. Земле. По самому началу своему

несправедливы были крестовые походы с той стороны, что преследовали не освобождение христиан, а завоевание их для Запада и римской церкви, почему и не должны были иметь иного исхода. Величественные замыслы папства на всемирное господство справедливо требовали себе и соответственного удара: дело, которое создано неправдою, на неправде и ради неправды и в жертву которому были напрасно принесены миллионы жизней, естественно и неизбежно должно было рухнуть. Наносными были появление и самое господство «франков» в Палестине и Сирии, — оно и смыто прибоем других волн, нашествием других завоевателей. В этом случае крестоносцев постигла общая участь всех завоевателей, основывающих свое господство не на духовном превосходстве и нравственной мощи, а на внешней силе, и в самом господстве опирающихся на насилие, неправду и беззаконие.

[О новейшем иерусалимско-палестинском латинском патриархате, с 1846 г., см. в статье Иерусалимская церковь].

Протоиерей А. П. Попов.

Иерусалимские соборы 1—2

Иерусалимские соборы 1—2: апостольский и 1672 г.

1) Иерусалимский собор апостольский — под этим именем известно событие, о котором передается в 15 главе книги Деяний. Здесь этот эпизод изображается вполне обстоятельно, как важнейший и влиятельный факт апостольской истории, однако его действительное значение, а равно и научное достоинство дееписательского повествования определяются с совершенною отчетливостью лишь чрез соотношение с рассказом Апостола Павла во 2-й главе послания к Галатам. Для всех очевидно, что в обоих отчетах разумеются явления аналогичные, но сообщения о них настолько ли согласны, чтобы признать известное тожество событий и историческую ценность названных рефератов? В этом случае особенно знаменательно то наблюдение, что последние взаимно предполагают друг друга. Так, 1) в [Гал.2](#) апостольство Павлово утверждается на благоплодности служения, из удачных опытов коего извлекается общий принцип равноправной законности благовествования у язычников, хотя логически правильным был бы обратный ход аргументации, когда на принципе созидается и им ограждается соответственное практическое применение его всегда и везде. Это нарушение естественного идейного порядка могло вызываться только фактической последовательностью моментов, причем силою вещей наперед выдвигается качество осуществления и отсюда выясняется самый фактор во всем принципиальном достоинстве. А это именно и было на апостольском соборе, где вопрос сводился к обсуждению плодов миссии Павловой ([Деян.15](#) и ср. 4. [Деян.14:27](#)) и решался по вниманию к этим данным. Тут слова послания к Галатам существенно раскрываются указаниями книги Деяний, но это верно и для нее. 2) Мы знаем, что раньше св. Павел предпринимал свои миссионерские путешествия по полномочию антиохийской церкви ([Деян.13:1-3](#)), которой доносил о достигнутых результатах ([Деян.14:27](#)), соображаясь с нею насчет дальнейших мер ([Деян.15 2:3](#)), а после третьего (по обращении) посещения Иерусалима он действует уже по собственной инициативе и, никого не спрашивая, смело и властно приглашает Варнаву: «Пойдем опять, посетим братьев наших» ([Деян.15:36](#)). Такое изменение не находит прямого основания в иерусалимском соборном декрете, и здесь обязателен особый акт нарочитой санкции апостольского авторитета св. Павла для независимого благовествования в мире языческом. Все это и было сделано при специальном совещании, судя по отчету Галатийского послания, которое в этом пункте разъясняет нам дееписательский рассказ.

Ввиду столь тесной взаимности мы решительно склоняемся к мысли, что оба реферата относятся к одному историческому моменту. Что касается некоторых уклонений, то нужно только принять, что свящ. писатели сообщают о разных моментах события; согласно распределению [Гал.2: 2](#), — общее рассмотрение было прежде частного, почему у Дееписателя говорится о ранних стадиях, а Апостол Павел отмечает позднейшие. При подобных условиях оба отчета, относясь к различным сторонам явления, не могут быть ни безусловно тождественными, ни взаимно исключаящими, но лишь согласующимися в главном и важнейшем. При этом собственное свидетельство апостольское будет удостоверять показания дееписательския по общей фактической истинности. Правда, св. Павел описываемое посещение Иерусалима называет вторым, после своего обращения, а по Дееписателю оно было третьим. Этим, по-видимому, совсем устраняется второй иерусалимский визит ([Деян.11:30](#)), причем подрывается правдивость книги Деяний вообще (Flatt, Rückert, Baur), где автор яко бы измыслил эпизод по случаю голода либо вполне (Zeller, Hilgenfeld), либо частью, представив незаконченного путешествия завершившимся (Bleek, Ebrard, Neander, Meyer и — с колебанием

— Ammon), или из одного — на апостольский собор — ошибочно сделал два (De Wette, Schleiermacher, Spitta). Все эти тенденциозные догадки уничтожаются беспристрастным рассмотрением слов апостольских в [Гал.2:1](#). Тут говорится, что св. Павел вошел в Иерусалим опять — снова (ῥᾶλι, а это наречие не отсылает непременно ко вторичности и, будучи ближе к ней, удобно мирится и с многократностью новых повторений прежнего. Требуется только, чтобы повторяющееся явление, оставаясь существенно сходным по своему содержанию, раскрывалось в эти несколько раз с разных сторон. Но на это и указывает предлог διὰ фразы «по четырнадцатилетнем»: он при род. пад. отличается от сочетания (μετὰ с винит, пад. в том, что не просто отмечает хронологическое расстояние между разными моментами, а еще выразительно подчеркивает, что бывшее прежде сохранялось доселе в неизменности, теперь же произошел некоторый поворот. Значит, Апостол Павел не отрицает промежуточных путешествий своих в Иерусалим, свидетельствуя о них не более того, что ими не вносилось ни малейших изменений в его миссионерскую политику, как она определилась при первом посещении священной иудейской столицы. Но несомненно, что второй визит нимало не затрагивал теории и практики эллинского благовестничества, ибо ограничивался выполнением специального поручения антиохийской церкви Варнаве и Савлу о передаче материальных пособий иерусалимскому братству, страдавшему по причине голода. Ясно, что в целях защиты своего апостольского достоинства и миссионерского метода св. Павлу (— вопреки Meyer, Ebrard, Bleek, Schmiedel —) совсем не было надобности упоминать об этом посещении, которое он проходит молчанием вполне законно. Посему во 2-й гл. [Гал.](#) никак нельзя разуметь (— вместе с Galvin, Keil, Gabler, Rosenmüller, Söskind, Bertholdt, Kuinoel, Paulus, Köhler, Guericke, Niemeyer, Flatt, Ulrich, Wittger, Fritzsche, Stilling, Caspari, Ramsay, V. Weber —) именно этот эпизод ([Деян.11:30, 12:22](#)), который, случившись во время бывшего при императоре Клавдии (41—54 г.) голода и около смерти Ирода Агриппы в 44-м году, вынудил бы тогда принять для обращения Савлова невозможную дату 27-го или 30 г., либо произвольно исправлять (с Lud. Capelins, Grotius, Keil, Niemeyer, Paulus, Ulrich. Wittger, Semler, Schott и др.) διὰ ἑκατῆσδεκάτῳ (через четырнадцать) на διὰ τεσσαράκοντα (через четыре). То же истинно и для комбинации (Joh. Weiss'a) [Гал.2](#) с [Деян.9](#) и [Деян.15:1-4, 12](#) одновременно. В равной степени не нужны соотношения 2-й гл. [Гал.](#) с [Деян.21](#)сл. (Епифан. кипр., ерес. 28, 4. С. Clemen), бывшим позднее Галатийского послания, ни с [Деян.18:21.22](#) (Luther, J. Capellus, Whiston, van Til, Hess, Wieseler, Volkmar, Huther, Lutterbeck), о коем нам ничего не сообщается, но уже совсем излишни и беспочвенны попытки отыскивать для апостольского реферата новое неведомое Деяписателю событие [— Ramsay иногда между [Деян.9](#) и [Деян.11:30](#), Beza около [Деян.13:1](#), Paley и Vernon Bartlet пред апостольском собором, Schrader между [Деян.19](#) и [Деян.21](#) —], коль скоро все удовлетворительно объясняется при обоснованном тождестве с 15-ю главой [Деян.](#) При этом и последняя получает свое место в данной у свящ. историка связи, не позволяя ни передвижения (у С. Clemen'a) к моменту за [Деян.21](#)сл., или до [Деян.13](#)сл., которое яко бы должно быть после [Деян.15:34](#), ни слияния с [Деян.11](#)сл. (Spitta).

Достигнутыми результатами утверждается, что 2-я гл. [Гал.](#) не вытесняет и не колеблет 15-й гл. [Деян.](#), а должна служить лишь к освещению, уяснению и удостоверению второй. Так, прежде всего мы узнаем от самого св. Павла, что данное событие случилось чрез 14 лет не после обращения Савлова (Baronius, Spanheim, Pearson, Semler, Keil, Vogel, Eichhörn, Olshausen, Anger, Fritzsche, Wieseler, V. Weber, о. А. В. Горский), а после первого посещения Иерусалима (блаж. Иероним, Usher, Hug, Schrader, Beyer, Hemser, Skert, Meyer, Lightfoot, Sieffert) или чрез 17-ть лет по призвании к христианству, откуда получаем для апостольского собора время около 50—52 года • [40](#).

К этому периоду благовестническая деятельность св. Павла должна была приобрести столь

определенную форму, что необходимо обращало внимание и вызывало на обсуждение касательно евангелизации среди язычников. Так и было по отчету Деяписателя. Миссионерский опыт убедил Варнаву и Павла, что язычники вступают в христианство дверями веры ([Деян.14:27](#)) помимо обязательности всяких иных требований. Господствовавшая в Антиохии практика подкреплялась, но некоторые пришельцы из Иудеи (т. е., конечно, из Иерусалима) возражали и смущали, что без принятия обрезания по обряду Моисееву невозможно христианское спасение ([Деян.15:1](#)). Тут предполагалось, что последнее несомненно дано и содержится в христианстве, но воспринимается и усваивается лишь чрез посредство Моисеева закона, который чрез это и сам получал оправдывающую важность. Вопрос касался самого существа христианской спасительности, причем у необрезанных эллино-христиан отрицалась действительность христиански-благодатного возрождения, а для миссии в языческом мире предначертывалась необходимость иудейского прозелитства, как предварительного условия для спасительного вступления в церковь Христову. Понятно, что все это взволновало антиохинцев. Судя по возникшему «разногласию» ([Деян.15:2](#)), часть их как будто примкнула к пришельцам, но большинство было на стороне Павла и Варнавы, если они оказались во главе посольства в Иерусалим.

Ясно, что антиохийская церковь собственно не имела принципиальных сомнений и свою миссией искала только авторитетного подтверждения господствующей практики. В этом достоинстве — представителей, а не повинных ответчиков антиохийские посланцы были приняты и в Иерусалиме, где фактами миссионерского прошлого убеждали в призвании язычников путем веры. Но — (вопреки К. Schmidt'у) тождественные или солидарные с антиохийскими посетителями — христиане из фарисеев подняли оппозицию и обнаружили ту неизбежную сторону своих воззрений (ср. [Гал.5:3](#)), что обрезание обязывает к соблюдению всего закона Моисеева ([Деян.15:5](#)). Этим христианство соподчинялось мозаизму до степени прибавления, не имеющего самостоятельной силы и важности. Дело приобретало слишком роковую постановку, предрешавшую всю судьбу христианского избавления в языческом мире и даже среди Израиля, почему требовалось специальное и авторитетное рассмотрение. После неоднократных общих рассуждений при равноправном участии всех верующих, теперь открывается нарочитое собрание, где действующими являются собственно Апостолы иерусалимские и местный совет из пресвитеров, а все прочие были лишь сопричастующими свидетелями, которые, не будучи только пассивными слушателями (ср. [Деян.15:12](#)), однако, не влияли своим голосом на ход решений. Апостолы говорили и определяли столько же для них ([Деян.15:7, 13](#)), сколько и от их лица, как членов церковного организма ([Деян.15:22, 23](#)). Тем не менее, сначала было «многое взыскание» ([Деян.15:17](#)), причем все свободно высказывали свои соображения и возражения, входили в прения, взвешивали основания pro и contra и т. п. Когда же были исчерпаны все справедливые возможности, Апостол Петр своею речью подводит заключительный итог. В качестве предызбранного Богом первого вестника Евангелия Христова язычникам — он свидетельствует, что по призванию свыше эллины не менее иудео-христиан получили Духа Св. и наравне с ними чрез веру достигли очищения сердец или возродились благодатию. Всякое дополнение тут излишне, и закону нет места уже потому, что для самих сынов Израиля это было лишь бремя, ибо никто не смог понести его так, чтобы получить спасение. Значит, последнее всем подается по благодати, которою спасаются и иудеи и язычники. Принципиальным освещением фактических данных Апостол Петр доказал абсолютную независимость христианского возрождения от законнических условий, а Варнава и Павел явлениями знамений Божиих среди обращенных ими язычников удостоверили, что одинаковое действие Духа Божия, очищающего и обновляющая, сопровождало и миссионерские подвиги их. Отсюда вытекало, что толкование Петрово приложило к эллино-христианской

миссии вообще. Данную мысль и констатирует св. Иаков, раскрывая, что здесь не было неожиданного изменения в ходе божественного домостроительства, поелику (— приспособительно комментированные —) слова пророка Амоса ([Ам.9:11, 12](#)) издавна предвозвещали обращение к Господу всех народов, как от века ведомое Богу дело Его. Предварительное принятие язычниками законнических норм совсем не предполагается, и потому требование сего было бы напрасным затруднением. Очевидно, возлагать закон на язычников не следует, а достаточно ограничиться немногим, заповедав им воздерживаться от осквернения идолами или идоложертвенного, от блуда, удавленности и крови ([Деян.15:20, 29](#)). В этом смысле для христиан Антиохии, Сирии и Киликии было составлено торжественное послание, которое потом отправлено чрез Павла и Варнаву вместе с иерусалимскими легатами Иудею Варсавой (м. б., братом Иосифа Варсавы: [Деян.1:23](#)) и Силой, везде по пути вызвало радость и восстановило мир взаимности между христианами из иудеев и язычников.

Изложенное нами событие с описанными чертами не подвергается сомнению ни предшествующими, ни последующими явлениями апостольской истории, но теми и другими только разъясняется в подлинном значении. И прежде всего оно не устраняется (— вопреки Schmiedel'ю —) обращением сотника Корни(е)лия ([Деян.10](#)), ибо это был исключительный факт, который лишь по особому определению мог быть возведен в более или менее общую норму, как и было на апостольском соборе. Нет рокового несогласия и с известиями Апостола Павла, что он ходил «по откровению» и взял с собою еще эллино-христианина Тита ([Гал.2:1](#)). Последний не был из числа «некоторых других», сопровождавших Варнаву и Павла по распоряжению антиохийской церкви, а являлся личным спутником Павловым, избранным волею самого Апостола для своих особых целей, при отсутствии коих Дееписателю не было надобности упоминать о нем. Что до божественного мотива к путешествию, то он вовсе не исключается историческими побуждениями к посольству и имел применение собственно к личности св. Павла, получившего предуказание свыше для своего замышления. В частных моментах апостольского собора тоже не находится данных, совершенно несовместимых с другими известиями. Иерусалимские Апостолы не признали ни малейшей надобности ветхозаветного закона для получения христианского спасения. Это якобы должно было устранять всякие осложнения из-за Тита, но подобное суждение предполагает, что в этом эпизоде и «предние» были ответственны, по крайней мере, своим сочувствием лжебратьям. Конечно, говорится о неудавшемся «принуждении» ([Гал.2:3](#)), которое заставляет допустить возможность принудительная давления, а таковое для св. Павла мыслимо было только со стороны иерусалимских вождей. Однако это «принуждение» не увенчалось успехом «ни на час», откуда несомненно, что раз счеты на него были ошибочны, и Апостолы иерусалимские не поддержали оппозиции или засвидетельствовали свою солидарность со св. Павлом в том духе, в каком сообщается у Дееписателя. Все же и после апостольского собора крайние иудаисты имели некоторый внешний повод для придинок к Титу, поелику там не было сказано, что чистый эллинохристианин может быть даже в достоинстве апостольского благовестника. С другой стороны, апостольский декрет утверждал лишь законность эллинохристианской миссии, чуждой номистических стеснений, но не дал точного определения касательно способов и деятелей ее. А здесь, фактически, пока все воплощалось в благовестничестве и личности св. Павла, почему и надлежало выяснить, насколько применявшийся им принцип совпадает с апостольским и оправдывает его практику ([Гал.2:2](#)). Тут было естественное приложение и конкретное приспособление апостольски-соборного постановления, которое, не признавая необходимости закона для христианского спасения, обеспечивало независимость для эллинохристианской миссии. Натурально и вполне согласно с соборным суждением, что эллинизм, как (преимущественно) этнографическая величина, отводится в самостоятельное

ведение св. Павла. В церкви Христовой образуются две ветви, но они едины в своем корне и находятся во всецелой солидарности, поддерживая и помогая взаимно. В этом именно смысле эллинский благовестник должен был помнить иерусалимских нищих, что он и исполнял в заповеданном духе ([Гал.2:10](#)) даже по удостоверению книги Деяний ([Деян.24](#) и см. [Рим.15:25](#)). Во всем мы обнаруживаем совпадение рассказов дееписательского и апостольского. Вызывает еще недоумение разве один пункт, что — по словам самого св. Павла ([Гал.2:6](#)) — иерусалимские столпы ему «ничего не привозложили» • [41](#), между тем апостольский собор формулпровал для эллинохристиан четыре ограничения. Но мотивирующие их соображения прямо выражают, что законничество ни в каком виде не требуется для христианского возрождения, а это солидарно с заявлением Павловым и решительно вынуждает к мысли, что ограничительные условия имели иную цель и другое значение. Апостол Петр обращается ближе всего к искушавшим и искушаемым членам христианского братства ([Деян.15:10](#)); равно св. Иаков понимает тех, которые фактически стремились затруднить эллинохристианскую миссию ([Деян.15:20](#)), чему оба эти «столпа» оппозируют одинаково энергично, ограничиваясь для них самым необходимым, — конечно, для того, чтобы они могли поддерживать братское общение с эллинохристианами. Ясно, что эти ограничения нужны не язычникам ради доставления им полной христианской зрелости, а для успокоения понятной и естественной иудейской мнительности, которая желала возложить на учеников Христовых обременительное иго законничества ([Деян.15:10, 28](#)), но из всей совокупности для устранения ее были признаны достаточными четыре пункта • [42](#). Бесспорно теперь, что последние нимало не связывали свободы Павлова благовестничества со стороны спасительного облагодатствования: оно даровалось, получалось и удерживалось помимо всяких законнических стеснений, как об этом именно и трактуется в отчете Галатийского послания, где мы читаем, что ничего не было привозложено св. Павлу по его достоинству независимого эллинского благовестника, призывающего всех ко Христу вратами веры.

Сказанным раскрывается и содержание ограничительной апостольской формулы. Она, бесспорно, была взята из суммы всех иудаистических притязаний и должна носить легалистический характер. Поэтому трудно согласиться (с К. Schmidt'ом), будто тут даются общеморальные требования ради этического устройства эллинохристианских общин, причем не допускается употребление удавленины и крови просто по противности сего для всякого нравственного чувства (S. 707). Наоборот, гораздо вероятнее по всему ходу дела, что отмечаются номистические заповеди, и потому самое естественное — разуместь предписания [Лев.17](#) и ев.18 гл., в коих пришельцам в среде Израиля воспрещаются жертвенные заколения не для Господа, есть какую-нибудь кровь, удавленину, мертвечину или растерзанное зверем и иметь супружеское общение с близкими родственниками. По такой связи нужно думать, что «блуд» в апостольском декрете обозначает только последнюю ненормальность (ср. «книгу Юбилеев»), и это частью подтверждается случаем коринфского кровосмесничества, которое Апостол Павел называет неслыханным даже у язычников ([1Кор.5:1](#)), откуда следует, что не столь тесные кровосмесительные сопряжения в язычестве были вполне обычны и нуждались в авторитетном апостольском ограничении. Но — с другой стороны — эти пункты выдвигались и не ради только номизма в качестве специфических его велений. Все они числятся в ряду (7-ми) «Ноевых заповедей» • [43](#), почитавшихся морально обязательными для всех потомков Ноевых или для всего послепотопного человечества, а три из них встречаются в иудейской апокрифической «Книге Юбилеев» (7, 20—21. 28—29. 31—32 и ср. 6, 18 по немецкому переводу Dr. E. Lippmann у Prof. E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphon des Alten Testaments II, Tübingen, Freiburg und Leipzig 1900, S. 53. 54. 51, а перевод о. проф. А. В. Смирнова, Книга Юбилеев или Малое Бытие, Казань 1895, стр. 79. 80. 75) в таком же достоинстве. Очевидно, им усвоится и

независимый этический смысл, с которым идоложертвенное называется в крайне важном древне христианском памятнике «Учение XII-ти Апостолов» (6, 3), а все упоминаются в позднейших церковно-исторических документах. Апостольское определение находило себе опору в самой природе человеческой, и его исполнение, не являясь отяготительным, снимало с языческих обращенцев нечистоту и скверну, какие были несомненны в их прошлом и столь сильно затрудняли общение с ними для иудеохристиан, раз у них пока было «очищение (лишь) сердец» ([Деян.15:9](#)). Этим были удовлетворены ближайшие запросы, поелику достаточно обеспечивалась для Антиохии совместность иудео- и эллинохристианства. Тогда существенной целью этих правил будет стремление водворить мирное сожитие между эллинскими и иудейскими исповедниками Христовыми, а в этом была настоятельная нужда, ибо подобная двухсоставность была даже в иерусалимском братстве. ясно сказывалась в Антиохии и еще резче должна была обнаруживаться в области благовестнической деятельности Павловой.

По этим своим свойствам декрет апостольский нимало не устраняется другими историческими фактами. Во всяком случае, ему новее не противоречит роковым образом известный эпизод столкновения между Апостолами Петром и Павлом в Антиохии Сирийской после иерусалимского совещания ([Гал.2сл.](#)). В начале св. Петр неблаженно ел с эллинохристианами, и это вполне оправдывалось соборными принципами по отчетам книги Деяний и послания к Галатам, поскольку обоими одинаково утверждается совершенное христианство языческих обращенцев, принятых в лоно Церкви помимо закона. Потом делается поворот к иному поведению по случаю прихода «некоторых от Иакова» или влиятельных членов иерусалимского братства, может быть, из сонма тамошнего «пресвитерия». Теперь Апостол Петр уклоняется от прежнего сотрапезничества, но, учреждая известную особенность христианских миссий эллинской и иудейской, частное совещание благовестников не обязывало к такому взаимообщению, которого не предписывал и апостольский собор, гарантировавший собственно церковный мир между равноправно христианскими частями. Участие в пище и питии было для всякого древнего человека слишком интимным и не содержалось прямо в религиозно-житейском общении, последнее же для иудейства являлось чем-то отдельным от сотрапезничества, как видно по истории с сотником Корнилием (ср. [Деян.11:3](#)). Но мы знаем, что св. Петр допустил подобную уступку именно ради обрезанных, которые смущались этим общением, сам вовсе не сомневаясь в благодатном возрождении антиохийских эллинохристиан, о чем должно заключать по отсутствию намеков подобного рода.

Еще менее несовместимы с декретом апостольские рассуждения об идоложертвенных яствах ([1Кор.8](#)), где яко бы неизбежно было указать на соборное определение, прямо отвечавшее намерениям Павловым. Но 1) декрет был рассчитан на известные потребности и применяется лишь при наличии таковых или — кроме Антиохии, Сирии и Киликии — в строго ограниченной сфере тождественных условий (ср. [Деян.21:25](#)) • ⁴⁴, а 2) последних не было в такой мере в Коринфе, ибо тут спор возник в чисто языческой среде, между тем собор устраняет недоумения и затруднения иудеев по отношению к эллинам и сосредоточивается специально на одной этой задаче: — ведь и конкретная мотивировка св. Иаковом своего предложения ссылкой на синагогальное чтение по субботам закона Моисеева в иудеохристианских общинах с древних времен их возникновения ([Деян.15](#) и ср. [Деян.7](#)) отмечает, что легалистические нормы сохраняют неизменную живость в иудеохристианских умах и уже по этому самому требуют известного приспособления! Естественно, что в совершенно иной обстановке Апостол Павел совсем не вынуждался пользоваться отдаленным средством, когда дело удобно решалось для всех понятными и убедительными способами.

В результате получаем, что апостольско-соборный декрет вовсе не фикция (Schmidel) и самый собор нельзя считать тенденциозным измышлением Деяписателя или извращением

подлинного события, носившего другой характер. Напротив, в описанных нами чертах он был натуральным в апостольской истории, где именно на первых порах и должен был выдвинуться трудный вопрос о взаимном общении иудеохристиан с эллинохристианами, раз иудеи не прикасались и самарянам ([Ин.4:9](#)). Соборный ответ также исторически уместен, ибо совершенно удовлетворяет назревшим запросам, не колебля веры и не насилуя природы человеческой. Чрез это устраняется раздор между единоверующими и одинаково оправданными, чем обеспечивалось религиозное содружество разноплеменных исповедников Христовых, которые — по силе внутреннего преобразования — должны были приходить к внешне житейскому слиянию. В этом величайшее значение апостольского собора, что с боговдохновенною мудростью он отвратил исторические препятствия при насаждении христианства во всем мире и открывал верующим путь для благодатного развития в меру возраста Христова, где нет уже ни элина, ни иудея. Апостольский собор способствовал историческому созиданию Церкви Христовой и потому является прототипом аналогичных вселенско-соборных обсуждений и решений по общецерковным вопросам, когда каждый — даже первейший иерархически — член только «полагает» ([Деян.15:19](#): ἐτὶς κρι'νω, но целый вселенский организм, возглавляемый Христом в Боге Отце, определяет с непреложностью фактической истины ([Деян.15:28](#)): изволися Святому Духу и нам!

Н. Глубоковский.

II) Иерусалимский собор 1672 г. был созван патриархом Досифеем по поводу не прекращавшихся на Западе и Востоке толков о кальвинизме Константинопольского патриарха Кирилла Лукариса († 1637 г.), возникших на основании приписываемого этому патриарху и изданного в Женеве с его именем «Исповедания веры». Кальвинистические воззрения, выраженные в этом частном исповедании, переносились и на всю православную греко-восточную церковь, которая и завинилась в ереси. Напрасно соборы Константинопольские (1638 г. и 1642 г.) и Ясский (1642 г.) доказывали несправедливость обвинения, опровергали и анафематствовали учение кальвинистов, явно враждебное подлинному учению православной церкви, — смута, злонамеренно рассеиваемая католиками и протестантами по поводу имени Кирилла Лукариса, волновала православный Восток и требовала нового уврачевания. Патр., иерусалимский Досифей, верный страж и охранитель православия, ввиду злонамеренной смуты, созвал в 1672 г. новый собор для обсуждения вопроса о пресловутом, с именем Кирилла Лукариса изданном, исповедании веры. Собор состоялся собственно в Вифлееме, где в это время восстанавливался храм над пещерою Рождества Христова, в присутствии 71 иерарха и клириков, во время пребывания в Вифлееме многочисленных паломников, — дабы вера православная (говорить Досифей) была ясна в целом мире и ложь противников православия изобличена; но называть этот собор принято иерусалимским. На соборе опять рассматривалось исповедание веры, известное с именем Кирилла Лукариса, вновь было осуждено и признано чуждым учения православной греко-восточной церкви. Вместе с тем собор составил точное исповедание учения святой православной церкви, оттенив его различие и противоположность с учением латинян и протестантов. В этом исповедании источниками христианского учения провозглашено Свящ. Писание и Свящ. Предание, а канонем изъяснения Писания и церковного учения призваны определения вселенских соборов и единогласие св. отцов, изложено учение православной церкви об оправдании, семи таинствах, и почитании святых икон и мощей, об иерархии. Определения иерусалимского собора 1672 г. были приняты всеми восточными патриархами и потом изданы в виде послания православных патриархов, получив авторитетно кафолический характер.

И. И. С-в.

Иерусалимский символ

Иерусалимский символ см. Символы.

Иерусалим

Иерусалим библейско-иудейский и — частью — современный в историко-археологическом отношении.

Иерусалим, евр. יְרוּשָׁלַיִם, Jeruschalaim (полное написание с иод встречается лишь в [Иер.26:18](#). [Есф.2:6](#). [1Пар.3:2](#). [2Пар.25](#) и на монетах маккавейских, обычно же scriptio defectiva, без иод: ירושלים) арамейская форма יְרוּשָׁלַם, Jeruschelem (1[Езд.4:20](#), [5:1](#)); у LXX-ти 'Νεροῦσαλη'μв неканонических книгах Ветхого Завета ([Тов.1:4](#), [5:14](#). [2Мак.1:1](#), [10:3](#), [6](#), [9](#). [37](#)) — 'Νεροῦσο'λυ'μα, как и в Новом Завете ([Мф.2:1](#), [3](#). [Ин.5:1-2](#). [Деян.1](#) и др.) — наряду с другим чтением; в Вульгате Hierusalem (Jerusalem), Hierosolyma (Jerosolyma). Иерусалим — священный город для последователей трех монотеистических религий мира, судьбы которых связаны с И., этим по преимуществу историческим городом, древнейшим из городов древней Палестины, насчитывающим уже около четырех тысячелетий своего существования. Для христиан всех исповеданий И. бесконечно дорог, как место зарождения христианства, как город, освященный жизнью, учением, страданиями, смертью, воскресением и вознесением его Основателя. Иерусалим, со времени Давида сделавшийся столицей царей иудейских и средоточием религиозной и национально-политической жизни библейского Израиля, построен не евреями и задолго до вступления их в Палестину, в эпоху Моисея и И. Навина. Древность И. восходит ко временам Авраама, если не ранее. Почти несомненно • ⁴⁵тожество И. с Салимом ירוש, LXX Σαλη'мили Σαλει'μ; Vulg. Salem), в котором во время Авраама был царем и священником Мельхпседек, встретивший Авраама в долине царской посл его победы над месопотамскими царями ([Быт.14:17](#), [18](#)). В [Пс.75](#) Салим прямо сопоставляется с Сионом, как понятия взаимно заменимые. Иудейское предание считало имя Иерусалим происшедшим из соединения: а) Ире («Иегова усмотрит»: [Быт.22:14](#), [18](#)) причем в имени И. видели указание на первобытное положение города в земле Мориа ([Быт. 22:2](#)) на одной из гор этого имени ([2Пар.3:1](#)), где Соломон соорудил храм и где (ранее) Авраам совершил жертвоприношение Исаака (Midrasch. Tillim, Ps. 76). Филологически, первая часть имени И. производится или от гл. jarasch, овладевать, обладать, или от jarah, полагать основание; вторая же часть во всяком случае сближается с словом schalom, мир. След., Иерусалим «обладание или жилище мира» (по Эвальду, Симонису, . Реланду) или «основание мира» (по Гезениусу, Фюрсту). Идея мира соединяется с именем И. в [Пс.75](#) по LXX, [Пс.121:6](#). [Зах.12:6](#). [Лк.19:42](#). Двойств. форма евр. имени И. прежде понималась в смысле указания на двойственный (верхний и нижний) состав города И. (проф. Д. А. Хвольсон, Покоящиеся буквы евр. алфавита в «Христ. Чтен.» 1881г., II). в новое время (König, Lehrgebäude I,432) она считается лишь более поздней формой древнего Jeruschelem (ср. сирийск. Urischlem, клинообр. надп. Urusalimm). Открытые в 1887—8 г. тель-амарнские (в Верхнем Египте) клинообразные письма свидетельствуют, что И. с этим самым именем «Urusalimm» существовал за 1 1/2 тысячи лет до христианской эры и тогда уже имел развитое государственное устройство; вместе с другими хананейскими или хеттейскими городами и государствами И. был подчинен Египту; владетельный князь Иерусалима Абдхиба, лояльный вассал фараона, вел оживленную переписку со своим сюзереном (Keilinschriftl. Bibliothek. hrsg. v. Eb. Schrader Bd V, Berlin .1896, 180. 181. 183. 185; cf. 129. 179). Городом хананеев, частнее иевусеев (племени потомства Хама чрез Ханаана: [Быт.10:16](#)) является Иерусалим и в древнейшей еврейской истории при И. Навине ([Нав. 15:8](#), [63](#), [18:16](#), [28](#)), и в период судей, когда обычно было для города название «Иевус», «город иевусеев ([Суд.19:10](#); ср. [Нав.18:16](#), [28](#)); ни победа И. Навина над Адониседеком ([Нав.10](#) сл. [Нав.12:10](#)), ни временное занятие И. коленом Иудиным после смерти И. Навина ([Суд.1:8](#)) не обеспечили евреям владения

Иерусалимом: назначенный при разделе Ханаана в удел колену Вениаминову, — последний, со своею крепостью, продолжал оставаться в руках иевусеев ([Нав.15:63](#). [Суд.1:21](#)), исключая разве неукрепленных частей ([1Цар.17:54](#)). Только Давид, победив иевусеев, овладел их крепостью Сионом, сделал И. своею столицей, назвал «городом Давидовым» (ir-David: [2Цар.5:5-9](#). [1Пар.11:4-8](#); ср. [Ис.22:9](#), [291](#)) и затем перенес туда ковчег завета ([2Цар.6](#). [1Пар.13:15](#), [1Пар.13:16](#)). Отсюда, а особенно с момента построения Соломоном храма на горе Мориа ([3Цар.5-8](#). [2Пар.2-7](#)). И., по библейскому представлению, есть город, избранный Иеговою для Своего обитания ([Втор.12:5](#). [3Цар.8:16](#). [Пс.9:12](#), [75:3](#), [131:13-14](#)), «град Божий» ([Пс.45:5](#), [86:3](#); ср. [Тов.13:10](#)), «град великого царя» ([Пс.47:3](#). [Мф.5:35](#)), «святый град всеобщего спасения» ([Ис.52:1](#). [Неем.11:1](#), [18](#). [Дан.9:24](#). [1Мак.2:7](#). [2Мак.1:12](#). [Мф.4:5](#). [Откр.11:2](#), [21:2](#)). Последнее: название И. сохраняется у арабов: Bet-el-Makdis, Bet-el-Kuds, Al-Kuds, святилище. Напротив, данное Иерусалиму императором Адрианом название Aelia Capitolina (— Элиа» встречается, как название И., в определении IV всел. собора; в форме Илия употреблялось средневековыми арабскими писателями —) скоро вышло из употребления. Император Константин Вел. восстановил городу имя «Иерусалим».

Современный И. имеет значение почти исключительно по своему историческому прошлому. Посему — с точки зрения истории и археологии — рассмотрим I) физические условия древнего и нового Иерусалима, II) краткую историю святого града и III) примечательнейшие древности и святыни его.

I) И. лежит почти в середине Палестины с востока на запад (по ветхозаветному представлению, и в середине всей земли: [Иез.5:5](#), [38:12](#). [Пс.73:12](#)), под 31° 47' северной широты и 35° 13' 25» вост. долготы, в 12 час. пути от Средиземная моря (ок. 60 верст) и в 8 час. к западу от Иордана; с запада и востока к городу в древности вели две главные большие дороги. По библейским свидетельствам ([Пс.86:1](#), [124:2](#)), как и по тель-амарнским письмам, И. был основан на горах — в южной части горной возвышенности, отделяющейся от главного хребта иудейских гор, на плоскости, которая по местам возвышается на 2.500 фут. или 800 метр, над уровнем моря (гора Елеонская с церковью Вознесения возвышается над уровнем моря на 2.724 фут.). При столь возвышенном положении И., однако, открывается зрителю лишь по приближении к нему, ибо окружен горами ([Пс.124:2](#)). С востока, за долиною Кедрской, поднимается тремя округленными вершинами гора Елеонская, или Масличная (евр. Har-hazetim: [Зах.14:4](#). [2Цар.15:30](#), в Нов. Зав. τὸ ὄροσ τῶν ἑλαι τῶν: [Мк.14:26](#), у арабов Джебель-Эт-Тур, «гора» по преимуществу. или Джебель Зейтун, «гора маслин»), так что идущему в И. с востока, от Вифании и Иерихона, И. открывается лишь при подъеме на вершину горы (— господствующую, подобно голове над плечами человеческого тела, над двумя другими — северную, т. наз. *viği galilei* ср. [Деян.1:9-11](#), и южной — горою Соблазна, *mons offensionis*, Scandaii: ср. [3Цар.11:7-8](#)). На юг лежит гора Злого Совецания ([Ис.11:47-57](#)), возвышающаяся над долиною Енномовой. К западу от И. лежит горная возвышенность Гион, чрез которую пролегает дорога к Средиземному морю. На севере возвышается холм Скопос (греч. ско'ро_с, сторожевая башня), где прежде всего остановился Тит пред осадю И. (Иос. Флав., [Иуд.](#) война, 5, 3: 2); отсюда же начали осаду И. и крестоносцы. Северная сторона города, наиболее открытая и не защищенная ничем, кроме стен, всегда служила пунктом нападений всех врагов и завоевателей, — от ассириян и халдеев до арабов и турок. С трех сторон И. окружен долинами: Гионскою, Енномовою и Кедронскою (Иосафатовой); кроме того, среди города проходит долина Тиропеон («долина сыроваров»: ср. И. Флав. [Иуд.](#) война 5, 4: 0. Долина Гион (евр. *gišon*: [2Пар.32:30](#)) проходит по западной стороне Иерусалима, начинаясь близ нынешних Яффских ворот и постепенно поворачивая к юго-востоку; на юго-западной стороне И. она переходит в долину Енномову (*gei-hinnom*) или сынов Енномовых (*gei-bene-hinnom*: [Нав.18:16](#).

[2Пар.28:3](#). [Иер.19:2, 6](#)), теперь у арабов «вади эль-Ребаби». Последняя в древности служила границей колен Иудина и Вениаминова ([Нав.15:8](#)). теперь отделяет Сионские ворота от горы Злого Совещания. На ю.-в. долина Енномова соединяется с Кедронскою (близ Силоамского источника). Кедронская (см., напр., [2Цар.15:23](#); евр. qidron, темный, мрачный), начинаясь на севере Иерусалима, недалеко от гробниц судей, направляется к востоку, проходит на севере гробниц царских и против северо-восточного угла города поворачивает к югу; в этом, восточном своем направлении она теперь называется у арабов «вади эль-Джоз». Но в Библии Кедронская долина представляется собственно восточною границей И. ([3Цар.2:37](#)), так как в своем южном направлении она проходит на всем протяжении восточной стены города, отделяя здесь возвышенную площадь И. от горы Елеонской, как на севере — от Скопоса. Несколько южнее Силоамского источника Кедронская долина соединяется с Енномовой и затем (проходя мимо источника Вир-Эйюб), под именем вади-эн-Нар, направляется к Мертвому морю. Иосиф Флавий («ὁ εἰμαῖ ῥῥο_с τῶν Κεδρῶν»: Древн. 8, 1:5; [Иуд. война 5, 2: 3](#) и др.) и Новый Завет («ὁ εἰμαῖ ῥῥο_с τῶν Κεδρῶν»: [Ин.18:1](#)) подтверждают такое положение К. В библейские времена русло К., вероятно, обильно наполнялось водою, теперь же лишь изредка зимою день-два течет здесь ручей. Древнее христианское предание присвоило долине К. имя Иосафатовой, вероятно, относя к ней пророчество Иоила (гл. [Иоил.3](#), евр. 4) о суде над народами в долине Иосафатовой, и это последнее название сделалось совершенно обычным для К., поскольку особенно имеется в виду находящееся здесь вековое кладбище (мусульманское западнее, по восточному откосу Мориа, и еврейское — восточнее по западному склону Елеонской горы). Через самый город проходит долина Тиропеон. отделявшая по И. Флавию ([Иуд. война 5, 4: 1](#)) верхний город (юго-западный холм) от нижнего (юго-восточного) и простиравшаяся до Силоамского источника; в древности и по этой долине протекал ручей, может быть, засыпанный вместе с другими Езекиею ([2Пар.32:4](#)).

Вся площадь, занятая И., по И. Флавию (цит. м.), состояла из четырех холмов: Сион, Акра, Мориа и Везефа. Первоначально, — как город иевусеев, — И. расположен был на одном юго-восточном холме, и собственно лишь крепость носила имя Сион ([2Цар.5:6-10](#)). Но по мере расширения города, начатого Давидом (указ. м.), название это переходило и на другие части города ([Ис.10:12, 24:23, 31:4](#)), нередко обозначало и весь И. вообще ([Ис.10:24. Иер.3:14. Ам.6:1. Мих.3:10, 11. Пс.50:20](#)) • ⁴⁶. Холм Мориа лежал в северо-восточной части И.; долина Тиропеон отделяла его как от Сиона на ю.-з., так и от Акры на западе. Священный по жертвоприношению здесь Исаака ([Быт.22](#) гл.) и по явлению Ангела Давиду ([2Цар.4:16. 1Пар.21:16](#)), этот холм Мориа послужил местом для построения Соломоном храма ([2Пар.3](#)), а — но разрушении последнего халдеями (586 г. до р. Хр.) — на прежнем месте иудеями после плена сооружен был второй храм, реставрированный Иродом великим. Южный отрог горы Мориа составлял Офел, где жили нефинеи ([2Пар.27:3, 33:14. Неем.3:26](#)). Храм и Мориа также назывались Сионом ([Пс.83:8, 64:2](#)). С севера Сион был огражден стеною («первая стена») еще при Давиде и Соломоне ([3Цар.3:1, 9:15](#)). К северу от Сиона, отделяясь от него и от Мориа долиною Тиропеон, лежал третий холм, со времени Антиоха Епифана получивший имя Акра (᾿Ακρᾱ) — название, представляющее передачу у LXX-ти еврейского Милло ([2Цар.5: 9](#)), т. е. крепости (ср. [1Мак.1:38, 4:2, 6:18, 24](#) и др.); но могло оно обозначать еще и т. наз. вторую часть города И. ([4Цар.22:14. Соф.1:11](#)) — к северу от Сиона, куда постепенно распространялся город. Акра ограждена была стенами: а) так называемую вторую стеною Езекии и Манассии ([2Пар.32:2-5, 33:14](#)), которая, начинаясь у прежней Сионской стены, окружавшей Сион или город Давидов с севера, окружала Акру с западной и с северной стороны до Рыбных ворот, а отсюда уже в юго-восточном направлении доходила до башней Анамеила (Хананела) и Меа и Овечьих ворот ([Неем.3:1, 12:39](#); ср. [Зах.14:10. Иер.31:37](#)). и б) наружную стеною города или «третьего стеною» Ирода Агрппы — по

северо-восточной стороне И., начиная от нынешних Яффских ворот. или башни Гиппика (вместе с двумя другими, «Фазаэл» и «Мариамна», построенной Иродом великим на северо-западе Сионской стены И.), с крепкою башней Псефин на западе. На север от Мориа и Акры, за крепостью «Антония», возвышался четвертый холм — Везефа («Бецета», по сомнительному объяснению И. Флавия: [Иуд. войн. 5, 4: 2](#)), «новый город», заселившийся после других холмов Иерусалима и образовавший самое северное его предместье, наименее защищенное и наиболее открытое нападению врагов (ср., напр., [1Мак.7:19](#)).

Грунт гор, холмов и долин И. и его окрестностей состоит из белого известняка разных видов: 1) какули — мягкий, рыхлый грязно-серого цвета известняк, негодный для построек, являющийся верхним наносным пластом; 2) миззи — «острый», — твердый, чистый, без примеси сторонних элементов, известняк золотистого цвета; 3) маляки — «царский», белого цвета, также чистый, самый дорогой, и 4) так назыв. «мрамор святого Креста», плотный, розового цвета, идет на колонны и орнаменты (А.А. Олесницкий, Св. Земля I, 7—9). Таким качеством почвы обуславливается множество пещер в И. и его окрестностях.

При общей бедности древней и новой Палестины водою (— резких различий в климате современной Палестины от древней предполагать нет оснований —), Иерусалим в библейское время и последующее сосредоточивал в своих пределах столь значительные запасы воды, что жители его во время частых и продолжительных осад неприятельских никогда не терпели недостатка в воде (даже при последней осаде И. халдеями упоминается лишь о голоде в городе: [2Цар.25:3](#). [Плч.4:4](#)). Уже в крепости иевусеев Сионе был, по евр. тексту [2Цар.5:8](#), zinnor (אֲנִילִי קְרוּבִּימִסּוֹ־ס — водопровод), еврейскими писателями и некоторыми учеными считаемый за водопровод. В долине Кедронской поток («nachal») был, может быть, более постоянным, а не зимним только и вообще перемежающимся (арабск. «вади»). В долине Енномовой (ноевр. наз. не «nachal», как Кедрон, а «gei») нельзя предполагать сколько-нибудь значительного источника; не упоминается о последнем и на северной стороне города; в пророческом видении Иезекииля ([Иез.47](#)сл.) говорится об источнике из порога храма на сев.-вост. (ср. [Зах.13:1](#), [14:8](#)). Тем не менее «речные потоки веселили град Божий» ([Пс.45:5](#)) в древности. Водоснабжение древнего И. составляли: а) источники ключевой воды; б) водопроводы из т. наз. прудов Соломона и в) цистерны, в которых собирали воду во время зимних дождей.

Все иерусалимские источники составляли и составляют одну подземную артерию, проходящую среди И. по долине Тиропеон и сходящую в Кедрон (ср. [2Пар.32:4](#)). В Ветхом Завете упоминаются 2—3 иерусалимские источника: Эн-Рогель ([2Цар.17:17](#). [3Цар.1:19](#)), Гихон или Гион ([3Цар.1:33](#), [35](#), [38](#). [2Пар.32:30](#). [33:14](#)), с которым обычно отождествляют Силоамский источник ([Ис.8:6](#). [Ин.9:7](#); ср. [Лк.13:14](#)). Источник Рогель (Ejn-Rogel) находился на границе Иудина и Вениаминова колен ([Нав.15:7](#), [18:16](#)), где долина Енномова соединяется с Кедроном, след. на ю.-вост. стороне И., — по И. Флавию — «в царском парке на юге города» (Древн. 7, 14: ,и. 9, 10: 14), и таким образом вполне соответствует нынешнему Bir-Ejnb на ю.-вост. от Иерусалима. Арабы называют его Бир-Эйюб, «источником Иова» (— по преданию, Иов исцелился в водах его —), а христиане — «источником Неемии» (— по основанному на [2Мак.1](#)сл. верованию, Неемия открыл здесь скрытый перед пленом священный огонь; отсюда, в средние века он назывался rcteus ignis —); состоит из собственно колодца пирамидальной формы, 120 фут. глубины, и примыкающего к нему грота. Приятная вода колодца привлекает теперь мусульман с целью праздничных развлечений: от последних, вероятно, происходит и древнееврейское rogel (ср. А. А. Олесницкий I, 215). Гион прежде полагали на западе И., отождествляя его то с верхним прудом ([Ис.36:2](#). [2Цар.18:17](#)) — теперь Биркет-Мамилла на сев.-запад от И., то с нижним прудом ([Ис.22:9](#), [11](#)), нынешним Биркет-Султан у юго-западной стены города; но уже близость Гиона (по [3Цар.1:37](#)) к царскому дворцу Давида, а равно сближение

Гиона в [2Пар.33с](#) «долиною» — nachal, как обычно называется Кедрон, — указывают на положение Г. в юго-восточной части города и за ю.-в. стеною города ([2Пар.32:30](#)). Традиция отождествляла Гион с Силоамом, лежащим именно здесь • [47](#). Силоамский источник (Meihaschiloach: [Ис.8:6](#); schelach: [Неем.3:15](#); κολυβη'θρα του'Σιλωα'μ: [Ин.9:7](#)), теперь у арабов Ain-Silwan — большой бассейн 53 фут. длины и 18 фут. шир., лежит на ю.-в. От И. Это — не самостоятельный источник, а имеет воду из источника Девы, Аин Ситти-Мирьям, иначе Аин Уммад Дарадж («источн. ступеней матери»), — в свою очередь получающего воду из родников. Соединяющий оба источника, высеченный в скале, канал имеет не прямое направление, а извилистое: расстояние между источн. Девы и бассейном Силоама — 335 метр., длина же канала, или туннеля (открыт английским инженером Варреном в 1867 г.), ок. 533 метр. (1.757 фут.). В этом туннеле в 1880 г. Шикком открыта т. наз. Силоамская надпись (6 строк, рассказывает о прорытии туннеля). Как надпись, так и туннель относятся обычно ко времени Езекии (на основании [2Пар.32:30](#). [4Цар.20:620](#). [Сир.48:17](#)). Вода Силоама древними евреями была употребляема, между прочим, при совершении торжественного возлияния воды в праздник кущей на жертвеннике всесожжений, в память чудесного изведения воды из скалы в пустыне (Мишна, Сукка 4,9—10; ср. [Ис.12:3](#). [Ин.7:37-39](#)). Христиане, ввиду исцеления здесь слепорожденного ([Ин.9](#)), считают Силоам целебным источником, а мусульмане называют его одною из райских рек. Источник Девы — бассейн около 2 саженой глубины, 1 саж. шир. и столько же глуб. — на 1.000 шагов к ю.-в. от храмовой площади, теперь Харам-Эс-Шериф («священная ограда»); вода в этом источнике, как и в некоторых других иерусалимских источниках, имеет приливы и отливы, зимою дважды в день, летом раз в 2—3 дня. Непосредственную связь имеет этот источник с источником, лежащим выше к северо-западу, Аин-Эс-Шефа («источник здоровья»). Значение арабского названия, а равно особенности устройства камер при этом источнике дали повод проф. А. А. Олесницкому (ук. соч. 208—210.236—240; отождествить этот «источник здоровья» с купелью Вифезды [Ин.5:2-4](#). Но последняя называлась «Овечью» (Προβατικη') и должна была стоять в известном отношении к Овечьим воротам ([Неем.3:1, 32, 12:39](#)), последние, как обычно признается, находились на восточной стороне храмовой площади, след. на сев.-вост. города. В этой именно части И. и указывают в большинстве случаев Вифезду, усматривая «ее в высохшем глубоком пруде, на севере Харама. Другое чтение имени В. — Βηα-ζα'τα (см. у Тишендорфа N. T. ad loc.) прямо напоминает упомянутый северный холм И. — Везефу и естественно отодвигает положение Вифезды к северу или сев.-вост. По Евсевию, Вифезда в его время состояла из двух прудов, из которых в одном вода имела свойство получать видимость крови («λεθαινιμε'νη»: Onomastic. 257). Кроме живых источников, целям водоснабжения служили и служат так назыв. пруды Соломоновы (Соломону сооружение их приписывается на основании [Еккл.2:9](#)) — 3 Эфамские пруда — арабск. Барак — на дороге от И. к Вифлеему, в вади Артас: нижний пруд (177 метр, дл., 63 м. шир.), средний (129 м x 76) и верхний (116 м x 71). Здесь, по преданию, лежал и «запечатленный источник» ([Песн.4:12](#)), арабск. «анн-салег». В город вода отсюда доставлялась путем водопроводов, сооружение которых усвоится Соломону (сады его находились в Ефаме: [Песн.6:11](#). [Еккл.2:5](#); ср. И. Флав. Древн. 8,7: 3), Ровоаму (на основании [2Пар.11:6](#)) и Езекии ([2Пар.32:30](#). [4Цар.20:20](#)). По И. Флавию (Древн. 18,3: 3), соорудил водопровод в И. и Понтий Пилат. Упомянутый уже «Биркет-Мамилла» (последнее слово — испорченное Вавила; церковь святого этого имени некогда была здесь), или верхний пруд, 89 метр, длины, 59 шир. и 6 глуб., связан с лежащим в черте нынешнего города, в христианском квартале, «Хаммам-Эл-Батрак», «патриаршие бани» — прудом патриаршим (240 фут. x 144 x 13), или Езекииным; у И. Флав. — Амигдалон ([Иуд. война 5,11:4](#)) «пруд башни» (migdal). У ю.-з. стены города — Нижний пруд (169 метр. x 67 x 13) или Султанский, Биркет-Эс-Султан.

Как и во всей Палестине, в Иерусалиме деление года на 4 времени заменяется сменой двух периодов, дождливого и сухого. Первый продолжается с конца октября до начала мая, второй — от мая до октября включительно. В течение первого, — разделяющегося с библейских времен на период ранних осенних дождей («йоре». море) и поздних осенних («малкош»), — на Иерусалим средним числом падает 52 дождливых дня, количество атмосферных осадков — 30 дюймов. Климат умеряется близостью моря и горным характером местности. Средняя температура летом не превосходит 17°, зимою 3°. Снег обычно быстро тает, но иногда лежит недели 3. Самый холодный месяц — февраль, самый жаркий — август. Самый длинный летний день — 14 1/4 часов, самый короткий зимний — 9 3/4 час. Степень сухости или влажности, а также теплоты и холода зависит в значительной степени от береговых и других ветров, дующих в И. круглый год, но сменяющих один другой: сев.-западн. ветер дует приблизительно 114 дн. в году, западн. 59, восточн. 49, ю.-западн. 46, сев.-восточн. 33, сев. 30, ю.-в. 23 и южн. 11 дней. Северн. ветер приносит холод, южный — зной (особенно знойный и мучительный ветер — ю.-вост., сирокко), восточный — сухость, западный — влагу (Badecker, Guide en Palestine manuel de voyageur, 2 édition 1893). Санитарное состояние И., занимающего возвышенность, освежаемого ветрами в разных направлениях, в общем было бы весьма удовлетворительно, если бы не азиатская нечистоплотность большинства его жителей, мусульман и евреев.

II) Сделаем теперь краткое обозрение истории И. от Давида до разрушения при Тите и Адриане, а также бросим взор на судьбы И. в христианское время. Отвоевав И. у иевусеев, «Давид поселился в крепости (mezudah) и назвал ее городом Давидовым, и обстроил кругом от Милло и внутри» ([2Цар.5:7, 9](#). [1Пар.11:7-8](#)). Под Милло (LXX: ἡ ᾿Ακρά), видимо существовавшем уже у иевусеев, а Давидом и его преемниками (Соломоном: [3Цар.9:15, 11:27](#); Езекию: [2Пар.32:5](#)) только укреплявшемся, разумеют то замок и бастион, то насыпь и вал, — во всяком случае укрепление в стенах или возле стен города. Давид вместе обнес Сион крепкою стеной с севера, — может быть, укрепив и значительно расширив древнюю стену города, так что она включала теперь не только собственно Сион — юго-восточный холм, так называемый (у И. Флавия) верхний город, но и холм юго-западный — нижний город (ср. 1 Флав. Древн. 7, 3: 2). По И. Флавию, эта первая и древнейшая стена И. была неприступна уже по естественному положению обнимаемой ею части И. — окружавших ее пропастей и возвышавшихся над ними холмов, на которых построен город; а затем Давид, Соломон и их преемники старались превзойти друг друга в укреплении этой твердыни. «Начинаясь на севере у так называемой Гиппиковой башни, она тянулась до Ксиста • [48](#), примыкала затем к зданию совета • [49](#) и оканчивалась у западной галереи храма». К югу «простиралась до Ессейских ворот, возвращалась затем к югу от Силоамского источника, загибала опять восточнее к рыбному пруду Соломона, тянулась до так наз. Офела и оканчивалась у восточной галереи храма» ([Иуд. война 5,4: 2](#)). Хотя Ксист и др. топографические даты этого свидетельства И. Флавия не соответствуют Иерусалиму времен Давида-Соломона, как явления позднейшей послевоенной истории И., но направление первой стены города, указанное здесь И. Флавием, признается в целом согласным с действительностью.

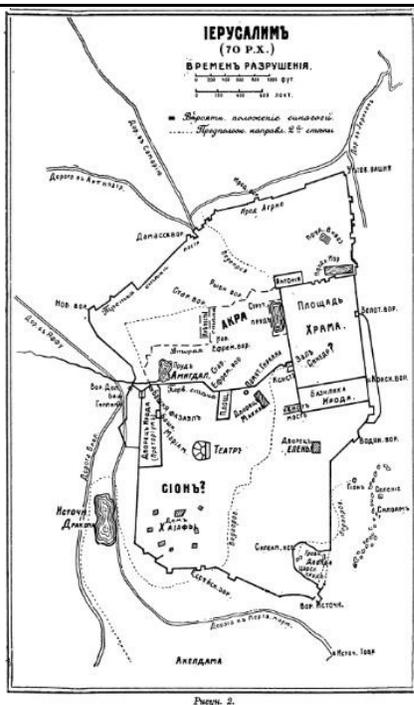
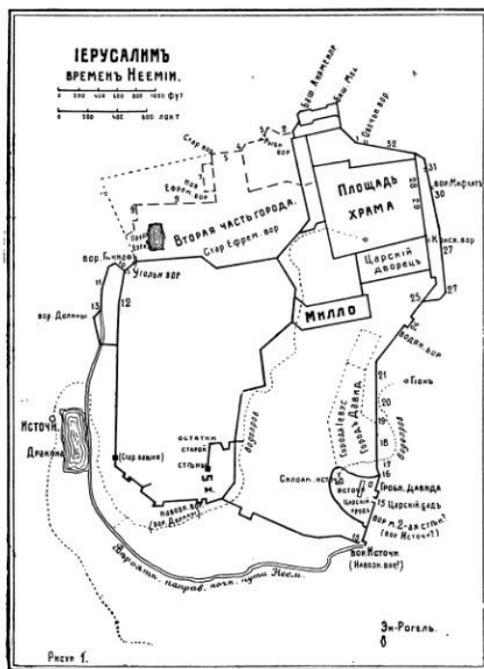
Попытки отнять город у Давида, сделанные филистимлянами ([2Цар.5:17-24](#). [1Пар.14:8-12](#)), затем филистимлянами в союзе с сирийцами и финикийцами ([2Цар.5:22-25](#). И. Флав. Древн. 7, 4: 1), были безуспешны. Укрепив и расширив И. и перенеся сюда в скинию ковчег завета ([2Цар.6](#), [1Пар.13](#)), Давид хотел построить храм Иегове ([2Цар.7](#). 1Пар:17), но — по указанию Божию чрез пр. Нафана — должен был лишь приготовить необходимые для него материалы. Кедровый дворец Давида ([2Цар.7:2](#)) находился по преданию в сев.-западной части города, где позже был дворец Ирода вел. Богатая добыча, взятая Давидом от покоренных народов ([2Цар.8:11](#)), могла содействовать украшению города. Место гробницы Давида, известное еще в

новозаветное время ([Деян.2:29](#)), в книге Неемии ([Неем.3:15-16](#)) указывается вблизи Силоамского пруда (рис. 1 и 2).

Соломон еще расширил И., включив в его район и 3-й, сев.-восточный холм Мориа, построив, на нем ([2Цар.3:1](#)), на месте явления Ангела ([2Цар.24](#)сл. [1Пар.21](#)сл. при моровой язве при Давиде) храм Иегове ([3Цар.6:1, 38](#)), собственный дворец ([3Цар.3:1, 7:1](#)), дворец для египетской царицы ([3Цар.7:8, 2Пар.8:11](#)). Соломоном было построено и много разных государственных зданий ([3Цар.9:10-28, 2Пар.8:6](#)), в конце царствования — капища на Елеоне ([3Цар.11:7](#): «гора Соблазна»). Начатую Давидом постройку стен и Милло Соломон закончил, расширив стены ([3Цар.3,1, 9:15, 24](#)).

Богатство и роскошь, скопившиеся в И., международные политические и торговые отношения евреев при Соломоне к разным народам, слава мудрого царя и проч. обратили внимание на И. всех соседних народов, как на город неисчислимых богатств ([3Цар.10:27](#)). После Соломона, по разделении еврейского царства на два, И. остался столицей лишь южного, иудейского царства. Теперь для И. настает период осад и разграблений, столь многочисленных, каких не вынес ни один город в мире. При Ровоаме И. был разграблен египетским фараоном Сукакимом (евр. Швшак: [3Цар.14:25-26, 2Пар.12:2-9](#)), при Иораме — филистимлянами и аравитянами ([2Пар.21:16-17](#)), при Амасии — Иоасом, царем израильским, разрушившим при этом «стену иерусалимскую от ворот Ефремовых до ворот Угольных на 400 локтей» ([4Цар.14:8-14](#), особ. ст. [4Цар.14:13, 2Пар.25:23-24](#)); стена эта была в данном пункте реставрирована только при Озии ([2Пар.26:9](#)): он «построил башни в Иерусалиме над воротами Угольными и над воротами Долины (gei) и на углу и укрепил их» (долина, gei — Енномова, след., говорится о северо-западной части стены, где должны быть и Угольные ворота). При Езекии И. осаждал Сеннахирим ([4Цар.18:13-16](#)), но разграбление его было предотвращено данью Езекии. Еще Иоафам сделал много пристроек к стене Офела и построил верхние ворота дома Господня ([2Пар.27:3](#)). Езекия же при нашествии Сеннахирима, во-1-х, на случай осады И. засыпал все источники вне стен его ([2Пар.32:3, 4](#)) и провел воду Гиода верхнего в город к западной стороне города Давидова ([2Пар.32:30](#)); во-2-х, всю обрушившуюся часть стены И. восстановил, укрепив башнями; в-3-х, извне построил другую стену ([2Пар.32:5](#)). Это — так наз. вторая стена И. По И. Флавию, она начиналась у ворот Гиннаф («Садовых» см. рис.1), принадлежавших еще к первой стене, обнимала северную сторону и доходила до Антонии ([Иуд. война 5,4: 2](#)). Постройка второй стены могла вызываться и ростом города в северном направлении. Здесь между первой и второй стенами образовалась так наз. «вторая часть (mischneh) города» ([4Цар.22:14, Соф.1:10](#)). Манассия закончил постройку второй стены И., продлив линию ее на восток до Рыбных ворот, а равно продолжал укрепления, начатые Иоафамом в Офеле ([2Пар.33:14](#)). Несмотря однако на все эти заботы иудейских царей об укреплении И., судьба его была решена. При Иоахазе И. был временно, взят египетским фараоном Нехао ([2Пар.36:3, 4Цар.23:33](#)). При Иоакиме Навуходоносор в первый раз овладел И. ([Иер.25:1, Дан.1:1](#)), а при Седекии, в 586 г. до р. Хр., в 9-й день 5-го месяца (аба: Мишна, Таанит 4,7) халдеи ворвались в город ([Иер.39:12-13, 4Цар.25:2-3](#)), и через месяц Навузардан сжег: храм, дворец и весь город и разрушил стены ([Иер.52:12-13, 4Цар.25:8-9](#)), богатства же города были взяты в Вавилон. Для истории Иерусалима в период плена вавилонского и даже в первые годы после него материала нет. И. вновь начал заселяться лишь в 537 г., по возвращении части иудеев из плена с Зоровавелем ([1Езд.1-3](#)). В 7-м месяце того же года в И. сооружен был жертвенник всежжения, и началось правильное отправление богослужения по закону Моисееву ([1Езд.3:2-7](#)), а во 2-м году, т. е. в 536 г., положено было основание и храму (ст. [1Езд.3:9-13](#)), постройка которого, однако, вследствие разных препятствий, производилась 20 лет (536—516 гг.) и окончена была в 6-й г. Дария Гистасиа ([1Езд.3-6](#)). Царский же дворец и правительственные здания не были восстановлены. В 445 г.

Неемия вновь построил стену около И. ([Неем.2-4](#) гл. кн., ср. [Неем.6:15](#)), придерживаясь вообще направления древней стены, а на севере — стены Езекии. Неемия, вероятно, построил и замок Вира ([Неем.2:8, 7,2](#)), у И. Флавия (Древн. 15, 11: 4) Βα'ρις, неправильно считаемый им за постройку Асмонеи князей; последние лишь переделали ее, как и Ирод В., переименовавший Барис в Антонио (Ἰαντωνί'α): это было прочное 4-угольное строение на сев.-западе храмовой горы, для защиты храма с севера, и здесь хранились первосвященнические облачения (Древн. 18,4:3). Описание ночного пути Неемии вокруг И. ([Неем.2:13-15](#)) по прибытии его сюда из Суз, рассказ о постройке стен И. и других зданий в И. (гл. [Неем.3](#)) и об освящении их ([Неем.12:37-39](#)) дают достаточно топографических терминов для разных пунктов И, хотя бесспорное определение их оказывается затруднительным. В [Неем.2:13-15](#) путь Неемии около И. определяется след. пунктами: 1) ворота Долины; 2) источник Драконов; 3) ворота Навозные; 4) ворота Источника; 5) царский водоем (затем, обратно, до ворот Долины). Под Долиной (gei), как уже говорили, разумеется Енномова долина. В таком случае ворота Долины будут на западной стороне И., где теперь Яффские ворота, или несколько южнее (ибо — по [Неем.3](#) — ворота Долины отстояли на 1.000 локтей от Навозных, лежавших, видимо, на юге). А так как конечный пункт пути — царский водоем (bereschahammelech) лежал, несомненно, на ю.-в. города — подле царского сада ([Неем.3:15](#)), то весь путь имел южное – юго-восточное направления, след. источник Дракона (ejn-hattannin), некоторыми неправильно отождествляемый с упомянутым у И. Флавия ([Иуд. войн. 5, 3: 2](#)) Змеиным прудом, находившимся на севере И. (у Скопоса), лежал на ю.-з. города (где теперь Биркет-Эс-Султан); Навозные ворота (scharhaschpoth) или Гнойные — на юге (близ теперешних Сионских), а ворота Источника — вблизи Силоамского источника и царского сада и, может быть, тождественны с «воротами между 2-мя стенами, что подле царского сада» ([4Цар.25:4](#)). В [Неем.3](#) гл., где говорится о постройке и восстановлении стен и ворот И. и др. зданий его, ранее других называются (ст. [Неем.3:1](#)) «ворота Овечьи» (sch.-hazzon), несомненно находившаяся близ храма, след. на сев.-вост. И. (ср. [Неем.12:39-40](#)). Здесь же, но западнее, должны были находиться башни Меа и Хананела ([Неем.3:1, 12:39](#)), северное положение которых в И. подтверждают пророки Иеремия ([Иер.31:37](#)) и Захария ([Зах.14:10](#)). Западнее, именно на сев.-зап. И., находились (ст. [Неем.3:3](#)) «Рыбные ворота» (sch.-haddagim), названные так потому, что чрез них тиряне провозили рыбу в Иерусалим ([Неем.13:16](#)), — м. б. на месте нынешних Дамасских ворот, точнее посреди северной стены (ср. [2Пар.33:14. Соф.1:16](#); м. б. «средние ворота» [Иер.39:3](#)). На сев.-зап. же должны быть «старые ворота» ([Неем.3:6](#); ср. «первая ворота» [Зах.14:10](#)) и «Угловые, Угольные ворота» (sch.-harinnah: [2Пар.26:9. Зах.14:10](#)). При повороте стены к югу должны были лежать «Ефремовы ворота» ([Неем.8:16, 12:39](#); ср. [4Цар.14:13](#)), тождественные с Вениаминовыми воротами ([Иер.20:2. Зах.14:10](#)). Далее следуют уже известные из [Неем.2:13-15](#) ворота Долины, Навозные, Источника ([Неем.3:13-15](#)). Вновь называются: «Водяные ворота» (sch.-hammaim: [Неем.3:20](#)) против Офела, где жили нефинеи. — несомненно на востоке И.; «Конские ворота» (sch.-hassusim: [Неем.3:28. 2Пар.23:15](#)) и «ворота Гаммифкад» ([Неем.3:31](#)) — все на сев.-вост. близ храма. В [Неем.12](#) в этом же районе упомянуты «ворота. Темничные» (sch.-hammattarah: ср. [Неем.3:25](#)). Кроме стен И., восстановленных в 52 дня ([Неем.6:15](#)), Неемия построил и др. здания: дом первосвященника ([Неем.3:20](#)), дома священников (ст. [Неем.3:28](#)) у Конских ворот и нефинеев (ст. [Неем.3:26](#)), как и царский дворец (ст. [Неем.3:25](#)). См. рис. 1 «Иерусалим времен Неемии».



В течение столетия после Неемии нет известий об И.; как и вся Иудея, он находился под персидским владычеством. В 332 г. Иерусалим должен был подчиниться Александру Македонскому. О посещении им И. рассказывает И. Флавий (Древн. 11,8, §§ 4—5); этот факт, м. б., исторический (упоминается и в Талмуде: Иома 60 а), хотя и изукрашен; по И. Флавию, первосвященник иудейский получил. от Александра Вел. разрешение жить по своим законам и не платить податей в год субботний. После распада монархии Александра В., Иерусалим

сделался предметом спора Птоло(е)меев и Селевкидов. В 312 г. он был занят Птолемеом Лаги-Сотиром. В 203 г. Иудеею и И. овладел Антиох великий, царь сирийский. Но время Птолемеев и Селевкидов были периодом относительного спокойствия И. Этим воспользовался первосвященник иудейский Симон Праведный для укрепления и украшения Иерусалима. По [Сир.50:1-4](#), при этом первосвященнике площадь храма значительно была увеличена чрез пристройки и засыпку оврагов, окружавших храм; большой водоем во дворе храма был выложен медью; стены города на случай осады были укреплены. В известном письме Аристия (ок. 200 г. до р. Хр.) Иерусалим представлен, как грандиозный (40 стадий в окружности), очень благоустроенный и богато украшенный город; особенное внимание автора обратило обилие каналов в И., спускавших кровь и воду (смывавшую кровь жертвенных животных). В 199 г. И. на время занят был египетским полководцем Скопасом, введшим к город. египетский гарнизон. Но в следующем году Скопас был разбит (у истоков Иордана) Антиохом Великим, которому иудеи добровольно отворили ворота Иерусалима, в благодарность за что Антиох предоставил им полную свободу жить по своим законам и даже воспретил чужеземцам оскорблять как-л. религию иудеев (входить в храм, ввозить в И. запрещенное законом Моисеевым мясо: И. Флав. Древн. 12,3 §§ 3—4). Привилегии имели силу и при преемнике Антиоха Великого Сфлевке-Сотире. Но Антиох Епифан, преемник последнего, по поводу распри иуд. превосвященников Иасона и Менелая ([2Мак.5:7-10](#)), два раза, в 170 и 168 гг., занимал Иерусалим, совершенно ограбил храм и весь город, запретил жертвоприношения в храме, осквернил самый жертвенник закланием на нем свиньи, запретил иудеям обрезание, перебил до 40 тыс. жителей и до 10 тыс. обратил в рабов, вообще открыл явное гонение на веру и национальность иудейства ([1Мак.1:10-64](#). [2Мак.4](#)сл. И. Флав. Древн. 12,5. §§ 3—4). При этом в нижней части города, наз. Акрой, сирийцами была построена вблизи самого храма крепость, где поместили македонский гарнизон, который и стал терроризовать город ([1Мак.1](#)сл. [1Мак.16:18](#). И. Флав. Древн. 12, 9: 9). Помимо внешних притеснений, сирийское владычество теперь сказывалось усвоением со стороны иудеев сирийско-греческой культуры. Иерусалим начал принимать вид города с эллинистическою физиономией • [50](#): на запад от храма в И. были построена «гимназия» (для атлетических упражнений: [1Мак.1:14](#). И.Флав. Древн. 12 5:2), а равно и упомянутый Ксист ([2Мак.4:12](#)). — В 165 г. Иуда Маккавей вытеснил сирийцев из Иерусалима, очистил и освятил храм ([1Мак.4:49-59](#)), укрепил холм храма высокою стеной и крепкими башнями; однако та и другие были разрушены Антиохом, вероломно вошедшим в И. в 163 г., а по смерти Иуды сирийцы опять заняли крепость (’Акра) в И. (И. Флав. Древн. 13, 1, § 3). Только уже Ионафан и Симон, изгнав сирийцев из И., укрепили его стены ([1Мак.10:10-11](#)), причем на восточной стороне их была построена т. н. Хавенафа([1Мак.12:36-37](#)), обращенная к Кедрону; «Акра» или крепость была изолирована стенами от остального города (ст. [1Мак.12:36](#)); Симон закончил укрепление города ([1Мак.13:10](#), [14:36-37](#)), обратив крепость Барис в свой дворец (дворец Маккавеев был также близ Ксиста). При сыне и преемнике Симона И. был осаждаем Антиохом VII-м Сидетом (132 г.), и осада была снята под условием срытия иерусалимских укреплений и дани в 300 талантов сер., позаимствованных Гирканом из гробницы Давида (И. Флав. Древн. 7,15:3; [Иуд.](#) войн. 1, 2:6).

В 63 г. Помпей, призванный враждующими соперниками братьями Асмонеями Гирканом и Аристовулом, после осады овладел городом, разрушил мост (чрез Тиропеон), соединявший храм с городом, вошел в самое Святое Святых храма; при этом погибло до 12 тысяч жителей И. На Иерусалим наложена была дань, и кроме того Помпей простер тяжелую руку римского владычества на внутреннее устройство и силу города, уничтожив зависимость от И. разных палестинских городов и подчинив их Риму (Древн. 14,4 §§ 1—5; [Иуд.](#) войн. 1, 7: 1—4); вскоре затем претор Габиний упразднил центральный иерусалимский синедрион, заменив его 5-ю

местными (Древн. 14, 5: [4 Иуд.](#) воен. 1,8: 5), хотя эта попытка уменьшить значение Иерусалима не имела прочности. Красс (54 г.) ограбил иерус. храм, взяв драгоценности и 2 тыс. талантов (Древн. 14, 7: 7; [Иуд.](#) в. 1, 8: 8). Юлий Цезарь дал Гпркану позволение построить вновь иерусалимские укрепления (Древн. 14, 10: 2). Ирод, прозванный Великим, добиваясь царской власти в народе, в 37 г. взял при содействии (София Иерусалим после осады, причем город испытал страшное кровопролитие Древн. 14, 16: 2; [Иуд.](#) воен. 1, 18: 2). Однако с началом царствования Ирода В. Иерусалим вступает в период наружного блеска. В сев.-зап. части города (близ нынешних Яффских ворот Ирод построил величественный и роскошный дворец ([Иуд.](#) воен. 5, 4: 4), со стеною. башнями портиками и пр., также театр с амфитеатром и ипподром (Древн. 15, 8: 1); расширил и укрепил крепость Барис, переименовав ее в Антонию ([Иуд.](#) воен. 5,5:8). Иерусалим при Ироде обнимал 33 стадии в окружности ([Иуд.](#) воен. 5, 4:8). Не расширяя стен, Ирод В. укрепил их 4-мя башнями с севера и северо-запада: Псефин, Гиппик, Фазаэль и Мариамна; последние три примыкали ко дворцу ([Иуд.](#) воен. 5, 4:3—4).

Но наибольшее удовлетворение страсть Ирода В. к постройкам нашла в капитальной реставрации 2-го иерусалимского храма, произведенной под сильным влиянием, греческой архитектуры; блеском, величием и объемом храм Ирода в. далеко превосходил храм не только Зоровавеля, но и Соломона ([Иуд.](#) воен. 5, 5: 1—6 2, 21:1). В целом при Ироде В. Иерусалим достиг такого блеска и великолепия, которые удивляли самих римлян. После Ирода В. Иерусалим оставался в том же почти виде не только во времена И. Христа, но и до самого разрушения его римлянами в 70 г. по р. Хр. Ввиду постепенного роста населения И., Агриппа I-й в 41 г. по р. Хр. начал постройку 3-й стены И., которая была окончена лишь в 66 г., т. е. при начале роковой для иудеи и Иерусалима войны. Стена эта «начиналась у Гиппиковой башни, откуда тянулась на север до башни Псефин, отсюда мимо гробницы Елены (царицы адиабенской, принявшей со своею семьей иудейство и поселившейся в И.: Древн. 20, 4 и др.) шла чрез царские пещеры и у Угловой башни затем примыкала к старой стене и оканчивалась в Кедронской долине» ([Иуд.](#) воен. 5, 4:2). См. рис. 2: «Иерусалим времен разрушения».

За исключением этой третьей стены, все остальные пункты, обозначенные здесь (т. е. на рис. 2-м), должны были существовать в евангельское время, но по понятной причине в Евангелиях нельзя искать сколько-н. полной топографии современного Христу Спасителю Иерусалима: деятельность Спасителя во время случаев пребывания Его в И. всегда обычно сосредоточивалась при храме (об Иродовом храме в [Ин.2](#) сказано, что он строился 46 лет; в [Ин.10](#) замечено, что Он учил в храме, в приворте Соломона, ἐν τῇ στοῖ τῶ Σολομῶνο-σ— на восточной стороне храма: Древн. 20, 9:7; портик этот служил обычным местом для народных учителей: ср. [Деян.3:11](#), [5:13](#). [Лк.2:46](#). и см. у проф. А. А. Оленицкого *Ветхозаветный храм*, Спб. 1889, стр. 420). Посему о других пунктах города в Евангелиях упомянуто лишь случайно и единично, как, напр., о Вифезде ([Ин.5:3](#)), Силоаме ([Ин.9:11](#)) и пр.; в истории страданий Господа более топографических дат: а) претория (τὸ πραιτοῖριον: [Ин.18:28](#)) — дворец римского областеначальника — «прокуратора» Иудеи, помещавшийся в в одном из дворцов прежних национальных правителей Иудеи (дворец Маккавеев, крепость Барис, или дворец Ирода В.); б) Лифостротон, или по-евр. Гаввафа ([Ин.19:13](#)), т. е. каменный помост, с которого Пилатом произнесено осуждение Господа и от которого начался крестный путь Господа, и некот. др. (дом Каиафы: [Мф.26](#) и пр.).

Иерусалим не «узнал времени посещения своего» и должен был, по суду Господа, подвергнуться роковой осаде, разграблению, запустению и многовековому попиранию язычниками ([Лк.19:42-44](#), [21:24](#). [Мф.23:27](#)). Город и храм постигли такие бедствия и ужасы, каких не испытывали ни один город и никакой народ в мире. Роковая для иудеев, их страны и столицы война с римлянами открылась в 66 г. Осада Иерусалима продолжалась 134 дня, и 9 аба

(в том же месяц и день, как и при Навуходоносоре) И. был взят, сожжен, разрушен до основания, кроме лишь 3-х названных выше башней Гиппик, Фазаэл и Мариамия и западной части обводной стены города; за время осады погибло до 1.100. 000 человек иудеев ([Иуд. войн.](#) 6, 7—10; 7,1:7).

В развалинах И. лежал до царствования Адриана (130 или 135 г.), который в бытность в Сирии задумал восстановить И. в качестве языческого города. Это ускорило подготовлявшееся и без того национальное иуд. восстание (вдохновителем его был известный в еврействе авторитет Иосиф Акиба, а вождем иудеев был Бар-Кохба), окончившееся обращением Иерусалима в римскую колонию и запрещением евреям под страхом смерти входить в город. Желая истребить всякую привязанность евреев и христиан к И., Адриан изменил самое имя И. на Элия Капитолина (название это встречается для Иерусалима до VIII в.); на месте храма иерусалимского поставлено было, по его приказанию, капище Юпитера Капитолийского (во время блаж. Иеронима здесь стояла статуя Адриана, а на Голгофе — статуя Венеры). Впрочем, запрещения входить в И. иудеями и христианами не исполнялись. Средоточием евреев сделалась Иамния (Ямния). а для христиан — Пелла. Однако с Константина Вел. Иерусалим делается вполне христианским городом; на местах распятия и воскресения Господа, равно как и других, царицею Еленой были воздвигнуты великолепные базилики. Попытки иудеев при Юлиане Отступнике восстановить храм иерусал. не удалась (Сократ, Церк. Ист. 3, 20). Стены вокруг христианского И. были начаты имп. Валентинианом, окончены имп. Евдоксией, вдовой Феодосия II младшего (ок. 450 г.), причем стены включали теперь и пруд Силоам. На IV-м вселенском, Халкидонском, соборе патриарх Иерусалимский (звание патриарх епископу И. дал имп. Феодосий II) был признан главою автокефальной церкви, наравне с другими патриархами. Благосостоянию И. особенно содействовал имп. Юстиниан. Но в 614 г. персидский царь Хозрой II завоевал И. (как сообщает предание, — при помощи иудеев), пленив патриарха и древо Креста Христова. В 628 г. имп. Ираклий возвратил И. свободу, вступив в И с Животворящим Древом; при этом снова был воспрещен вход иудеям в И. Но в 637 г. мусульмане-арабы с Омаром в главе завоевали И., христианам запрещено было строить новые церкви, затем последовали и прямые преследования. В 969 г. аббасиды (преемники Омара) должны была уступить И. фатамидам, а у последних в 1077 г. он был отнят ортокидами, ветвью турок-сельджуков: преследования христиан со стороны сельджуков вызвали 1-й крестовый поход 1098—1099 г. – 15 июля 1099 г. И. был завоеван крестоносцами с Готфридом Бульонским во главе и сделался столицею независимого иерусалимского королевства, которое при некоторых преемниках Готфрида (Балдуине I. 1110—1118 гг., Балдуине II, 1118—1131 г., Мелезенде и Фулько Анжуйском, 1131—1143 г., Балдуине III, 1143—1162 г., Амальрихе. 1162—1173 г., Балдуине IV и Балдуине V) достигло процветания. Но при узурпаторе Гвидо Лузиньяне I. был отнят у христиан египетским султаном Саладином, в 1187 г. 2 октября. В 1229 г. имп. Фридрих II путем брака приобрел право на иерусалимскую корону, но в 1244 г. мусульмане вновь овладели И. В 1382 г. И. был отнят у потомков Саладина (эйюбидов) j египетскими мамелюками, а в 1517 г. занят халифом османов Солиманом I. С тех пор И. постоянно находится под владычеством Порты, исключая промежутка 1832—1840 гг., когда временно находился во власти египетского вице-короля Мехмет-Али.

Под турецким владычеством погибли все следы средневековой культуры, и до начала XIX столетия И. был чисто азиатским городом, во всем непривлекательном смысле этого понятия. Только с основанием здесь в первой половине XIX в. европейских консульств и миссий началось некоторое возрождение И.: христианские народы теперь предприняли мирный крестовый поход для культурного завоевания И. В 1821 г. появились в И. американские миссионеры, в 1826 г. английские. Последние пожелали внешней правовой защиты для себя, и в

1839 г. было основано английское консульство в И. В 1842 г. получило начало и германское консульство. Русская миссия основана в 1858 г.; первым начальником ее был архимандрит, после епископ, Порфирий (Успенский), известный востоковед, а вторым — еп. Кирилл Наумов (Мелитопольский) • [51](#). Выдающуюся и крайне печальную черту внутренней жизни христианского населения нового Иерусалима составляют постоянные и иногда ожесточенные споры христиан разных исповеданий из-за святых мест (таково кровавое столкновение греков и католиков на Голгофе в 1845 г., таково же и кровавое столкновение греков и католиков в Вифлееме 25 декабря 1904 г.).

III) По своему прошлому Иерусалим имеет великую притягательную силу для людей науки, туристов и — более всего — для паломников. Однако нынешний И., областной город дамасского вилайета и место жительства вали или паши (с 1841 г.), весьма мало отвечает пламенным ожиданиям благочестивого чувства последних и ученой любознательности первых. «Путешественнику скоро приходится убедиться, что он не в Иерусалиме, т. е. не в древнем Иерусалиме, а в каком-то новом восточном городе, пленившем город Давидов...; он видит перед собою грязное местечко с валяющимися вовсе не от древности домиками, напоминающими заброшенный город отдаленной провинции с мелкими лавчонками, с глухим говором разноязычных жителей» (А. А. Олесницкий, Св. Земля 1,47—48). По объему он значительно меньше разрушенного Титом И. Только на восточной и западной сторонах он сохранил свои прежние пределы; большая часть древних Сиона, Везефы, Офела, Верхнего города находится ныне за городскими стенами. Нынешняя зубчатая стена И., в 12 метров (ок. 17 арш.) высоты, с 34 бастионами и башнями, построена султаном Солиманом Великолепным в 1534—1539 г.г. В ней 8 ворот: 1) на западе — Яффская или по-арабски: Баб-эль-Халил («ворота друга Божия», т. е. Авраама), Хевронские, иначе Вифлеемские; на севере: 2) ворота Абдул-Гамида, пробитые лишь в 1889 г.; 3) Дамасская или Баб-эль-Амуд («ворота Колонны»), у евреев *schaar-Schechem*, ворота Сихемская; 4) ворота Иродовы или Баб-эль-Загри («ворота Цветов»); на востоке: 5) ворота Гефсиманские или св. Стефана, Баб-эль-Ситти Мириам (м. б. древние, *schaar-hazzon*, Овечьи ворота); 6) Золотые ворота (ныне заложены), Баб-эль-Дагрие. на юге: 7) Навозные, Гнойные, Баб-эль-Могарибе (древние *schaar-haschpoth*) и 8) Сионские или Давидовы, Баби-небу-Дауд, поблизости от гробницы Давида. Город не имеет правильного плана. Улиц в И. насчитывается 170, но все они узки, тесны и неровны настолько, что движение по ним возможно только пешком или верховою ездой; они кривы, переплетаются зигзагами, нигде не встречаются под прямым углом и не идут параллельными линиями, многие из них проходят под сводами и совсем лишены солнечного света и в летнее время чрезвычайно душны; все они, наконец, дурно вымощены, и зимою многие обращаются в сплошную грязь • [52](#). Две главные улицы разделяют И. на четыре квартала: христианский, армянский, мусульманский и еврейский. Улица Давидова или Секкет-эль-Калах (улица Цитадели), идущая от Яффских ворот на западе до площади Харама на востоке, проходит сначала между христианским (сев.) и армянским (юг) кварталами, затем между мусульманским (сев.) и еврейским (юг). Другая улица Дамасская идет от Дамасских ворот с севера к югу и отделяет христианский квартал (з.) от мусульманского (в.), а продолжение ее — армянский квартал (з.) от еврейского (в.); армянский квартал занимает вершину холма, на котором стоял Верхний город, еврейский занимает восточный его склон; между еврейским кварталом и мечетью Омара находится африканский квартал — могребинов, мусульман — выходцев из северной Африки: здесь находится знаменитая стена плача евреев, *hakkotel-meareb* («западная сторона», т. е. в отношении площади Харама). Из других улиц И. заслуживают упоминания: а) улица Иудейская, «Иегуди», в еврейском квартале, идущая с севера от улицы Давида к югу, к Сионским воротам; судя по положению ее в центре древнего И., улица эта была сосредоточием торгово-промышленной жизни древнего И., что и

подтверждается раскопками, открывшими существование в древности здесь иерусалимской торговой улицы (А. А. Олесницкий, Св. З. I, 491—492); б) улица Христианская, «Харетэн-Нассара», направляющаяся к северу от улицы Давида и ведущая к храму Гроба Господня. Но самая замечательная между иерусалимскими улицами есть Via dolorosa (λυτῆρὰ ὀδοῦς), Страстной путь (tarik-el-alam) Господа, — улица, идущая с востока на запад, от римских ворот до дома Пилата.

В мусульманском квартале, занимающем две трети И., лежит площадь, некогда занятая ветхозаветным храмом, — т. наз. Харам-Эс-Шериф, т. е. священная ограда (название перенесено на иерусалимское святилище с гроба Магомета в Медине и мечети с камнем Каабы в Мекке, известных у арабов под тем же названием), или двор храма. Площадь представляет неправильный параллелограмм, длина которого на западе равняется 490 метрам (223 саж.), на вост. — 474 (216 саж.), на сев. ширина его — 321 метр. (150 саж.), на юге — 283 метр. (ок. 120 саж.). Она почти горизонтальна, и сев.-западный угол ее лишь на 3 метра (4 арш.) выше сев.-восточного. Двенадцать ворот прорезывают площадь Харамы: 8 на западе, 3 на севере, и одни, именно упомянутые уже «Золотые», — на востоке; площадь обсажена кипарисами, маслинами, гранатовыми и др. деревьями. Почти в центре площади, несколько ближе к западу ее, находится величественное здание т. наз. Омаровой мечети (постр. собственно не Омаром, а Абд-эль-Мелеком в 691 г.), называемой мусульманами Куббет-Эс-Сакра — «Купол Скалы». Это один из наилучших образцов арабского зодчества и вторая святыня ислама после Каабы. Долгое время посещение ее под страхом смерти было воспрещено всем немусульманам, и теперь (хотя после посещения Иерусалима и мечети Омара В. княз. Константином Николаевичем запрещение это ослаблено) посещение это сопряжено с большими трудностями и формальностями, при обязательном бакшише. Если Харам-Эс-Шериф есть площадь иерус. храма, то Омарова мечеть стоит именно на самом месте ветхоз. храма. Мечеть построена на платформе, поднимающейся на 3 метра выше площади Харамы и состоящей из натуральной скалы, выровненной и обложенной мраморным помостом. Широкие лестницы ведут со всех сторон на эту платформу: 3 с запада, 1 с востока и по две с сев. и юга. • ⁵³ Лестницы заканчиваются аркадами, называемые у арабов «маузин» — весами, на которых, по их верованию, будут взвешены деяния людей в день страшного суда. Мечеть Омара представляет громадное восьмиугольное здание; длина каждой стороны восьмиугольника достигает 20 метров (ок. 27 1/2 арш.), а весь диаметр мечети — 53 метрам (ок. 71 арш.). Высота купола, поддерживаемого 4-мя массивными столбами и 12 колоннами, — 30 метр. (ок. 41 арш.). В центре святилища, находится окруженная баллюстрадой совершенно обнаженная известковая скала, представляющая самый священный пункт мечети. Это, может быть, та скала, которая в талмудической литературе известна под именем «Камня творения» (eben-schetijah), или отвечает положению ковчега завета во Святом Святых (Мишна, Иома 5, 2) и по другим — древнему алтарю всежогений. Длина скалы — 17 метр. (ок. 23 арш.), ширина 13 метр. (18 арш.). Скала эта дала имя всей мечети — Куббет-эс-Сакра, т. е. «Купол Скалы» ротонда, специально назначенная прикрывать и охранять скалу; соответственно этому, ротонда мечети внутри делится на три концентрические нефа со скалою в центре. Купол увенчан золотым полумесяцем. Стены внизу выложены белым мрамором, а вверху блестящими и разноцветными черепицами и изразцами по малахитовому фону, покрытыми самыми причудливыми узорами и надписями из Корана. Поверхность скалы с мнимым следом стопы Магомета (по верованию мусульман, вознесшегося отсюда на небо) ничем не прикрыта; поэтому здесь скопляется много пыли, раз в год сметаемой и продаваемой в качестве лекарства от воспаления глаз. 4 люстры, 2 семисвечных светильника и множество свитков Корана — главная утварь мечети. Древние реликвии Куббет-Эс-Сакра: т. наз. седло и меч Магомета взяты в Константинополь. Под юго-восточную часть свящ. скалы на глубине 11 футов (1 1/2 арш.)

лежит священная для магометан «пещера духов» с «источником духов» и плитами в честь Соломона, Давида и др. Мечеть, по своему круглому виду, не имеет одного главного фронта, а 4 одинаковые крыльца и 4 ворот по 4 сторонам света. Против восточных ворот или Давидовых, иначе Баб-эс-Силселе («дверь и цепи»), находится павильон Куббет-эль-Силселе, т. е. «свод цепи», или Мегкемет-ен-Неби Дауд, «судилище Давида»; купол поддерживается 17 колоннами. Легенда говорит, что пред восточную дверь храма была протянута рукою Божиею цепь, и всякий клянувшийся должен был коснуться этой цепи; в случае ложной клятвы отпадало одно из звеньев цепи • [54](#).

На южной стороне Харамы находится мечеть, известная под именем Эль-Акса, «отдаленная, крайняя», т. е. по местоположению относительно других святилищ ислама (Коран, Сур. 17). По преданию, первоначально здесь была устроенная Юстинианом В. базилика с церковью Введения Пресв. Богородицы. Иерусалимские иудеи называют эту мечеть «синагогою Соломона» (Midrasch Schelomoh); равным образом еще крестоносцы, особенно рыцари ордена тамплиеров (храмовников), имевшие местопребывание в Эль-Аксе, называли ее «palatiura, templum Solomonis». Вместо алтаря здесь имеется ниша, при которой возвышается мусульманская кафедра, «миграб», из резного дерева; направо отсюда, в особом приделе, указывают камень, с которого, по магометанскому преданию, вознесся на небо Иисус Христос. По выходе из мечети, на восточной стороне замечательны: восточная стена святилища в 400 локтей (Древн. 20, 9:7. Мар. 13, 1), Золотые ворота и юго-восточное подземелье Харамы с массою подземных построек, известных под именем «Соломоновых конюшен».

Около 400 футов на сев. от юго-западного угла Харамы, вне ограды, на пространстве между мечетями Омара и Эль-Акса, между воротами Магарби и Спнсле, находится стена плача евреев, kothe-lmeareb («западная стена») — остаток западной. стены храма, обращенный лицом к городу, уцелевший от древнееврейского периода. Стена имеет 48 метров (22 саж.) в длину и 18 метр. (8 саж.) высоты, возвышаясь 9-ю рядами камней, из которых некоторые представляют громадные глыбы; над этими 9 рядами древней кладки имеется 15 рядов камней меньших размеров арабской кладки. Еще во времена блаж. Иеронима (толков. на Софон. I. 15; ср. И. Флав. [Иуд.](#) войн. 7, 8:7) евреи покупали себе право приходить молиться на этом месте; формальное же право молитвенных собраний на площади у «стены плача» евреями куплено у султанов и постоянно поддерживается новыми приношениями. Ежедневно, но особенно в пятницу вечером, группы евреев приходят сюда отдаваться жгучей скорби и надрывающему душу плачу о гибели прошлого религиозно-национального величия Израиля. — Южнее «стены плача» лежит т. наз. арка Вильсона, открытая в 1865 г. и представляющая остаток моста, соединявшего северо-восточный угол Ксиста с площадью храма (Древн. 14, 4: 2. [Иуд.](#) войн. 2, 16: 3).

Из мусульманского квартала в христианский, от зданий Эс-Серай (турецкие казармы и дом паши) до храма Гроба Господня ведет т. наз. «Страстной путь» (Via dolorosa), по которому Господь И. Христос от дворца Пилата (ныне полагаемого на месте Серая) веден был на Голгофу, согласно с преданием указываемую в северо-западной части И., т. е. на месте храма Гроба Господня. Вся длина «Страстного пути» в этих пределах составляет ок. 1200 шагов. Частнее: от места, называемого домом Пилата (где указываются т. наз. Scala Sancta — лестница, по которой взшел Спаситель на суд Пилата, и капелла flagellationis — бичевания Господа), на расстоянии 100 шагов находится арка «Ессе homo», обозначающая место, где Пилат показал Господа народу после бичевания, сказав: «Се, человек» ([Ин.19:5](#)); в 245 шагах от арки место, где указывают встречу с Симоном Киринейским ([Мф.27](#) и паралл.); отсюда 350 шагов до дома св. Вероники, отершей платом кровавый пот Спасителя; отсюда до Судных ворот 300 шагов, а от Судных ворот до Голгофы около 200 шагов. Конечно, эти и другие (напр., место встречи Богоматери с

Господом) частные пункты Via dolorosa (их называют 14) не могут быть точно указаны: подлинная Via dolorosa лежит на глубине 30—40 футов под нынешнюю улицу этого имени, где она засыпана развалинами. Однако общее направление «Страстного пути», указываемое преданием, вполне вероятно, а подлинность настоящей местности Голгофы и Гроба Господня подтверждается постоянною верой христиан с древних времен, которую не в силах поколебать единичные попытки немногих ученых отрицать тождественность нынешней Голгофы с евангельскою • [55](#). Особенно с открытием при раскопках русских в 1883 г. порога Судных ворот всякое сомнение этого рода должно исчезнуть († архим. Антонин. Раскопки на Русском месте близ храма Воскресения в Иерусалиме, 1883).

Храм Воскресения (арабск. «Кенисат-аль-Киамат» или «Кенисат-Комамат») или св. Гроба Господня (построен св. царицей Еленой в 326 г., а в настоящем виде сооружен в 1808 г.) находится в центре северо-западного, христианского квартала И. Эту величайшую святыню И. составляют: а) в середине греческий собор Воскресения; б) к западн. стороне его примыкает ротонда Св. Гроба; в) к югу храм горы Голгофской; г) к востоку — храм обретения св. Креста. Вход в храм — с южной стороны, с небольшой площадки. При входе, у башни — место турецкой стражи. Прямо против входа — «Камень миропомазания», плита розовато-желтого мрамора, прикрывающая место помазания тела Спасителя Иосифом и Никодимом по снятии со креста. Это — общая святыня православных, католиков и армян. Налево от «Камня миропомазания» часовня (кувуклий) св. Гроба, разделенная на два отделения: а) придел Ангела, над входом которого — мраморное изображение Воскресения Христова, величиною в 5 квадр. аршин; посредине придела, на мраморном столбе, — часть камня, отваленного Ангелом от Гроба, а по обеим сторонам от входа — 2 ниши, чрез которые в Страстную субботу патриархи раздает народу благодатный огонь; б) придел Гроба, над входом в который 2 Ангела держат венок; самый Гроб Господень покрыт мраморною плитой с изображением Спасителя, а площадь этого придела 1 кв. саж. Над погребальным ложем Спасителя — высеченный на камне образ воскресшего Христа. 43 лампы спускаются со свода и освещают придел. Направо от камня две крутые мраморные лестницы ведут на скалу Голгофу, где под небольшим куполом природной скалы помещается церковь: под одною аркой, направо на лестнице водружения креста, — православный, греческий престол из цельной мраморной плиты, из-под которой видно место креста; направо видна трещина скалы, распавшейся при смерти Господа; за престолом распятие с предстоящими Богородицею и Иоанном Богословом. Над престолом 14 лампад — дар русских царей. Под второю, левую арку Голгофы находится католическая капелла пригвождения ко кресту с 2-мя престолами; в окно южной стены этого придела виден латинский придел «*Magia Dolorosa*». Внизу, к сев. от подошвы Голгофы и к вост. от ротонды св. Гроба, расположена обширная церковь Воскресения, с куполом в 18 арок, с великолепным иконостасом; архитектура и живопись — в византийском стиле. Направо от царских врат — место патриарха; посреди церкви небольшая тумба в виде вазы — «пуп земли» (ср. [Пс.73:12](#). [Иез.38:12](#)); в алтаре хранится часть Животворящего Древа. Вокруг храма — галерея, в которой приделы разных вероисповеданий в воспоминание отдельных событий из истории страданий: приделы — а) «Каменных уз» (пытки Господа), б) «Темницы Христовой» (в ней, по преданию, И. Христос был заключен с 2-мя разбойниками до приготовления орудий казни) и в) Логгина сотника, — православные; г) на восток за алтарем — придел «Разделения риз», — армянский; отсюда вниз — д) церковь св. Елены, также принадлежит армянам, ниже ее — е) храм обретения св. Креста, в котором один придел — православный, другой — католический. К ю. от храма Воскресения есть католическая капелла явления И. Христа Божией Матери. За западную стеною — приделы коптов и сирийцев (могилы Иосифа и Никодима), а равно православные и католические монастыри. К востоку от храма Гроба Господня находится русский дом с церковью Александра

Невского и с упомянутым уже порогом Судных ворот.

В армянском, ю.-з., квартале И. замечательны: 1) цитадель или замок Давида, находящийся, м. б., на месте башни Гиппика; 2) дом первосвященника Анны ([Ин.18:13](#)), на месте которого ныне армянская церковь св. Ангелов; близ нее, на расстоянии брошенного камня, 3) главная армянская церковь св. апостола Иакова Зеведеева. по преданию, здесь убитого ([Деян.12:2](#)) • [56](#). За городского стеной. на предполагаемом месте дома первосвященника Каиафы, стоит армянская церковь, где в престоле алтаря заключена большая часть камня, который был привален ко гробу Спасителя. Подле этой церкви находится здание Соенасурум, в котором была совершена Тайная вечеря и имело место сошествие Св. Духа на Апостолов; здесь преставилась Богоматерь, здесь же был апостольский собор и пр. Прежде здание это принадлежало францисканцам, а ныне обращено в мечеть, как гробница Давида (Набу-Дауд).

Из окрестностей Иерусалима наибольшее число христианских святынь и монументов встречаем на Елеонской горе, в библейские времена бывшей свидетельницею знаменательнейших событий — до искупительной молитвы, предания Христа Спасителя и Его вознесения. За Кедронским потоком идущая в гору дорога ведет в Гефсиманию и — прежде всего — к погребальному вертепу Богоматери. Вертеп украшен готическим фронтоном с железными дверьми; сзади он прислонен к горному хребту. Лестница в 50 ступен. ведет в глубину грота. На глубине 20 ступеней — площадка с двумя престолами: а) Иоакима и Анны и б) Иосифа Обручника. Ниже самый храм — пещера с полукруглыми сводами, с кувуклием в 1 кв. саж. на восточной стороне, высеченным из природного камня, отделенного от скалы; мрамором одето только то место, где была гробница Богоматери. Гробница служит престолом при совершении литургии, а жертвенник — вне кувуклия; литургии совершают здесь православные и католики. — Вблизи отсюда лежит Гефсимания — пространство, обнесенное каменной стеной 160 фут. длин, и 150 фут. шир. и составляющее собственность католиков. В Гефсимании находятся: 1) масличная роща; особенно замечательны 8 масличных деревьев по 18 — 21 фут. в обхвате, носящие на себе печать древности тысячелетней и м. б. являющиеся отпрысками тех, под сенью которых молился Спаситель в ночь пред страданиями ([Мф.26:36](#). [Мк.14:32](#)); 2) пещера, где, по преданию, молился Спаситель пред страданиями, — так наз. *antrum agoniae*, 27 шаг. дл. и 14 шир. (во время блаж. Иеронима над этою пещерой стояла церковь); 3) утес, где спали Апостолы, и 4) место предания Иуды, по некоторым свидетельствам, заваленное камнями, которые бросали проходящие (как евреи бросают камни в гробницу Авессалома); 5) есть в саду несколько часовен с рельефными изображениями страданий Спасителя.

По дороге от Гефсиманского сада к вершине Елеонской горы, на западном ее склоне, на месте плача Господа над Иерусалимом ([Лк.19:41](#)) выстроена русская церковь св. Марии Магдалины (в память императрицы Марии Александровны). От церкви дорога ведет к вершине горы Вознесения (средней вершине г. Елеонской), с несколькими арабскими лачужками (деревни Кефр-эт-Тур) и магометанскою мечетью; на дворе последней — часовня Вознесения, а внутри ее небольшой камень с отпечатком человеческой ступни; по преданию, с этого камня вознесся Спаситель. Мечеть стоит на месте древнего храма (построенного) царицею Еленой, дважды восстановленного и окончательно разрушенного султаном Солиманом в 1517 г.). Магометане не только позволяют христианам осмотр мечети, но, — с их разрешения, — ежегодно в день Вознесения совершается здесь литургия, для чего устроены 2 каменные престола. Из других древних христианских памятников на горе Елеонской (как-то: церкви св. Евангелиста Марка, св. Иоанна Богослова, св. Марин египетской, часовня св. Пелагии антиохийской) сохранилась донныне только церковь Апостолов, так наз. «Credo», и церковь «Отче наш». *Pater noster*. Первая представляет длинный подземный грот с 12 арками; имя грота

предание объясняем тем, что св. Апостолы в нем составили свой символ веры. Церковь «Pater poster» теперь представляет галерею, в стенах которой на мраморных досках изображен текст молитвы Господней на 33 языках, в том числе на славянском и русском. На вершине Елеона воздвигнута русская церковь Вознесения с колокольней и домом для паломников. Вблизи находится усыпальница «армянских царей».

Из других, близких к И., местностей, чтимых христианами и даже нехристианами, — к ю., в 9 верстах, Вифлеем, к зап., в 3-х час. пути, «Горняя» или «Горний град Иудин». На пути к Вифлеему лежат: долина Рефаимова, «башня Вениаминова»; монастырь пр. Илии (Mar-Elias), «гороховое поле», далее «гробница Рахили» (памятник над могилой — небольшая мечеть с куполом, находится под охраною еврейского иерусалимского общества); лавра св. Саввы Освященного и проч.

Между памятниками древнего И. наиболее сохранились и особенно вызывают массу впечатлений о прошлом И. гробницы; их множество, особенно поразительное при незначительном числе других памятников, делает И. обширным открытым гробом; для древних евреев, как и египтян, гробницы были предметом гораздо большей заботливости, чем дома (А. А. Олесницкий, Св. 3. I, 249—250). Для наилучшей прочности эти monumenta aege regепpia не строились из отдельных камней, а высекались в скале. Отдельные гробницы И. имели и имеют за собою особенный предания и известны под разными библейскими именами, равно дорогими и священными для христиан, евреев и магометан. Иерусалимский некрополь идет по северной, восточной и южной сторонам города. На сев. от И., вправо от дороги от Дамасских ворот к Сихему, в вади Бет-Ханина, лежат гробницы судей (арабск. Кбур-ель-Когда), почитаемые евреями; они мало исследованы, однако, судя по устройству, принадлежать к допленной эпохе. На севере же, несколько восточнее гробниц судей, лежит «пещера пр.Иеремии»; над нею возвышается холм, в котором некоторые археологи склонны видеть евангельскую Голгофу (Mühlau, Thenius и др.). Еще севернее, на той же дороге от Дамасских ворот к Сихему, находятся т. наз. «гробницы царей» («Кбур-эль-молук»), иначе пещера «Калба Шавуа». Это обширная подземная постройка, состоящая из целого ряда комнат (до 30), высечена в скале. Обломки колонн и остатки скульптурных украшений над , главным входом свидетельствуют о бывших здесь некогда роскоши и великолепии. Сложность и разнообразие их устройства уже сами по себе исключают мысль многих исследователей, что здесь мы имеем гробницы Елены, царицы адиабенской. и сына ее Изата, в I в. по р. Хр. принявших еврейство (Древн. 20, 4:3). Гробницы царей Иродианекой династии помещались в Геродиуме, к ю.-з. от И. (Древн. 17, 8: з). Семейный склеп князей Асмонеиной династии находился в Модине. Так. обр. в гробницах царских остается видеть гробницы древних царей иудейских. Выражение 3-й и 4-й кн. Царств и 2-й кн. Паралип. о царях иудейских, что они погребены в Иерусалиме, в городе Давидовом ([3Цар.11:43, 14](#) и мн. др.), имеет общий, обширный смысл. Возможно, что Давид и его первые преемники погребены были на ю.-вост. склоне Сиона к Тиропеону ([Неем.3:15-16](#)); последующие же преемники Давида были погребены в особом некрополе. «на поле»([2 Пар.26:23](#)), м. б., именно в нынешних гробницах царей. Недалеко от «гробницы царей» находится гробница Симона Праведного. У подножия Елеонской горы, при сухом ложе Кедрона, в Иосафатовой долине по восточному откосу Мориа лежит мусульманское кладбище, а на откосах подножия Елеона много еврейских могил (умереть в И. приезжают многие престарелые евреи из всех стран света). Среди гробниц здесь выдается 4-угольное здание с заостренною крышей, т. наз. «памятник Авессалома» (jad-Abschalom), по [2Цар.18](#) поставленный им в долине царской. Памятник состоит из двух частей: нижней — монолита кубической (6 куб. метр, или 8 арш.) формы с 4-мя полуколоннами с каждой стороны, фризами и др. украшениями, и верхней — четырехугольной надстройки, барабана и купола. Высота — 14 1/2 метр. ок. 7 саж.

В этот памятник евреи издревле бросают камни в знак проклятия Авессалому. Южнее лежит гробница Захарии (ср. [Мф.23:29-35](#)), представляющая один обширный монолит, высеченный в скале, 5 метр. (ок. 7 арш.) в длину и шир., 9 метр. (ок. 4 саж.) высоты. Между гробницами Авессалома и пр. Захарии лежит пещера- гробница Иакова, брата Господня, сброшенного иудеями с крыла церковного (Евсев. Цер. Ист. 2, 23). На сев.-в. Указывают место убиения первомученика Стефана ([Деян.7:58-59](#)). На ю.-вост., близко к вершине Елеона, находится пещера трех пророков: Аггея, Захарии и Малахии, с несколькими галереями и разветвлениями, у исследователей известная под именем «Малого Лабиринта». С 1892 г. эту пещерой владеет «Русское Императорское Православное Палестинское Общество». На южной стороне И. есть гробницы в пещерах горы Злого Совецания; затем (гробницы Ер-Романие к ю. от источника Рогель (в них видят гробницу Иосии: [4Цар.22:20, 23:30](#)); гробницы при здании Акелдама ([Мф.27:7-8](#). [Деян.1:19](#)); вблизи упомянутой уже гробницы Давида лежит христианское кладбище, где погребаются и русские паломники.

За последние 30 с небольшим лет к западу от старого города по Яффской дороге раскинулся новый город, напоминающий собою европейский шириною улиц, бульваром, архитектурю домов, магазинами и разными учреждениями. Сюда перевели свою резиденцию европейские консулы, здесь поселились разные благотворительные, просветительные и др. ассоциации. Здесь же — вокзал железной дороги. Наиболее ценными и красивыми являются постройки различных религиозных обществ и конгрегаций: французских католиков разных орденов, немецких протестантов и английских миссионеров, наконец «Русского Императ. Православного Палест. Общества», основ. 21 мая 1882 г. Русские постройки на сев.-западн. стороне И. занимают площадь более 7 десятин, включая в себе императорское генеральное консульство, пятиглавый собор Св. Троицы, мужское и женское подворье для 1.200 паломников, госпиталь, сады и водоемы. На площади пред церковью лежат колонна-монолит, найденный при копании фундамента, 12 метр. (2 арш.) длин., 1 1/2 м. (17 арш.) в диам.; по некоторым археологам, это — пограничный знак вроде «Eben-ha-Zocheleth», «ползучий камень»: [3Цар.1:9](#).

Населенье современного Иерусалима постоянное составляет 50—60 тысяч; 2/3 всего этого населения составляют евреи (30—40 тыс.), а христиане разных исповеданий и мусульмане — по 1/6 общей суммы (жителей). Эти три группы подразделяются на многие мелкие. Христианское население составляют греки — православные с арабами (ок. 1/2 общего числа христиан), католики (вдвое меньше), армяне, протестанты, абиссинцы, копты, сирийцы. В евр. населении выделяются 2 главные группы: «ашкеназы» (польско-германской расы; сюда принадлежат и выходцы из России, Галиции, Румынии) и «сефарды» (испанские евр.). Разноплеменное население И. не имеет общественной жизни в европейском смысле; каждая группа замыкается в кругу собственных интересов, большею частью исключаящих интересы соседней группы. Нигде антагонизм и борьба разных групп человеческих не достигаются такой остроты, как в И.; не пощадила эта борьба и святых мест И., к которым всем сердцем тяготеет все христианское человечество. Дух обособленности царит также в благотворительных, воспитательных и иных общественных учреждениях И.

Свящ. А. Глаголев.

Иерусалим христианский: исторический очерк и памятники.

Иерусалим христианский: исторический очерк и памятники

Исторический очерк

В истории христианского Иерусалима и его святых мест можно установить несколько периодов с определенным характером. Из них первый период, протекающий со времени Спасителя до Константина Великого, можно назвать переходным, сохраняющим римско-иудейский, языческий характер. Около 41-го г. Агриппа I-й производил сооружение своих стен вокруг Иерусалима, не успев, однако, вполне закончить обводной стены. Около 64-го г. закончены были работы по святилищу иерусалимского храма; но уже в следующем году начались известные волнения, а между 66-70 гг. в Иерусалиме господствовала анархия. По случаю взятия Иерусалима в 70 г., в истории Тацита помещено известное описание города, а у Иосифа Флавия даны сведения о разрушениях, исполненных римлянами после взятия города. Тит, — по словам Иосифа, — приказал разрушить весь город до основания, за исключением той части стены, которая смотрела на запад, где он решался устроить цитадель, и трех самых высоких башней на Сионе. «Проезжая затем по Иерусалиму, Тит, — по словам иудейского историка, — убедился в том, что он представляет совершенную пустыню и что мерзость запустения воцарилась и на святом месте». Но археология имела уже много случаев убедиться в том, что фразы историков о полном разрушении древних городов мало отвечают действительности, а более риторике. Пожары древних городов покрывали их территорию такою массой мусора, который закрывал нередко не только фундаменты древних зданий, подвалы и остатки стен, но даже нижние этажи, а — по обычаю древних — для построек фундаменты устраивались поверх развалин и куч мусора, их скрывавшего. В восточных городах, среди развалин, находят себе приют семьи бедуинов, и в Иерусалиме на холме Сиона, посреди развалин бывшей крепости, устроилась бедная слободка, в среде которой христианская община руководилась, ради святости места, епископом. Однако сами римляне, во исполнение своих административных программ, на месте мятежного города устроили римскую колонию, и исполнителем этого римского принципа явился Адриан, воспретивший иудеям, под страхом смертного наказания, даже приближение к этой колонии, получившей название Элии Капитолийской. Согласно с обычаями того же императора-строителя, Элия украсилась термами, театрами и храмами на наиболее видных и притом возвышенных местах: Юпитера на месте храма Соломонова и — Венеры на Лобном месте (136—138 г.). Иерусалимская епархия в течение II и III столетий оказывается подчиненною митрополии Кесарийской, и только исключительное значение местности дает иерусалимскому епископу особенно почетное значение в областных синодах. В те же годы, когда Константин великий своим указом даровал мир христианской церкви, иерусалимским епископом был св. Макарий, столь же славный своею высокою жизнью, прямою и твердостью характера, сколько и возвышенным умом. Макарий один из первых поднялся против арианства и после пяти лет борьбы явился на Никейском соборе твердою опорой православия. Вскоре после Никейского собора состоялся приезд в Иерусалим матери Константина, императрицы Елены, имевшей своею задачей отыскание остатков св. Гроба. В результате этих поисков состоялось, как известно, распоряжение императора о постройке на месте Голгофы великолепной базилики и Анастасиса или ротонды св. Гроба. Впоследствии, при раскопках на месте Голгофы, обретенны были три креста и таблица с надписью имени Иисуса, уцелевшие от распятия Христова. Это событие является поворотною

точкой в истории Иерусалима, начиная собою непродолжительный, но высоко плодотворный период жизни св. города, с 335 до 636 г., т. е. года арабского завоевания.

Иерусалим становится разом одним из самых богатых и населенных городов Востока, и на него устремлены взоры всего мира. Три великолепные базилики и ряд церквей выстроены в течение IV и V веков. Окрестности Иерусалима наполняются монастырями, обителями, скитами и монашескими келлиями во всех направлениях: к Вифлеему и к морскому берегу, к Иерихону и по берегам Иордана до Тивериады. Сюда направляется торговля с Востока; здесь сосредоточивается художественная промышленность. Масса паломников приходят сюда со всех концов мира, и оставленные ими описания святых мест представляют собою целую литературу. Таковы: 1) Бордосский путник 333 г.; 2) Евсевия епископа кесарийского «Об именах местностей в Свящ. Писании» около 333 г.; 3) Иеронима «Об именах местностей в Свящ. Писании» около 390 г.; 4) Павлы (и Евстохия) «О святых местах» около 386 г. (в письме к Марцелле *inter epist. Hieronimi* 46 у Migne lat. ser. t. XXII; 5) Паломничество по святым местам конца IV в. (около 390 г.) Снльвии (предполагаемый источник для Петра диакона половины XI в.); 6) блаж. Иеронима «Паломничество св. Павлы» около 404 г.; 7) Евхерия епископа лионского (сконч. между 449—455 гг.) «О некоторых святых местах» около 440 г. (хотя принадлежность сочинения лионскому иерарху далеко не бесспорна); 8) «Описание иерусалимской епархии» около 460 г.; 9) Стефана византийского «О городах» около 500 г.; 10) Феодосия «О Святой земле» около 530 г.; 11) Прокопия «О постройках Юстиниановых» около 560 г., 12) Антонина из Пьяченцы «Паломничество» около 570 г.; 13) Бревиарий «Об Иерусалиме» около 590 г.; 14) Софрония, патриарха иерусалимского, «Анакреонтические гимны о святых местах Иерусалима» около 637 г.; 15) Аркульфа «Повествование о святых местах, написанное Адампаном» около 670 г.; 16) Веды Достопочтенного «О святых местах» около 720 г.; 17) Паломничество св. Виллибальда, около 723—726 г.; 18) «Памятная записка о монастырях Святой Земли» 808 г.; 19) Елифания «Описание Сирии и святого города» около 840 г. (на греч. и слав, языках).

Не менее важно, что Иерусалим с этого времени становится городом исключительным по своей своеобразности: для всего христианского Востока он служит естественным и привилегированным убежищем всех крупных несчастливцев. Быстро устанавливается и распространяется обычай богатых и благочестивых людей устраивать погребальные склепы и мавзолеи в долине Кедронской и по склонам Масличной (Елеонской) горы, дабы именно там ожидать встретить день страшного суда. Отсюда и множество остатков мозаических полов, иногда с мозаическими эпитафиями, открытых в последнее время и свидетельствующих о том, что Масличная гора некогда на большое пространство была покрыта подобными усыпальницами. Кроме базилики святого Гроба, еще при Константине основана вторая базилика на месте Вознесения на Елеонской горе; на холме Сиона базилика в память Тайной Вечери; церковь во имя се. Анны — на месте ее дома; над местом Успения Божией Матери в Иосафатовой долине, над источником Силоамским, и у пещеры пророка Иеремии; наконец, великолепная базилика была воздвигнута Константином в Вифлееме — на месте рождения Христова и возле Мамврийского дуба. В тот же век Константина следует отметить чудесное явление 8-го мая 351 г. па небе колоссального светлого креста, сиявшего над Голгофой и простиравшегося до Масличной горы, как описывает это явление незадолго до того избранный иерусалимским епископом св. Кирилл. Конец века отмечен знаменитыми паломничествами Иеронима, Павлы, св. Мелании и постройкою многочисленных обителей. Но в конце того же IV в. начинаются и многочисленные нападения и нашествия то гуннов, то впоследствии готов и постоянные нападения сарацин. В 420 годах прибыла и после того поселилась на окончательное жительство известная императрица Евдоксия, супруга Феодосия младшего, известная своею высокою образованностью, дочь афинского философа — в девичестве Афинаида. Именно она

принесла и поставила на Голгофе драгоценный крест из золота и драгоценных камней, украсив им тот уединенный, среди двора стоявший, холмик, который еще во времена св. Кирилла иерусалимского был наиболее наглядным памятником Распятия. Она построила в Иерусалиме несколько церквей, обителей, госпиталей, несколько лавр в пустыне. исправила стены Иерусалима, а дворец для его епископов (современная патриархия) был основан ею в широких современных размерах. Но она же наполнила Иерусалим смуту партий, сначала своею враждой к Феодосию, а затем и участием в религиозных спорах, дошедших при ней до открытых военных действий. Именно она устроила знаменитую великолепную базилику во имя первомученика Стефана, превосходившую роскошью устройства церковь св. Гроба. Ее внучка, по имени Евдокия, бывшая замужем за сыном Гензериха, также кончила дни свои в Иерусалиме в той же базилике св. Стефана. Во второй половине V столетия ряд обителей покрыл соседние с Иерусалимом возвышенности и далее — в окрестностях Иерихона, Вифлеема (обитель св. Феодосия) и, наконец, знаменитую лавру св. Саввы, на берегах Кедрона. Вся первая половина VI столетия прошла для Иерусалима и всей Палестины в раздорах, поднятых различными сектами и прославленных великим вмешательством св. Саввы. Возвратившись в Палестину из своей поездки в Византию к императору Юстиниану, св. Савва еще успел увидеть начало культурного возрождения Византии и христианского Востока, Палестины в особенности, предпринятая силами римского императора. Старые и бедные обители и распадавшиеся церкви в горах вокруг Иерусалима появились теперь во всем блеске их архитектурного обновления, украшенные или заново сложенный прекрасною римскою кладкой из тесанных камней. Так реставрированы были монастыри в Иерусалиме (Прокопия «О постройках Юстиниана» V, 9) «св. Фалалея, св. Григория, св. Пантелеймона, Пустыни Иорданской, приют в Иерихоне, церковь Богоматери в Иерихоне, Иверский монастырь в Иерусалиме, монастырь Лазов в пустыне Иерусалимской, обитель Марии на Масличной горе, обитель источника св. Елисея, стены и монастырь аввы Иоанна в Вифлееме». «В самом Иерусалиме Юстиниан построил ни с чем несравнимый храм Богоматери, который местные жители зовут Новою церковью. Описывать эту постройку должно, предварительно сказавши, что большая часть этого города холмиста и холмы не пологие, но все отвесные и скалистые стремнины, так что входы на них устраиваются наподобие лестниц со ступенями. Поэтому и многие постройки городские устраиваются частью на холме, а частью внизу под холмом, — там, где насыпная земля. Один этот храм устроен был иначе, ибо Юстиниан приказал поставить его на одном из самых высоких холмов, заранее предуказавши и длину и ширину храма; а так как холм оказался недостаточным для предписанных размеров и почти на четверть его величины оказался недостаток в южной и восточной части храма, где именно совершается священное служение, то заведующие работами придумали следующее: устроив фундамент на краях низменности, возвели на всем ее пространстве особые субстракции в уровень со скалою и сделали их сводчатыми. Таким образом храм устроился частью на твердой скале, а частью как бы на воздухе. Дня этого дела добывали камни громадных размеров из гор, находящихся за городом, перевоза каждый камень на отдельной повозке, нередко запряженной сорока быками. Крышу храма сделали из колоссальных кедров, а внутренность его украсили множеством колонн колоссального размера из открытого в соседних горах мрамора огненного цвета, поставленных в два этажа, один над другим, и по всем портикам, окружающим храм, кроме восточной его стороны. Две колоссальные колонны, не имевшие по размерам себе равных в мире, стояли перед входом в храм. За входом следовал узкий портик, затем четырехугольный двор, пропилии и по обе стороны портика два полукружия по его концам и за ними два приюта: один для бедных чужестранцев, другой для больных» (Прокопий там же V, 6). Юстиниан жертвовал также много утвари и украшений в церковь св. Гроба: золотые массивные вазы, украшенные драгоценными

камнями, почитавшиеся сосудами Соломонова храма, похищенными Титом, увезенными затем из расхищенного Рима в Африку вандалами и вновь найденными в Карфагене Велизарием. Знаменитая Феодора прислала св. Гробу драгоценный крест из жемчужин, а царь Эфиопии — свою драгоценную корону. Иерусалим, украшенный Константином и Еленой, Евдокией, Юстинианом, привлекавший в свои недра массу богатых и знатных паломников, стал в конце VII столетия богатейшим городом христианского Востока. Правда, богатства эти сосредоточивались почти исключительно в церквах, обителях и благотворительных учреждениях. Но в то же время Иерусалим стал базаром всего Востока. Сюда на праздник Воздвижения собирались многочисленные караваны Малой Азии, Персии, Аравии и Африки. Художественная промышленность Сирии и Египта: ковры Лаодикии, парчи Смирны и Антиохии, полотна и стекла из тирских фабрик, батист из Александры, руда из Армении, слоновая кость из Эфиопии, драгоценные камни из Индии и шелковые материи из Китая находили себе здесь многочисленных покупателей.

Но роковая участь, приготовленная всей передней азиатской окраине римской империи, а вместе с нею и Иерусалиму, не замедлила. Персы, в течение столетия приготовлявшие свое нападение и уже с 610 г. овладевшие верхнею Сирией, Дамаском, Тивериадою и Галилеей, берут в 615 г. Иерусалим. Главною целью нападения было разграбление богатого города: все жилища были ограблены, монахи, жители в значительной части вырезаны. 300 монастырей Иерусалима и его окрестностей и большинство великолепных церквей подожжены. Церковь св. Гроба, Сионской горы, «Новая церковь» Юстиниана, храм Вознесения, базилика св. Стефана сожжены и разрушены. Ризница св. Гроба со всеми древними и драгоценными дарами разграблена, и в этой добыче бесследно исчезли и монументальный крест на Голгофе, и ониксовая чаша Тайной Вечери, и Соломоновы сосуды. Драгоценные 12 колонн алтарной абсиды св. Гроба разбиты в куски для того, чтобы сорвать с них серебряные канители. Серебряная крыша кувуклия св. Гроба сорвана, для чего разбит весь его верх; из стен кувуклии вырваны все ограждавшие решетки и украшения ради золота и драгоценных камней. Часть Животворящего Древа Креста Господня, хранившаяся в позолоченном ковчеге, похищена и увезена в Персию. Множество народа с патриархом уведено в плен, еще больше продано в рабство. Иерусалим вновь делается пустынею, но не надолго. Находится энергичный человек, игумен монастыря св. Феодосия Модест, который собирает вновь христианскую общину, хоронит на общем кладбище жертвы разгрома, созывает монахов в обители, привлекает милостыни и через несколько времени решается даже предпринять восстановление сожженных церквей и самых стен Иерусалима. Александрийский патриарх Иоанн Милостивый посылает Модесту и средства, и рабочих, и железные скрепления для церквей, и меры хлеба, все считая тысячу. Все главнейшие церкви были, правда, восстановлены наскоро, грубо и с нарушением прежних художественных форм. Так, церковь Вознесения на Елеоне является отныне уже в форме простой круглой башни, ибо лишается окружавших ее различных колоннад. Базилика св. Гроба, лишенная общей крыши, сгоревшей во время пожара, и, вероятно, значительной части главного пышного здания, восстановлена в виде трех частей его, между собою уже не связанных. Быстрым возвращением к прежнему благосостоянию Иерусалим обязан массе устремившихся сюда вновь паломников, и патриарх Захария имел полное право упрекать жителей св. града, оставивших его в плену в неблагодарной забывчивости. В 622 г. Ираклий, добывши из богатых обителей достаточный суммы денег для войны, отправляется против Персии, разбивает войска Хозроя, овладевает несколькими городами, но в 625 г. принужден искать союза турок и хазар. В 627 г. начинаются новые военные действия в Персии, византийские войска бьют персов и опустошают страну. Хозроя ввергает в тюрьму его собственный старший сын, и с ним же заключается мир. По этому миру возвращены Захария и

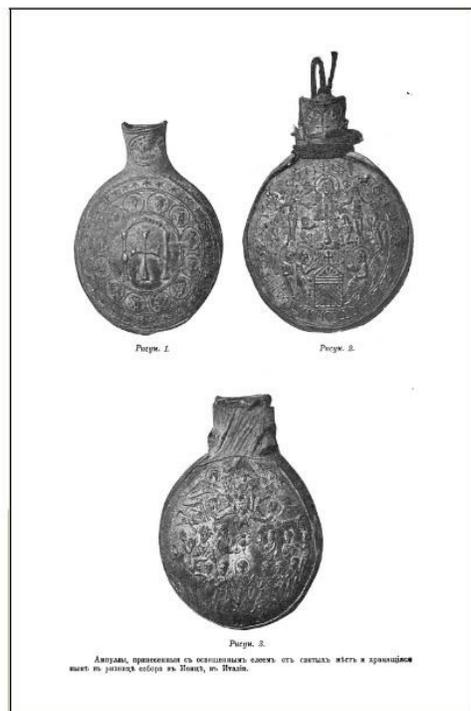
другие пленники, бывшие в Едессе, а в следующем 629 г. Ираклий прибывает нарочно в Иерусалим, проходит пешком весь город, сняв венец и мантию, и, неся на плечах ковчег с частью Животворящего Древа, приходит в церковь св. Гроба и вручает ковчег патриарху. Патриарх, удостоверившись, что даже печать, которою он запечатал ковчег, не сломана и что никто из неверных не коснулся своими руками святыни, воздав хвалу Богу, отпер ключом, у него остававшимся в доме, ковчег, вынул из него часть Животворящего Древа и показал всем с амвона. «После же того, как части древа были воздвигнуты, император немедленно отослал их в Византию». Так рассказывает Никифор (под 631 г.).

С этим торжественным показанием народу части Животворящего Древа, по-видимому, связан известный праздник Воздвижения Креста Господня (ὁ ἡμέρας). Праздник этот установлен на 14 сентября потому, что 13 сентября иерусалимская церковь отпраздновала и на этот день установила праздновать обновление храма Воскресения (что тоже — св. Гроба). Впоследствии, забыв о том, что храм св. Гроба был разрушен и что его обновление совершилось при Модесте, стали думать, что праздник 13 сентября вспоминает освящение базилики, построенной императором Константином при первом ее строителе, епископе Макарии († архиепископ Сергей в своем «Полном месяцеслове Востока» том II, стр. 375). Неудивительно, что тогда праздник Воздвижения (собственно начавшийся в день обновления церкви св. Гроба, т. е. 13 сентября, но только выделенный на следующий день — на 14-е число ради особой службы) стали несправедливо сливать с памятью обретения, (а не показания) Честного Креста, а с течением времени под этим именем и вообще стали ошибочно разумеать именно этот более важный в церковном деле факт. Правда, это ошибочное толкование на греческом Востоке началось очень рано, а именно: в известном Ватиканском Минологии под 14 сентября праздник Воздвижения Креста объясняется, как праздник его обретения, причем передается, что когда народ стремился поклониться Кресту и не мог от бесчисленной толпы, то просил хотя бы посмотреть его, и так было совершено первое Воздвижение. Однако, вместе с тем, на приложенной к этому тексту миниатюре изображено не обретение, но именно воздвижение Креста, так как вовсе нет Константина и Елены и, — что самое главное, — Крест, показываемый с высоты амвона патриархом, вовсе не имеет формы большого Креста, на котором был распят Спаситель, а, напротив того, имеет вид обычной части Животворящего Древа, распиленной в виде тонких палочек и составившей форму креста, вышиною не более трех четвертей аршина. Должно при этом заметить, что именно так, по преданию, и доселе изображается воздвижение Креста и только в самое новейшее время это изображение было видоизменено и, — вместо небольшого поднятого над головою, т. е. собственно воздвигнутого, крестика, — епископ держит уже поставленный на земле крест, причем Воздвижение толкуется уже, как перифраз Обретения. Покойный архиепископ Сергей продолжает далее свою основную мысль и оспаривает свидетельства римских мартирологов, которые под Воздвижением Креста 14 сентября разумеют воздвижение его при Ираклии (только не из персидская плена, а простое воздвижение на амвоне перед народом); при этом он основывается на свидетельстве Александрийской хроники, которая, однако, принадлежит уже VII в., и на том, что об обретении Креста говорится у отцов церкви уже из IV в., хотя нельзя указать, где бы говорилось об особом дне празднования.

Но этот конечный период истории древнехристианского Иерусалима освещается деятельностью церковною и богословско-литературной св. Софония, патриарха иерусалимского. Софоний, родом из Дамаска, ученик и сотрудник Иоанна Мосха, богослов и философ, стихотворец, был монахом монастыря св. Саввы, боролся долго с монофелитами и после Модеста был иерусалимским патриархом, между 629 и 636м или 638 годами. Кроме нескольких речей, похвальных слов, житий, посланий, имеющих важнейшее историческое

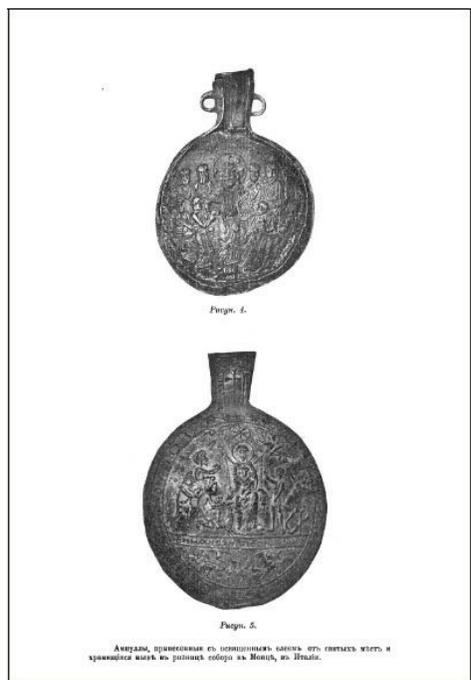
значение, он оставил несколько анакреонтических стихотворений, описывающих святыни Иерусалима. Ему же приписывается известный литургический комментарий или, точнее, слово, содержащее в себе «объяснение церковного строения и подробное изложение совершаемого в святой литургии».

Но за этот период IV-VI вв. Св. Земля играла руководящую роль не только в деле установления догматов, но также церковных обрядов, и в выработке художественных форм церковная искусства и иконографии.



В известном соборе города Монцы, в окрестностях Милана, где короновались некогда римские императоры, хранится доселе в ризнице ряд мелких сосудов, принесенных из Палестины в самом конце VI или в самом начале VII столетия и, по преданию, присланных из Рима папою Григорием I-м (умер в 605 г.) ломбардской королеве Теодолинде. Однако это предание подтверждается лишь в той части, что сосуды принесены из Рима во времена папы Григория; дар Теодолинде не подтверждается. Тем не менее безусловно достоверно происхождение сосудов из Св. Земли в конце VI в. Одна часть этих сосудов в виде крохотных стеклянных флаконов (рисунок 1-й) с елеем от лампад у гробов св. мучеников и святых мест, еще доселе закупорена кусочками пергамента с неразобранными пока отрывками надписей. Другая часть принадлежит к отделу так называемых ампул (большинство свинцовые, отлитые, некоторые, может быть, и серебряные и, следовательно, исполненные чеканом), т. е. плоских круглых сосудов, в виде двух спаянных между собою блюдечек, с особым круглым горлышком, на котором устроены петли для ношения этого рода сосудов (с вином, елеем) на цепочках • [57](#). Обе выпуклые стороны ампул покрыты рельефными изображениями, полученными посредством отливки или чекана (выбивкою шаблоном или штемпелем). Все эти вещи — одновременные, исполненные, очевидно, резчиками во второй половине VI столетия и носят его характер. Большинство ампул украшены только одною сценой, и лишь на одной особенно большой ампуле, в семи кругах, представлено семь разнородных сцен. Разбор этих сцен и соответственные окружающие их надписи оказывают, что эти ампулы происходят из различных

святых мест Иерусалима и его окрестностей: Вифлеема, Иерихона. Рисунок 2-й представляет в центре решетчатое небольшое здание, увенчанное крестом. Надпись ΑΧΕΣΤΧ показывает, что эта решетка изображает собою кувуклий Гроба Господня. С левой стороны от него сидит Ангел, держа в левой руке длинное мерило и благословляя правую; с правой стороны от решетки подходят две жены-мироносицы, неся в правой руке на цепочках сосуды с елеем. Вверху представлено своеобразно Распятие Господне. Виден водруженный в землю небольшой крест из ветви лавра. Над ним по грудь представлена глава Христова в крещатом нимбе. По сторонам — две фигуры распятых разбойников с пригвожденными руками и связанными ногами. По сторонам главы Христовой — бюсты солнца и луны в знамение явлений небесных при Распятии. У подножия креста — две преклоненные фигуры представляют, по-видимому, двух воинов, играющих в так называемую морру — игру со счетом выкидываемых пальцев, для розыгрыша одежды Христовой. По обоим концам сцены виданы фигуры Иоанна Богослова и Матери Божией. Надпись вокруг ΕΛΑΙΟΝ ΕΥΛΟΥ ΖΩΗΣ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΤΟΝ ΧΥ ΤΟΠΩΝ показывает, что ампула сохраняла в себе елей из часовни Животворящего Древа Христова. Рисунок 3-й представляет Вознесение Господне: Господь восседает на радуге в миндалевидном ореоле, несомом 4-мя Ангелами. Под этим ореолом видна благословляющая десница в небе и от нее нисходит Святой Дух на фигуру Богоматери, стоящую внизу среди Апостолов, расположенных в два ряда. Два Апостола по концам групп представлены в живой беседе с прочими; всех фигур 12; Ангелов, обычно изображаемых, здесь нет. Ампула взята, вероятно, с Елеона. Рисунок 4-й представляет живо изображенную сцену неверия Фомы: Христос, держа в левой руке Евангелие, правую берет руку Апостола Фомы и влагает ее в рану на открытом боку. Надпись сверху Ο ΚΣ ΜΟΥ ΚΑΙ Ο ΦΕΟΣ ΜΟΥ не указываем нам, откуда взята ампула, но возможна догадка, что ее елей происходил из базилики Тайной Вечери на Сионе. Рисунок 5-й представляет нам поклонение волхвов Младенцу и Богоматери по рождестве в Виелееме. Богоматерь, держа перед собою торжественно Младенца, сидит на богато украшенном престоле, к ней подходят с правой стороны, принося дары, трое волхвов (надпись ΜΑΓΟΙ), с левой стороны — пастухи с живыми ликующими жестами стоят и сидят на земле. Внизу в полукруге — их стада. Над Богоматерью видна в кругу звезда и по сторонам ее два славословящие Ангела. Поперечная надпись ΕΜΝΑΝΟΥΗΛ ΜΕΦΙΜΩΝ Ο ΦΣ и вокруг указывает, что ампула происходит от Гроба Господня. Есть одна ампула, которая изображает Богоматерь с Младенцем между двумя Ангелами и с краткою надписью вокруг. Встречается большая ампула, где представлено собрание в кругах ряда сцен — частью указанных, частью не передающихся — с сохраненными ампулами: в одном круге Гроб Господень с Ангелом и женами-мироносицами; в другом — Распятие в виде креста с головою Спасителя наверху и двумя фигурами распятых разбойников; в третьем круге Вознесение в указанной композиции; в четвертом — Благовещение с прядущею Богоматерью; в пятом — свидание Марии и Елизаветы; в шестом — Рождество Христово с вертепом, закрытым решеткою; спеленанный Младенец лежит поверх, в отгороженных яслях, над которыми видны головы вола и осла; по сторонам решетки видны возлежащая Богоматерь и сидящий в дремоте Иосиф. Наконец, в седьмом круге представлено Крещение Христово, по обычному византийскому переводу, с погружением Христа в воду по грудь; Иоанн Предтеча возлагает руку на Крсаемого. На другом берегу Иордана стоит Ангел, держа плат; Святой Дух нисходит с неба на главу Христову. Таковы же мелкие памятники Святой Земли, живо рисующие нам ее святые места Христовы в первые три века с времени Константина.



После известной битвы при Ярмуке, приблизительно в 17-й год Гиджры, Иерусалим был взят арабами, причем город сдался, по-видимому, добровольно и, быть может, самому Омару, хотя и после некоторой, довольно продолжительной, осады. Правда, все рассказчики — и христианские и арабские — стараются бессознательно обставить это событие более поразительными обстоятельствами, чем какие, быть может, на самом деле были. Дело в том, что в этом раннем периоде ислама была во всей своей силе тенденция к превознесению Иерусалима в глазах мусульман над Мединою и Меккой. Были халифы, преследовавшие именно эту цель, и известный Абдель-Мелик сделал все, что мог, для замены Мекки, как средоточия ислама, Иерусалимом. Отсюда установившееся в арабских хрониках предание, будто бы Омар был вызван всем Иерусалимом и что город сдался именно ему. Христианские источники умалчивают об этом вызове халифа и объясняют сдачу появлением Омара под стенами его со всеми эмирами. Мир был заключен с иерусалимскими послами самим Омаром, который пожелал затем посетить город, и на торжественную встречу его вышел сам патриарх Софроний. Сохранился в нескольких редакциях арабских хроник и самый договор Омара с христианами. По этому договору христиане обязывались: 1) не строить новых церквей или монастырей, 2) не возобновлять разрушенных церквей, 3) держать все церкви открытыми, 4) принимать и кормить трое суток проходящих мусульман, 5) не проповедовать своей веры, 6) не препятствовать переходу в ислам, 7) оказывать предпочтение мусульманам, 8) не носить мусульманских одеяний, 9) не говорить на их языке, 10) не ездить на седлах, 11) не носить мечей и не иметь при себе никакого оружия, 12) не вырезывать на перстнях арабских надписей, 13) не продавать вин, 14) обстригать спереди головы, 15) не изменять нигде своего одеяния, 16) подпоясываться кушаками, 17) не выставлять крестов на церквях, 18) не выносить пальмовых ветвей или пасхального агнца и не носить при них огней, 19) не брать рабов мусульманских, 20) не строить своих жилищ выше мусульманских. К сожалению, и списки и сводные тексты являются уже переделками заключенного договора. Александрийский патриарх Евтахий (умер в 940 г.) передает, что вошедший в Иерусалим Омар воссел во дворе церкви Воскресения. Когда настало

время молитвы, он сказал патриарху Софронию: «Я хочу помолиться». Патриарх сказал ему: «Повелитель верующих, помолись на том месте, где находишься». Омар ответил ему: «Здесь я не буду молиться». Тогда патриарх привел его в церковь Константина и положил ему циновку в середине этой церкви. Но Омар сказал ему: «Нет, и здесь я также не буду молиться». И вышел Омар на лестницу, которая находилась при церкви св. Константина с восточной стороны, и помолился один на этой лестнице. Затем он сел и сказал патриарху Софронию: «О патриарх, ты знаешь, почему я не помолился внутри этой церкви?» Он ответил ему: «Повелитель верующих, я этого не знаю». Тогда Омар сказал: «Если бы я помолился внутри этой церкви, то эта церковь пропала бы для тебя, ушла бы из твоих рук, и мусульмане после меня отняли бы ее от тебя, говоря при этом: здесь помолился Омар». Потом Омар сказал патриарху: «Дай мне место, на котором я построю мечеть». И сказал ему патриарх: «Повелитель верующих, для постройки тобою мечети я дам тебе место, которое греческие цари не могли застроить; это та скала, на которой Бог говорил с Иаковом и назвал ее Иаков „Небесными Вратами“, а израильтяне называли „Святая Святых“. Находится она на середине земли и служила храмом для израильтян, они почитали ее, и где бы ни находились при молитве, обращались лицом к ней. Я тебе укажу это место с условием, что ты мне напишешь грамоту в том, что в Иерусалиме не будет построено другой мечети, кроме одной этой». И Омар, написал ему об этом грамоту и вручил ее ему. Когда римляне (ромэи, греко-римляне) приняли христианство, и Елена, мать Константина, строила в Иерусалиме церкви, место, где находилась ас-Сахра, и окружающая местность были в развалинах. Они выбрасывали на ас-Сахру сор, так что над ней образовалась громадная куча нечистот... И взял патриарх Софроний Омара за руку и поставил его на эту кучу нечистот. Тогда Омар взял полу своего платья, наполнил ее сором и выбросил его в долину Джехеннаму (геенна Энномова). Когда мусульмане увидели, что Омар носит на руках сор, все стали переносить этот сор на руках, платьях, на щитах, в корзинах и в лоханках. Они очистили это место, привели его в опрятный вид, и ас-Сахра стала видимою, а некоторые сказали: «Мы построим мечеть так, чтобы ас-Сахра была ее киблою» (т. е. приходилась с той стороны, куда обращаются мусульмане при молитве). Таким образом занятие Иерусалима, священнейшего города христиан, закладка в нем мечети, были оценены Омаром, как дело полного торжества ислама. Желание Омара увидеть храм Соломонов весьма естественно, а равно понятно, со стороны Софрония, указание на это место для постройки мечети. Самые подробности о том, как Омар выносил мусор в плаще, весьма вероятны. Мусульмане, поклонявшиеся «Черному Камню» (каабе) и вообще камням, как святыне, естественно могли счесть скалу за предмет поклонения — тем более, что существовали в иерусалимском народе различные легендарные слухи об этой таинственной скале.

К крайнему сожалению, пользование всеми этими сказаниями и занесенными в арабские хроники договорами до крайности затруднено недостоверностью, неточностью и фантастическим элементом, господствующим в этих хрониках. Так называемый договор Омара — явная композиция из постановлений крайне разновременных, охватывающим собою до двух столетий. Грамота, данная Омаром иерусалимскому патриарху, очевидно, подложна и, по указаниям критиков, относится к позднему времени. В том же самом положении оказывается известие арабских хроник о положении сирийских христиан при следующем халифе Османе Муавии и Абд-эль-Мелике. Если, при помощи этих хроник, арабисты могут с полною точностью установить всю политическую историю Сирии и Палестины в эту эпоху, даже по годам, то в ином положении сказывается внутреннее состояние покоренных арабами стран. Главный интерес времени Абд-эль-Мелика сосредоточивается на отмеченной попытке халифа выставить Иерусалим средоточием ислама: из этого именно проистекают монументальные и великолепные постройки Харамы, между которыми главная — Купол Скалы,

построенный в 72 г. Геджры, и мечеть ель-Акса приблизительно того же времени — последняя между 65 и 73 гг. Гиджры. Эта одновременная постройка двух колоссальных мечетей, по вкусу того времени потребовавшая множества колонн, весьма естественно и сообразно хищнической манере арабов поглотила весь материал, какой только находился в Иерусалиме и его окрестностях. Вполне понятно, что арабы при этом должны были разобрать целый ряд древних базилик, как-то: базилику Константина, «Новую церковь» Юстиниана, церковь св. Стефана, церкви Иерихона и многие другие в окрестностных городах, или сохранившаяся, или даже бывшие в развалинах. По этой причине, обе указанные мечети представляют по капителям колонн материал сборный и разновременный. Но в то время, как сооружались эти великолепные мечети, страдали полуразрушенные церкви: обветшал купол церкви Воскресения в Иерусалиме и едва не рушился при аль-Амине. Иерусалимский патриарх Фома, на средства богатого египтянина Макара, разобрал купол, покрыл его досками, над этим деревянным куполом построил другой купол, оставивши промежуток немного выше человеческого роста, и покрыл его сверху свинцом. Евтихий подробно рассказывает о том, как потом патриарх был обвинен в желании возвысить христианство, сделавши купол большим, чем он был раньше, и превзойдя высоту Купола Скалы, и как затем, вместе со многими христианами, он был подвергнут заключению и денежному вымогательству, пока это казусное дело не кончилось. Другие церкви оставались за это время в развалинах, и это состояние их легко может быть представлено по аналогии с современным положением христианских церквей при турках. Но истинный характер бедствия приняли все эти мусульманские враждебные мероприятия лишь впоследствии. Напротив того, при известном Гаруне аль-Рашиде, под влиянием забот Карла Великого о латинском христианстве, возникла даже большая латинская церковь, так называемой Март Латинской, а засим возобновились обычные в мирное время ссоры и пререкания между латинянами Елеонской горы и монахами обители св. Саввы. Но уже в 937 г., в результате возобновившегося междоусобия и постоянных облав на торговое христианское население, начались разгромы. В Вербное воскресенье мусульмане сожгли южные двери церкви св. Константина, разломали престол, алтарь, вошли в Голгофу и в ротонду Воскресения, расхитили там всю утварь, истребив на пути все, что только было можно. В 966 г. — новое нападение на церковь Константина и Воскресения: церковь была разграблена, и купол Воскресения обрушился. Мусульманская чернь напала затем на Сион, разграбила и сожгла тамошнюю церковь; при этом евреи, — по словам Яхьи антиохийского, — разрушали и опустошали больше, чем мусульмане. Чернь, найдя патриарха, спрятанного в цистерне, под храмом Воскресения, умертвила его и сожгла у столба во дворе церкви. При халифе аль-Хакиме все прежние государственные мероприятия против христиан приведены были в некоторую злостную систему, правда, не сейчас, во в результате продолжительного колебания: все опустошенные и полуразрушенные церкви, кроме храма Воскресения, отныне перестраивались в мечети; христианам отводились особые кварталы; их обязали отличаться от мусульман одеждами и поясами. В 1005 г. начались систематические преследования праздников и крестных ходов. Сначала торжественное празднование Вербной недели и крестного хода из церкви Лазаря в ротонду Воскресения, с несением оливковых и пальмовых ветвей и раздачею их народу, было запрещено повсеместно. Затем наложена рука на завещанные монастырям имущества: под видом отчетов от христиан-чиновников с них вымогали деньги, пытали и вешали. Когда разрушались лучшие церкви, то негры, рабы и бродяги открывали могилы христиан, расположенные вокруг церкви, выбрасывали кости и тела собакам. Ожесточение преследователей, вызываемое удачею самих преследований, сосредоточилось на главной задаче — разрушении церкви св. Воскресения, которую предполагали уничтожить до последних следов. Сравнительно достоверный арабский хроникер Яхтья сообщает целый ряд приказов

христианам и евреям во время этого халифа: запрещение ездить на лошадях — иначе, как с деревянными стремянами и черною сбруей — без украшений; запрещение держать мусульманскую прислугу; приказ носить кресты-тельники большого размера, заменить писцов христиан мусульманами. Яхтъя рассказывает, что христиане-писцы, врачи, сборщики податей приходили к халифу босиком, не переставая целовать землю и постоянно плача. Кресты с церквей были сорваны, а потом опять приказано вновь выставить их всюду снаружи напоказ. Чернь намеренно поднималась на разгромы, и во всем Египте не осталось ни одной неразрушенной церкви. Началась усиленная эмиграция христиан в Византию из Сирии, Египта, с распродажей имущества. Множество оставшихся или сами перешли в ислам, или были заставлены принять ислам силою. По словам Яхтъя, когда умерь Феофил — иерусалимский патриарх — в 1020 г., то некий плотник, греческий раб, бывший на службе во дворце и в то же время священником, выпросил у халифа разрешение сделаться патриархом и был посвящен. Единственным исключением Яхтъя указывает Синайский монастырь, которому в это время были возвращены его имущества. В 1046—1048 гг., на средства императора Константина Мономаха, была восстановлена церковь Воскресения. Следующий после аль-Хакима халиф высказался против насильственных обращений в ислам и отметил начало своего правления грамотою о веротерпимости. Христиане снова стали справлять праздники, устраивать крестные ходы на Пасху, церкви были восстановлены, имения монастырям возвращены. Множество обращенных в ислам открыто объявили себя христианами и едва не вызвали новых преследований. Все эти благие, для христиан, меры находились в зависимости от стесненного положения самого халифатства, выдерживавшего надвигавшееся нашествие турок, и от расстроенного состояния мусульманской казны, зависевшей от христиан, державших в своей среде, вместе с евреями, торговлю. Однако все эти меры запоздали. Палестина была захвачена — и политические льготы, шедшие из Египта, оказались недействительны.

В 1076 г. Иерусалим был взят и попал под иго турок-сельджуков. Известно, как повлияла эта последняя капля, попавшая в чашу бедствий Св. Земли, и как затем начавшаяся на западе Европы религиозная пропаганда вызвала крестовые походы. 7 июня 1099 г. перед Иерусалимом, со стороны Масличной горы, появилась армия из 40—50 тысяч крестоносцев, достигшая цели и уцелевшая от колоссального состава своего в 600 тысяч человек, бывших под Никеей. Из рассказов о крестовых походах видно, что уже тогда все окрестности Иерусалима, вплоть до Иерихона, представляли лишь одну сплошную пустыню, перемежавшуюся только в немногих пунктах. Любопытная, слегка романическая, история отшельника Масличной горы, указавшая крестоносцам место для главной атаки и устроившая крестный ход всей армии, вокруг стен Иерусалима, характерна для этого времени бесповоротного падения христианского Востока. 15 июля 1099 г. в 3 часа пополудни войска крестоносцев ворвались в город и произвели поголовное избиение мусульман. Однако этот заключительный успех дела был в то же время и последним. Через месяц армия вся вернулась домой, и у Готфрида осталось всего навсего 300 рыцарей для защиты его новых владений. Только раздоры религиозные и политические, царствовавшие среди мусульман, помешали им изгнать из Палестины этот небольшой отряд. Еще хуже шли дела внутренние: приходилось населять Иерусалим, и латинство думало только об изобретении новых, весьма многочисленных, частью мертворожденных, в большинства же недолговременных, религиозных братств, учреждений, монастырей, приютов и госпиталей. Это хозяйничанье латинского духовенства и различных орденов и братств, наполовину духовных, наполовину светских, вместе с новою для страны феодальною системою, поставило в ней все вверх дном. Можно сказать без преувеличения, что христианское завоевание Палестины более повредило ей, чем все преследования ислама, со времени ее вторжения. Это время на православном Востоке образует насильственный перерыв, производит видимый хаос в людях,

делах и самых вещах. Вплоть до последнего короля история иерусалимского королевства есть повесть бесполезных походов, нелепых предприятий, всякая рода рыцарских авантур, закончившихся новым движением ислама. Блестящая победа Саладина над войсками крестоносцев положила конец христианскому владычеству, — и Иерусалим, после одного месяца осады, открыл свои ворота Саладину 2 октября 1187 г. Слишком понятно и не требует объяснений, что во время этой осады православные греки, утомленные хозяйничаньем латинян, хотели открыть городские ворота султану. По уговору, каждый христианин должен был заплатить выкуп 10 золотых, жена — 5, ребенок — 2. Все католики, с патриархом во главе, вышли из города и в Иерусалиме остались одни православные. Все церкви, за исключением св. Гроба, были обращены в мечети. Известно, затем, как кончилась англо-французская авантюра, с Ричардом-Львиным Сердцем во главе, в 1192 г. Крестоносцам едва удалось захватить часть побережья Св. Земли и обеспечить право паломничества в Иерусалим. Также безрезультатны были четвертый крестовый поход и пятый, окончившийся в 1204 г. завоеванием Константинополя. Все предприятия латинян, в течение первой четверти XIII столетия, были такими же безрезультатными авантюрами до 1229 г., когда, в силу переговоров, Иерусалим был уступлен императору Фридриху II. Но договор латинского христианства с мусульманами не удовлетворил ни тех, ни других, будучи своего рода компромиссом, а враждебные отношения императора, находившегося под папским интердиктом, довершили остальное. Св. город за это время не имел никакого хозяина, — и латинское духовенство, по приказанию своего патриарха, совершенно удалилось из церкви св. Гроба. В 1244 г. город был взят 20-ю тысячами харезмийцев и предан грабежу. Это новое бедствие вызвало 7-й крестовый поход, с королем Людовиком IX во главе, окончившийся, как известно, в 1254 г. полным неуспехом и возвращением короля. Но уже с этого времени самый Иерусалим перестает быть заветною целью всех предпринимаемых, ради Св. Земли, рыцарских подвигов Запада. Утратив всякое торговое значение, лишившись почти всего городского населения, наполовину разоренный и опустошенный, Иерусалим потерял к тому же свой прежний интерес религиозного и политического пункта для самого ислама. Центр тяжести святого для ислама места столько раз переносился мусульманством в Месопотамию, Аравию, Египет, что в XIII столетии только побережье Палестины, с его крепостями и укрепленными замками, сохранило какое-либо значение. Седьмой крестовый поход вместо того, чтобы освободить Иерусалим, только усилил тягости ига над ним, и после отплытия св. Людовика к себе домой Св. Земля стала поприщем постоянной кровавой вражды тамплиеров и госпитальеров, закончившейся жестоким разгромом 1265 г. В 1290-х гг. пал Сен-Жан-Д'Акр (Птолемаида), и Палестина оказалась вновь под игом ислама. В 1342 г. неаполитанский король Роберт купил у египетского султана главные святыни Иерусалима и уступил их папскому престолу, который буллою поручил их управление и служение им ордену францисканцев, дотоле имевшему только монастырь и приют на Сионе. Отныне история св. Гроба становится историю непрерывной борьбы греческого святогробского монашества с францисканцами. Книга «Попираемый Иерусалим», составленная драгоманом иерусалимской патриархии, содержит подробный рассказ об этой вековой вражде, с приложением всех подлинных и сочиненных документов, и этот подробный рассказ о дипломатических интригах, упорной борьбе, яростных и коварных нападениях заставляет забывать даже предыдущие тяжелые века целых рядов кровавых столкновений, обогривших иногда самые ступени Голгофы, помост часовни св. Гроба и крипту Рождества в Вифлееме. Борьба за владение святынями и освященными местами выработала специальную изобретательность францисканцев в XVI и XVII вв., когда были устроены многочисленные приюты и обители этого ордена и мимо их направлен фантастический «Страстной путь» Спасителя (Via dolorosa). Насколько страдали все это время иерусалимские святыни от этой вражды греков и латинян, трудно было бы исчислить

и взвесить. Достаточно сказать, что последняя достойная реставрация часовни св. Гроба выполнена была в XVI в. С той поры даже самый простой ремонт крыш, исправление полов и штукатурки в пределах храма св. Гроба, а затем и Вифлеема не обходились без борьбы, тянувшейся иногда десятки лет и стоившей громадных сумм. Современный паломник, входя во храм св. Гроба и видя пред собою всюду «мерзость запустения, царствующую на святом месте», остается в полном недоумении по вопросу а том, куда же девались колоссальные суммы золота, пересылаемые ежегодно христианским миром и преимущественно Россией на поддержание св. Гроба: он видит везде запустение, нищету, смрад, зловоние и полное нерадение о святыне. Надо войти во всю бесконечную паутину дипломатических хитросплетений, чтобы понять, как в течение последних столетий расходование одного червонца на ремонт в храме св. Гроба требовало предварительных расходов в сотни червонцев. Чем более, затем, усиливалось влияние западных держав на Востоке, тем труднее становилась грекам их вековая борьба. Исторический очерк этой борьбы, будучи высоко поучительным, имеет, впрочем, исключительно местное значение и вся эта борьба является своего рода погонею за призраком. Так, в результате самых хитрых комбинаций, самых щедрых подачек и взяток, самой беззастенчивой купли сильных в Турции людей удается, напр., святогробскому монашеству получить султанский указ, дарующий одним грекам право вновь отстроить сгоревший в 1810 г. храм Воскресения. Греки полагали, что отныне святой кувуклий Будет принадлежать им одним и только они будут служить у св. Камня и над самым Живоносным Гробом. Но «франки» добились нового султанского указа, который гласил крайне неопределенно и, однако же, с явным подвохом, что «если дело обстоит так, как сообщают франки, то пусть, — после тщательного исследования, — все будет восстановлено по-старому». Конечно, латиняне довели дело до суда, судей подкупили, добились исполнительного листа, вошли в святой кувуклий и выбросили из него греческие иконы, кресты, подсвечники, лампы; иконы были закрыты, к кувуклию поставлен был сторож, лестницы на верхнюю площадку преграждены; в месте обретения св. Креста алтарь был разобран; мраморные плиты кувуклия выломаны и пр. “Так шло дело год за годом, то утихая, то обостряясь до крайности и до рукопашных схваток и хождений по судам, в 1811, 1815, 1817 и последующих годах. Является весьма знаменательною, потом, крупная роль, которую с сороковых годов XIX века начинает играть в Св. Земле и в Иерусалиме в частности Россия. Здесь в течение многих лет сосредоточивалась ученая и миссионерская деятельность знаменитого русского иерарха преосвящ. Порфирия (Успенского). Как известно, автобиография пр. Порфирия, вернее его поденные записки с 1845 г. по 1878 включительно, носящие заглавие «Книга бытия моего», содержит в себе дневники, веденные преосвященным в Палестине в 1843, 1844, 1848, 1849, 1851, 1853, 1860 (заметки о занятиях в Вифлееме) годах и заключают ряд драгоценных наблюдений по палестинской истории, археологии и по различным палестинским делам. Его преемник, незабвенный в истории Палестины настоятель русской миссии архимандрит Антонин (Капустин), поставил русское дело в Палестине на прочную почву своею продолжительною неутомимою деятельностью и особенно своими многочисленными земельными приобретениями в различных местах поклонения и паломничества в Св. Земле на имя русской миссии. Правда, с самого начала своей деятельности представитель русского православия в Св. Земле должен был вступить в страстную борьбу не только с патриархией, но и с самим русским консульством. Жалобы патриарха, консульские доносы и представления русского посольства, радевшего исключительно об интересах всяких чужестранцев, постоянно и сильно мешали его деятельности и заставили его замкнуться в самого себя, оградившись от всего окружающего стенами своей миссии. Но чем более был он изолирован, тем более трудился о. Антонин, неустанно и напряженно преследуя одну и ту же цель, в течение десятков лет выжидая удобных случаев и действуя наверняка. Помощь советом и средствами арабам,

устройство школ, многочисленные дела всяких паломников занимали его вместе с учеными археологическими работами. Архим. Антонин прожил в Св. Земле 28 лет, заводя там госпитали и приюты, устраивая школы и приобретая земельные участки, а на них затем устраивая паломнические и иные приюты. Так, приобретен был обширный участок с Мамврийским дубом; другой, еще более обширный, на Елеонской горе, близ места Вознесения Господня, с великолепным мозаическим полом, открытым здесь на незначительной глубине. Далее, в Бет-Джале (древняя Ефрафа) между Иерусалимом и Впфлеемом, где устроено здание для приюта, — в «Горней», где устроены храм и приют, — большой паломнический приют на месте древнего Иерихона, наконец, в Яффе, близ гробницы Тавифы, участок земли с построенным приютом и открытым здесь замечательным некрополем. Архим. Антонин на средства, добытые путем пожертвований, приобрел также, для русской миссии, Силоамский монолит, гробницы пророков в Иерусалиме, Тивериадские источники и различные другие замечательные места. Одинаково обширна была деятельность в течение слишком 20 лет существующего «Православного Палестинского Общества», выразившаяся столько же во множестве разнообразных научных изданий по Палестине, сколько в учреждении школ, паломнических приютов и в развитии связей Св. Земли с нашим отечеством.

II. Памятники христианского Иерусалима

Главнейшим памятником христианского Иерусалима и верховною христианскою святыней является храм св. Гроба. Историк церкви Евсевий в третьей книге «Жизни Константина», гл. 25—40, излагает подробно историю его постройки Константином Великим. Последний, — по его словам, — решил почтить священное место Воскресения Господня в Иерусалиме постройкою храма. Некогда, — говорит он, — нечестивые люди попытались предать мраку в забвению этот памятник бессмертия, у которого сошедший с неба и блеском одетый Ангел отвалил камень, тяготевший над душами окаменевших людей. «Эту спасительную пещеру некие безбожники задумали сокрыть от взора человеческого, чтобы этим путем насильственно скрыть самую истину, для чего, свезя отовсюду землю, покрыли все это место, поднявши его на некоторую высоту и замостивши поверх камнем. Затем, когда уже ничего не было видно на этой ровной поверхности, поверх ее построили на пагубу и пленение душ храм демону Афродите. И вот, по повелению царя, это место, засыпанное мусором и обманчиво прикрытое зданием нечистого духа, преданное забвению, с Божиею помощью было очищено до самого материка, а постройки, на нем бывшие, с их статуями, разрушены и уничтожены. Но на том не остановился царь. Вся земля и мусор, покрывавший священное место, были сняты, и взору всех предстала священная пещера, святое свидетельство Воскресения. Вслед за тем царь повелел вокруг спасительной пещеры построить достойный ее храм, написав о том особый указ епископу Макарию. Было повеление устроить храм больших размеров и разрешено обращаться к самому императору по всем делам его украшения и по доставке колонн и драгоценных мраморов». «Вслед за словами царя, — говорит Евсевий, — шло дело, велись работы и на самом месте спасительного страдания устраивался Новый Иерусалим». «И вот, — пишет Евсевий, — как бы некую главу всего, он (царь) сначала украсил священную пещеру, ту божественную гробницу, подле которой блистающий светом Ангел некогда благовествовал общее всем пакибытие, явленное чрез Спасителя» (гл. 33). «Итак, прежде всего, эту гробницу, как бы главу всего, царская щедрость украсила отборными колоннами и весьма многими украшениями, придавая ей всяческий блеск» (гл. 34). «Потом она (царская щедрость) перешла на весьма большое место — открытый атриум, тут расстилавшийся, который был вымощен мрамором и обведен с трех сторон длинными галереями портиков» (гл. 35). «Ибо к противоположной стороне, пещеры, (к стороне) обращенной на восход солнца, примыкал храм — создание изумительное, воздвигнутое на неизмеримую высоту, в длину и ширину также достигающее величайших размеров.

Внутренность этого здания была покрыта облицовкою из пестрого мрамора, а внешний вид стен, блестящих тесаным камнем, точно прилаженным каждый к краям другого, представлял нечто сверхъестественное по красоте, ничем не уступая мрамору. Вверху при самой кровле внешние части здания покрывал материал из свинца, — надежная защита от зимних дождей, а внутренняя сторона кровли (потолок), составленная из резных кессонов и, наподобие некоего обширного моря, расширяющаяся над всем средним нефом непрерывными их друг с другом сплетениями, всюду покрытая залогом, озаряла весь храм блеском, подобным лучам света» (гл. 36). «По обеим сторонам во всю длину храма тянулись двойные колоннады верхних и нижних парных портиков, которых потолки были также украшены золотом. Те из колоннад, которые были на лицо в среднем нефе базилики, опирались на громадные колонны, а внутренние ближайшего ряда состояли из четырехугольных столбов, которые были также обильно покрыты украшениями. Трое ворот, красиво расположенных на восток принимали толпы приходящих (внутри) в храм» (гл. 37). «Насупротив этих ворот находился главный пункт целого полушария, расположенное при оконечности среднего нефа; его увенчивали двенадцать колонн, равночисленных Апостолам Спасителя, по капителям украшенных громадными чашами из серебра — прекрасное приношение Богу от самого царя» (гл. 38).

На основании этого текста, мы можем представлять себе только схематический состав Константиновой базилики и очень мало о ее формах. Однако мы узнаем, что Гроб Господень не был оставлен в натуральном виде подземной пещеры, но эта пещера в виде массивного куска скалы была высечена внутри холма и обсечена со всех сторон, так что образовала отдельно стоящий памятник или мавзолей (μνῆμα). Как всякий мавзолей, — памятник этот был богато облицован мрамором, колоннами, покрыт металлическим верхом, а наверху, как ясно из другого места Евсевия (De laudibus, IX), увенчан крестом. Из текста не видно, затем, была ли эта гробница покрыта особым зданием и, — как принято было для мавзолеев царских. — круглым или ротондою; на существование этого здания указывает выражение Евсевия «глава всего»: главою колоссальной и. — что главное, — чрезвычайно широкой базилики не могла бы быть сравнительно маленькая пещера, хотя бы и в виде мавзолея, но скорее именно большая ротонда, ее окружавшая. Впрочем, факт существования особой ротонды, окружавшей гробницу, остается сомнительным, и скорее можно предположить, что существовавшая впоследствии ротонда была устроена уже после Константина. Атриум, окружавший св. Гроб, имел четырехугольную форму, по трем сторонам был окружен портиками или навесами, открытыми внутрь двора; с четвертой стороны, т. е. с западной, была базилика. Самая базилика, или т. н. мартириум, находилась между мощным атриумом св. Гроба и своим собственным также четырехугольным атриумом, находившимся на ее восточной стороне. Вход в базилику был из этого ее атриума на восточной стороне храма, так что базилика, бывшая продолговатым четырехугольником, простиралась от входов на западной стороне до св. Гроба. Но как примыкала базилика и к чему именно: к атриуму или к гробнице, — в тексте Евсевия не находим никаких указаний. Напротив того, из этого текста получаем вполне ясное представление об устройстве самой базилики, имевшей три нефа в по среднему нефу двойную колоннаду во всю длину храма. Зато остается неясным, что следует разуметь под имисферием или полушарием, которым заканчивался средний неф базилики: была ли это обыкновенная абсида с полукруглым сводом, или этим выражением Евсевий вмазывает ту же самую ротонду. — Затем, из того же Евсевия и современных ему писателей мы узнаем, что базилика Константина имела специальное название мартириума, по-гречески мартириона, как церкви-памятники или с памятниками, т. е. церкви над гробами мучеников или содержавшие в себе внутри их надгробные памятники, мавзолеи, крипты и раки. Такого рода церкви во множестве устраивались именно в IV в. в эпоху торжественного государственного признания мученической славы христианства. Церкви эти, согласно римско-

восточному обычаю, устраивались круглыми или многоугольными. Над круглыми же мавзолеями в надгробиями и доселе часовни-усыпальницы над святыми устраиваются, обыкновенно, круглыми же. Григорий нисский, предприняв к 380-х гг. постройку подового мартирона у себя в Ниссе, так описывает свой проект иконисскому епископу: «В основании плана предполагается крест. Его четыре рукава образуют четыре помещения; в месте же соединения рукавов, внутри креста, вписывается круг, получающий свою форму через посредство 8 углов. Этот внутренний восьмиугольник открывается четырьмя сторонами внутрь четырех рукавов креста, а четырьмя остальными — в полукруглые ниши». О таком же октогоне, как встроенном в Антиохии Константином, узнаем из слова Григория вазиянского или Богослова. Подобные восьмиугольные и круглые мартирии имеются и доселе в развалинах: в Малой Азии (Соаза, Исавра) в Иераполе, в Дервии. Замечательные памятники находятся также в Сирии: Босра, Езра и в Армении (Эчмиадзин, церковь св. Григория), наконец в Месопотамии (Гвраншер), а позднее в Ахене и других местах западной Европы (см. у проф. Стрыговского, Собор в Ахеве, 1904 г.).

Отпуская отдельные свидетельства, содержащаяся «в поучениях» иерусалимского патриарха Кирилла (347—348 гг.), драгоценные для вопросов о святынях: Гробе Господнем, Древе Креста, Голгофе, но, по своей отрывочности и общности, ничего не дающие для истории зданий и сооружений Константина над Гробом Господним, — перейдем к важным указаниям паломницы (Сильвии) 380—390 гг. Эти указания важны потому, что верны и реальны, как всякие показания очевидца, а не соображения компилятора и толкователя: прежде всего, эти показания во всем подтверждают свидетельство Евсевия, притом именно в том простом и точном смысле его текста, как мы выше передали, а затем, эти показания сообщают нам все те перемены в дополнения в сооружении Константина, которые за 50 лет произошли. Благодаря тексту паломнического сказания, мы можем не только проследить и констатировать эти перемены шаг за шагом, но — что гораздо важнее всех фактов — понять их, объяснить себе причины и мотивы их появления.

Начнем, естественно, с самого Гроба Господня, этой главы всего святого, по словам Евсевия. Согласно греческому обычаю и языку, Гроб Господень и все место, его окружающее, носят отныне в неизменно имя «Анастасис» — Воскресение. Из всех текстов Сильвии ясно, что именем «Анастасиса» обозначается определенное и выделенное на обширном атриуме место, известное сооружение. А именно, когда паломница говорит, что обычная служба происходит «перед Анастасисом», «у Анастасиса», «в Анастасисе», то, очевидно, эти слова имеют смысл тот же, что «перед св. Гробом»; стало быть, во время паломницы, Анастасис означает и св. Гроб, и все окружающее место, т. е. сооружение над Гробом Господним со всем окружающим местом в совокупности. Вот почему этим именем не обозначается уже самая только пещера, о которой, как увидим, паломница всегда говорит особо, когда, напр., по ее словам, епископ, при служении, входит «внутрь пещеры». Далее, видно, что Анастасис был отгорожен, отделен, так как паломница точно указывает, что когда молебщики собираются заранее еще ночью к службе «в Анастасис», то место им отводится не в самой церкви («базилике», как она выражается по своему времени), а вне ее, где для этой цели повешены в горят «лампады», т. е. в том здании, окружавшем Анастасис, о котором говорит Евсевий.

Все это необходимо заключаем из всего контекста: «собираются к службе в Анастасисе», не внутри церкви, а вне ее, однако возле базилики, — и когда придет духовенство, то отворит двери Анастасиса и «все войдут». Стало быть, это было обширное здание, а затем мы узнаем, что это здание вмело двери, даже несколько дверей: спрашивается, в какой преграде они были, если бы не было особого здания? Это обстоятельство разъясняется двумя местами. 1) Епископ, при служении у Гроба, входит за «внутреннюю преграду» (*cancellos*): латинское слово *cancelli*

может означать вообще всякую невысокую преграду, и металлическую, и мраморную, и решетчатую, и глухую. Эта преграда была перед самым св. Гробом и, по смыслу всех рассказов паломницы, отделяла небольшое место, — вероятно, вместе со св. престолом в солею, — впереди пещеры, т. е. ту часть, которая в базиликах называлась пресвитериум. За эту внутреннюю преградой стоял уже народ, а иногда, о чем говорится особо, и хоры певцов, по сторонам св. Гроба. 2) В свою очередь все это место было окружено особою внешнею преградой, о которой паломница говорит в гл. 37: весь народ собирается «в открытом месте» между Крестом и Анастасисом, в таком числе, «что нет возможности открыть решетку» (cancellos). Но, по-видимому, и место Голгофы было около этого времени окружено решеткою, в было бы важно, если бы литургисты различили, — согласно песнопениям, — у какого именно пункта идут священные службы, передаваемые Свьльвию. «Открытое место» — тот же атриум — противопоставляется здесь Анастасису, в мы должны понимать, что народ из «открытого места» входит затем под кровлю, внутрь отворенной решетки. Здание Анастасиса должно было иметь стены, так как паломница говорит, что когда «внутри Анастасиса громко говорят, то голоса слышны далеко за его дверями». Стало быть, мы должны представлять себе Анастасис именно в том роде декоративных сооружений из колоннад, окружающих внутренний памятник (или также купель), как, напр., в баптистерии Иоанна латеранского, происходящем из времен Константина, у св. Стефана Круглого в Риме (мы считаем это копиею древней ротонды св. Гроба, хотя уже позднейшего сооружения) и т. д. Колоннада была двойная, и между колонн шли мраморные перегородки, с решетчатыми дверями, которые и упоминаются паломницею под именем *Omnia hostia*. Над колоннадою, как бы над портиком, — была крыша, но в своде было отверстие и под ним внутреннее сооружение или мавзолей (кувуклий) св. Гроба оставалось «под открытым небом» и было видно отовсюду, из атриума. Когда бывали праздники, то все промежутки колоннад и все портики атриума украшались шелковыми завесами, с золотыми клавами (коймами), о которых также говорит паломница, и многочисленными лампадами.

Вблизи от этой древней ротонды Анастасиса находилось сооружение, не упоминаемое Евсевием и, по нашему мнению, при нем еще не существовавшее, известное паломнице под именем Св. Креста (Сгух). Хотя оно под разными именами упоминается у всех почти паломников, однако, без ее показаний, оставалось бы если неизвестным, то малопонятным. «Св. Крест» находится между Анастасисом и базиликою Константина, «под открытым небом», среди обширного и красивого двора (гл. 37), не покрытого, по которому проходит народ, будет ли тогда дождь или ясно, «ко Кресту», когда «у Креста» правится служба, обыкновенно вечерня (по гл. 35, литургия совершается у Креста только один раз в году), или читаются молитвы, поются церковные гимны духовенством, или всем народом. Иногда, отслужив у Креста, духовенство идет «за Крест» и поет одну песнь. Там же «за Крестом» ставят в Великую Пятницу епископскую кафедру • ⁵⁸и приносят туда серебряный позлащенный ковчег, в котором находится святое Древо Креста; оно кладется (в своей раке) на стол и придерживается обеими руками епископам, когда верные лобызуют Животворящее Древо.

Однако место «Св. Креста» получило название не потому, что туда приносилась остававшаяся в Иерусалиме часть св. Древа, но потому, что на этом месте, на небольшом естественном возвышении, находилось декоративное подобие св. Креста. Мы только позднее узнаем, что это был большой Крест, обитый серебром, позолоченный и украшенный драгоценными камнями. Словом, прежде всего, это было точно обозначенное место, потому что, ведь, говорилось: служить у Креста, идти за Крест и пр. Паломница (гл. 30) определяет место «Креста» словами: «где пострадал Господь»; стало быть, это есть Голгофа, «Кальварий» или «Лобное место», на котором именно, среди Голгофы, были поставлены кресты для Господа и двух разбойников. В сооружении Константина был, однако, поставлен только один крест, для

почитания, и именно этот крест в 404 г. лобызала, как бы созерцая на нем Господа, Павла, павши «нищ перед крестом и поклоняясь ему», как рассказывает блаж. Иероним.

Мы видим этот самый крест, начиная с мозаики в церкви Пуденцины в Риме, на миниатюрах, диптихах, окладах и пр., везде, где только крест должен быть представлен не в его «историческом» виде, но в условно-принятом типе торжественного, драгоценного символа. Согласно натуралистическому характеру византийского искусства и его так называемым «сакральным» традиционным формам, которые зависят именно от того, что они передают определенную святость, в данном случае повсюду мы видим обще-типическое повторение этого памятника. Впоследствии, над этим крестом мы знаем нишу, с золотой (быть может мозаической) конхой (*sub coelo augeo*), но все-таки самый крест (до времен Модеста) находится под открытым небом, и когда современные исследователи говорят о «церкви над Кальвариумом», то смешивают сооружения VII в. с древними. Возвышение, на котором стоял Крест, было именно «Лобным местом» (Кальвариум), которое составляет предельный пункт всего холма, возвышенной площади, называемой «Голгофою». Именем «Голгофы», в отличие от Анастасиса, стали впоследствии называть самую базилику Константина. Когда паломница желает точно определить место базилики Константина, или так называемая «Мартириона», «большой церкви, в которой служба правится по большим праздникам и в воскресные дни», то она говорит, что эта базилика находится на Голгофе, разумея под Голгофою не ее часть — Лобное место, «Крест», но всю площадь. Церковь эта расположена «за Крестом», считая от Анастасиса, стало быть, «Крест» составляет край или находится на краю этой базилики. А так как мы знаем, что базилика оканчивалась имисфериумом Анастасиса, а также, что молебщики ходили из базилики в Анастасис и обратно, то неизбежно предположить, что проход и место Креста были сбоку, в одной стороне. И современная часовня Голгофы, или Лобное место (условно называемая именем целой Голгофы), находится на юго-запад от св. Гроба, т. е. в сторону от древней базилики, — и стало быть, показание Сильвии, во-первых, совершенно отвечает всем позднейшим свидетельствам и, во-вторых, подтверждает действительность почитаемых с ее времени мест. Для времен Евсевия Голгофа являлась только местом Распятия Господня, более или менее бесформенным возвышением в стороне от храма и св. Гроба. Возможно, что уцелевшая, при планировке места под базилику, натуральная скала была украшена сначала крестом, только эмблемою, и стала впоследствии в устах вожаков и паломников специально представлять Голгофу • [59](#). Напротив того, в службах страстной недели св. Крест и Анастасис играют важную роль, по своему значению в богослужении и обрядах иерусалимской церкви, а потому паломницею тогда лишь мимоходом упоминается большая базилика Константина, в которой служение производилось по праздникам и было чуждо местным обрядовым сторонам, наиболее дорогих для рассказа паломницы и ее читателей.

Точное подтверждение всего материала, сообщаемого паломницею, дается свидетельством очевидца Евхерия лионского, посетившего святыне места около 440 г. Упомянув на первом месте большую и великолепную базилику, называемую — *martyrium*, Константина (на первом месте, потому что вход к святым местам был через нее), Евхерий продолжает: «отсюда идя», и видишь примыкающие с западной стороны к базилике: Голгофу и Анастасис («*dehinc cohaerentia ab occasu visuntur Golgotha atque Anastasis*). Анастасис находится на месте Воскресения, а Голгофа есть в середине, между Анастасисом и мартириумом, находящееся место Господних (*locus Dominicae passionis*) страданий, на нем же видна и самая скала (*in quo etiara rapae apparet*), на которой стоял некогда самый (Господень) Крест (*quae quondam ipsam Crucem pertulit*). Общими словами «место Страдания» паломник как будто хочет выразить, что особого здания над этою частью Голгофы не было, а стало быть, сооружение Константина оставалось в том же виде в течение V в.

Следующий по порядку, но отстающий уже на целый век, текст Феодосия (около 530 г.), установленный Гильдемейстером • [60](#), подтверждает все, принятые нами подробности, но сообщает и новое. «У Гроба Господня, — говорит этот свидетель, — есть место, где Авраам принес сына своего во всеожжение (in holocaustum), и так как гора скалистая (et quia mons petraeus est), то на этой горе (in ipso monte), т. е. у подошвы ее (ad pedem montis ipsius), соорудил Авраам жертвенник (altare), над жертвенником возвышается гора (super altare eminent mons), на какую гору (ad quem montem) восходят по ступеням; там (т. е. наверху) был распят Господь. От Гроба Господня до места Кальвария шагов числом 15; (все пространство) находится под одною кровлею (sub uno tecto est). От места Кальвария» до Голгофы 15 шагов, где обретен Крест Господень». Феодосий, следовательно, указывает, как бы с особым ударением, что не все в храме было под одною кровлей • [61](#); далее, отсюда ясно, что в его время все пространство соединялось портиками, и их покрытием пользовались для перехода молебщиков из Анастасиса в место Кальвария, из ротонды в базилику.

Из хроники Феофана под 420 и 427 гг., узнаем, что Евдокия, жена Феодосия II младшего, привезла с собою в Иерусалим золотой крест с камнями для часовни (оратория) на Лобном месте. Всякого рода суеверные рассказы возникают среди паломников из простого народа, отчасти вследствие монашеских преувеличений, а главным образом, в результате грубого народного творчества самих паломников. Отсюда, мало-помалу у греков сложилось предание, что крест, на коем был распят Господь, был водружен именно здесь и потому, согласно с псалмом, уцелевшая горка Лобного места стала, в народном представлении, земным пупом, сосредоточием земли, на котором Предвечный Царь «утвердил спасение земли». Замечательная мозаика церкви св. Пуденцианы в Риме представляет Спасителя с учениками среди обширной экседры, в середине которой возвышается скала Лобного места, а на ней драгоценный крест. Спаситель занимает здесь место епископа, садившегося, — по свидетельству Сильвии, — в Великую Пятницу перед крестом, — когда происходит чтение о Страстях Христовых, — для поучения народа. тому, что не предречено ничего, что бы не исполнилось всецело. Из всех известных нам доселе свидетельств ясно, что Лобное место ничем не было украшено кроме креста. Между тем известный западный палестиновед Моммерт решился на сочинение неправдоподобной гипотезы о том, что скала Голгофы была обделана при Константине, — подобно Гробу Господню, — также в виде особого памятника. По ошибочному мнению Моммерта, название Лобного места дано было этой скале в силу иудейского предания о погребении под скалой Голгофы праотца Адама. Видимая ошибка Моммерта заключается в его открыто произвольном выводе, будто бы во времена Константина указывалась уже под этою скалой погребальная Адамова пещера. Между тем все свидетельства решительно говорят против подобного предположения; так, Бревиарий 530 г. говорит, что на Кальварии сотворен был Адам. Затем только Аркульф — и то уже около 507 г. — свидетельствует, что в церкви, устроенной Модестом над Голгофою, имеется в скале высеченная пещера под местом Господнего Креста, где над алтарем «приносится жертва за души особо почетных людей, которых тела, на время литургии, полагаются перед дверью той самой церкви Голгофской». То же повторяет и Беда Достопочтенный около 720 г. — и, таким образом, в течение первого тысячелетия о погребении Адама под крестом Господним никто не обмолвился ни одним словом. И только уже в 1102 г. некто Зевульф пишет: «Под Крестом есть место, называемое Голгофа, где Адам» (пропущено слово, вероятно: «погребен»). Затем, независимо от всяких свидетельств, ясно, что если бы существовала Адамова пещера во времена Константина, как то предполагает Моммерт, и образовала такой же отдельный мавзолей (μνημα, то все паломники не только поминали бы эту другую пещеру и формы убранства, но и постоянно старались бы в своем тексте различать обе. Между тем везде у паломников и притом до самого последнего времени указывается только

одна пещера и один мавзолей Гроба Господня, а попытка Моммерта выделить, под именем памятника, Адамову пещеру в тексте письма Евсевия — отличается явным произволом. Упомянутый паломниками алтарь у подножия холма Голгофы будем встречать и впоследствии, но этот алтарь ими точно обозначается, как алтарь, на котором должно было совершиться жертвоприношение Исаака. Предание же о существовании Адамовой пещеры возникло, по-видимому, путем иконографическим, так как приблизительно около XI же века в иконографии Распятия, под холмиком Голгофы, стали изображать череп, т. е. тот самый «лоб», по которому искони прозвано было это место «Лобным»; череп стал в предании черепом именно праотца Адама; сначала он изображался лежащим под холмом, как вырытый при водружении креста и очутившийся на поверхности земли; затем кругом черепа стали обозначать вырытую черную яму, и эта черная яма мало-помалу образовала пещеру. Когда, наконец, Голгофа стала особою 2-этажною часовенкой (так и поныне), то в нижней ее части, за поставленным алтарем, образовался вид подземной крипты и в стене, как свидетельствует Fr. Quaresmius 1620 г., заложили Адамову голову. Сам Моммерт находит точное указание на погребение Адамовой головы под крестом только в свидетельствах XIV и XV столетий) • [62](#).

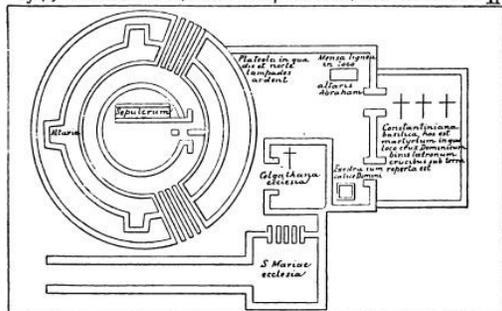
Любопытные и вполне реальные подробности представляет Обзор св. мест Антонина из Пьяченды, прозванного «мучеником» (570 г.). «Гробница Господня «высечена из скалы; и самая рака, в которую положено тело Господа, — также; камень, коим была закрыта гробница, лежит перед входом. А цвет камня, который высечен, есть цвет Голгофской скалы. А самая скала украшена золотом и драгоценными камнями. Скала монумента, как будто; жерновного камня. Украшений без числа: на железных прутьях (решетки) висят запястья, браслеты, ожерелья, кольца, головные уборы, нагрудники, пояса, короны императоров, уборы императриц. Так вся гробница, как некая пирамида, покрыта серебром, под (?) золотыми солнцами. Перед гробницею поставлен престол. От гробницы до Голгофы 80 шагов. На Голгофу всходят с одной стороны по ступеням — именно с той, откуда Господь ваш восшел на пропятие, ибо и то место, где крест был водружен, видно, и на самой скале (видны) пятна крови. В стороне находится жертвенник Авраама, на котором он намеревался принести в жертву Исаака, и на котором принес жертву Мельхиседек. У самого жертвенника трещина, приложив к которой ухо, услышишь шум водный, а бросив внутрь туда яблоко, — найдешь его потом в источнике Силоамском. От Голгофы до того места, где обретен крест, 50 шагов. В базилике Константина, примыкающей к Гробу Господню и Голгофе, в атриуме самой базилики, есть отдельное помещение, где хранится древо Креста, и держал я в руке своей надпись Креста... И бывает так: когда несут в процессии св. Крест, для поклонения ему, из его помещения и придут в атриум, где совершается поклонение, — в тот час является звезда на небе и приходит на место, где находится Крест, и, пока поклоняются Кресту, стоит над ним, и приносят елей для благословения в небольших ампулах. И вот в тот час, как древо Креста коснется края ампулы, вдруг закипит масло и брызнет наружу, а если не закрыть сейчас, весь елей вытечет вон. И хранятся там святая губка в трость и ониксовая чаша, которую благословил Господь на Вечери, и зеркало св. Марин, и пояс ее, и повязка, которую употребляла она для головы, там же и семь кафедр старцев». Неизвестный автор Бревиария, составленного в VI в., из различных показаний, частью известных нам, во частью даже не сохранившихся, прибавляет к этим деталям описания следующие весьма важные подробности: «и затемходишь в Голгофу. Есть там большой атриум и холм Лобного места, где распят был Господь, а в окружности горы серебряные перила... Лобное место имеет серебряное устье, где был водружен Крест Господень, а самый Крест сплошь покрыт золотом и драгоценными камнями и поверх сего золотое небо и окружено снаружи балюстрадой; а на западной стороне находится вход во святое Воскресение (Анастасис у Сильвии), где находится гроб Господень, а перед гробом камень кремневой породы. Над

гробом устроена круглая церковь, а поверх самого гроба решетка (transrolatile) серебряная и золотая, в окружности вся из золота». Мало понятные рассказы Антонина о появлении звезды над Животворящим Древом могут быть легко: объясняемы передвижным балдахином, но здесь мы узнаем также о существовании особого кивория или балдахина. над драгоценным Крестом: золотое небо этого балдахина было, вероятно, разделано звездами. Чудесный рассказ Антонина о кипении масла в ампулах объясняется, вероятно, кипячением еля в свинцовых ампулах до полного заполнения сосуда, с целью обеспечения от порчи при долгом хранении. Но наиболее любопытно свидетельство «Бревиария» о ротонде св. Гроба: зная более или менее положительно, что за время от Константина до Юстиниана никаких особых сооружений на месте св. Гроба не было, приходится утверждать, что ротонда св. Гроба была построена или самим Константином, или в ближайшие после него годы. Мы знаем, что почти все греко-римские и восточные мавзолеи или усыпальницы имели круглую форму, очевидно, в силу особой религиозной традиции, ведшей свое происхождение от древнейших круглых с коническим верхом усыпальниц, подземных или устроенных внутри курганов, какие находим на греческом Востоке. Таковы круглые и восьмиугольные церкви св. Констанции в Риме, св. Георгия в Солуни, мавзолей Теодориха в Равенне, св. Григория в Эчмиадзине и др. Ротонда св. Гроба стояла среди четырехугольной площади атриума (Моммерт ошибочно предполагает, что атриум имел тоже круглую форму, так как Евсевий очень точно говорит о четырех его сторонах). В известной мозаике, найденной в Мадебе в новейшее время, имеется план Иерусалима, относящийся к V в. К сожалению, этот план представляет храм св. Гроба в схеме обычной базилики. Но в этом плане особенно любопытна широкая улица, от северных ворот ведущая к южным, через весь город, и обставленная открытыми навесами с передними колоннадами, очевидно, торгового значения. На плане видно, что базилика начинается именно на этой большой средней улице, заменяющей собою городской рынок, большою лестницей или монументальным крыльцом. Наверху этой лестницы имеются три входа, ведущие внутрь четырехугольного двора или атриума; за ним расположено здание самой базилики, имеющее со стороны атриума фронтон и поделенное на три нефа, а крытое двухскатною крышей; за ним конец здания в виде полукруга. И в настоящее время с восточной стороны храма Воскресения имеется узкая рыночная площадь или улица, носящая двойное название: Сук-Хан-Эсзет и Сук-Эс-Земани и, — как увидим ниже, — на самом краю этого рынка на Русском месте сделано открытие пропилеев древней базилики.

Живое, но крайне неясное свидетельство о состоянии храма св. Гроба после Модеста находится в анакреонтических одах иерусалимского патриарха Софрония. написанных в промежуток между 614 или, точнее, 629 и 638 гг., так как в оде упоминается Животворящее Древо, очевидно, уже возвращенное христианам Ираклием. В это время патриарший клир жил в Вифлееме, так как этот город сохранил не только древнюю базилику, но и свои укрепления, и певец рассказывает, как, из Вифлеема, он обходит святые места Христовы во святом граде, на Елеоне и в Вифании. Он представляет свое страстное желание посетить Иерусалим и облобызать его святыни; ликуя, входит он в ворота города и спешит, по улицам к храму Воскресения: «Я облобызаю там самую землю, я увижу священный куб (кувуклий св. Гроба) и великий, небом накрытый вчетверо... (как раз, в самом нужном месте, в рукописи недостает слова). По святой солее я пройду в средину Господня Гроба и, преклонившись, облобызаю святую скалу. Приложусь к колоннам, кругом гробницы стоящим, и конхам (византийским камарам, нашим — кокошникам), укрепленным наверху золотыми лилиями. Я пройду к тройному портику, сплошь сияющему украшениями в виде жемчуга, дабы припасть к находящемуся на прекрасном дворе месту Лобному... II облобызаю я священное средоточие и, преклонившись, приложусь к той скале, куда было вбито Древо, разрешившее проклятие, на

древо наложенное. Ликуя от радости, приду я туда, где все мы, народ Божий, преклоняемся вред честным Древом..., чтобы оттуда поспешить принести поклонение, преклонив колена пред св. иконою. И приду с восторгом к великолепному алтарю, которого божественное Древо обрела славная императрица Елена. И буду оттуда созерцать новую красоту базилики, в которой хоры монахов исполняют ночные песнопения».

Из рукописи Псалтыри Старинской национальной библиотеки №13048. II



Храм Воскресения
на Аркульфу

Рисунок 9.

В дополнение к этому живому описанию, весьма важно схематическое описание, принадлежащее паломнику Аркульфу, которого повествовавшие записано Адамнамом около 650 г. Текст этого описания говорит сам за себя и не нуждается в комментариях; к тому же он был еще в древности иллюстрирован особым рисунком, прилагавшимся к рукописи (см. рисун. 9). Глава вторая так говорит о церкви «круглого вида», выстроенной над Гробом Господним: «Это весьма большая церковь, вся из камня, сооружена отовсюду с изумительною круглотою и от основания возвышается тремя стенами, над которыми поднимается вверх одна крыша. Между каждою стеною и другим боком находится пространство, соответствующее улице. В трех местах средней стены искусно сооружены три алтаря. Эту круглую и весьма высокую церковь, имеющую три алтаря, обращенные к югу, северу и западу, поддерживают 12 каменных столбов, поразительной величины». О виде самого гроба и его шатра Аркульф ясно свидетельствует, что кувуклий Гроба Господня его времени был круглым, вырубленным из одного камня: девять человек могут в нем свободно стоять и молиться. И при этом от макушки человека среднего роста до потолка — остается еще полтора фута. Таким образом, впервые узнаем, что пещера Гроба Господня была врублена в виде круглого памятника. Далее Аркульф точно указывает, что вход в шатер обращен к востоку, что самый шатер снаружи покрыт мраморами, крыша позолоченная и что на ней водружен большой золотой крест. В северной части этого шатра находится самый гроб Господень, иссеченный из того же камня, вышиною до 3-х локтей. Длину самого гроба в размере семи пядей Аркульф вымерил собственною рукой. «И этот гроб не двойной, как ложно полагают некоторые, и не имеет никакой перегородки, высеченной из камня, но весь ровный и представляет собою ложе для одного человека, лежащего на спине.

Потолок сверху искусно сделан в виде невысокого купола. У гроба днем и ночью светят 12 лампад по числу 12 Апостолов». Итак, Гроб Господень имел форму обыкновенной еврейской усыпальницы с погребальным ложем в виде прилавка (лавица, по слову Даниила Паломника), высеченного в одной стене погребальной камеры. Свод, обыкновенно высекаемый в виде коробового, был здесь искусственно приподнят, высечен в виде купола. Самое важное, однако, то свидетельство Аркульфа, что пещера имела только одно отделение или одну камеру, собственно погребальную, с ложем и не имела второй, прихожей, как устраивалось у греков и греко-восточных племен: стало быть, во времена Аркульфа, так называемой «пещеры Ангела» уже не существовало (по-видимому, уже со времен Константина). Аркульф говорит и о другой, весьма большой, церкви на Голгофе: в этой церкви большое бронзовое колесо с лампадами спускалось с потолка над серебряным крестом, водруженным на месте Распятия. Ниже места Креста Господня находится на Голгофе высеченная из камня пещера, где на алтаре приносится жертва за души некоторых почетных лиц. К церкви на месте Голгофы устроенной четырехугольником, примыкала с восточной стороны каменная базилика, так называемый мартирум. Между обеими церквями, — по словам Аркульфа, — поставлен небольшой деревянный стол для собиранья милостыни в пользу бедных, а этим столом обозначается место Авраамова жертвенника. Там же есть экзедра или ниша для хранения чаши Господней, которую Господь, благословив на Вечери, передал Апостолам; у нее две ручки и в ней лежит губка, которая была наполнена оцтом и, вложенная на иссоповую трость, поднесена была к устам Распятого Господа. Аркульф видел там и копие, которым прободено было ребро Господне: это копие, вделанное в деревянный крест, хранится в портике базилики.

Столь же обстоятельны свидетельства паломника монаха Епифания, от которого узнаем, что под Лобным местом, в его время, находились церковь и Адамов гроб; за Голгофою был сад Иосифа (двор открытый и, быть может, даже обсаженный), а к северу от сада темница, в которой были заключены Христос и Варава. Из разбора показаний Епифания явствует, что новая базилика, сооруженная Модестом, была ориентирована с запада на восток и получила новый ход из атриума св. Гроба, а алтарную абсиду имела уже в восточной части, почему, стало быть, прежний вход через пропилии и два двора был уже тогда закрыт.

В 1010 г. церковь Воскресения была разрушена халифом Хакимом и вместе с нею Кранион или Лобное место и базилика Константина, а равно уничтожены священные реликвии. Гроб Господень разбит и верхняя часть его (крыша со сводом и часть стен округлой пещеры) разрушена или сбита. Это разрушение совершилось 28-го сентября и при этом разграблены были все церковные имения и захвачена вся утварь храма Гроба Господня. Как велико было разрушение, можно судить по тому, что при осмотре всей ризницы храма Гроба Господня экспедициею «Палестинского Общества» в 1891 г., в ней не оказалось ни одного предмета ранее XII века. Однако же, и в данном случае известие о разрушении оказывается обычно преувеличенным или неточным в выражениях. Новая церковь Воскресения, восстановленная между 1040 и 1055 гг., имела, по словам нашего паломника Даниила, те же 12 круглых колонн и 6 сложенных из камня; далее, сохранилась скала Краниона. Арабское свидетельство, записанное до 1080 г., так рассказывает о восстановленной церкви Воскресения: «Церковь настолько велика, что в ней поместится 8.000 человек, и вся разукрашена пестрыми мраморами, резьбою и живописью. Убрана парчою и изображениями. Много золота пошло на ее убранство. Во многих местах изображен там Иисус — да будет над Ним спасение! — сидящий на осле (вход в Иерусалим) и другие пророки». Очевидно, главною церквю стала уже ротонда. Паломник Даниил (1106—1108 г.) много дивился мозаической росписи в этой ротонде: «под верхом исписани суть пророци святии мусиею, яко живи стоять, а над олтарем написан есть Христос мусиею. Во алтари же велицем написано есть Адамово Воздвижение (Сошествие во ад) мусиею;

горе вверху написано есть мусиею Вознесение Господне; оба полы олтаря на обою столпу написано есть мусиею Благовещение». Указание на два столба, поддерживающие купол восточной части, свидетельствует, что реставрация времен Константина Мономаха имела своим результатом образовавшие нефы перед абсидой. Однако, древний характер храмовой композиции еще удерживался.

Совершенно иное направление получила перестройка храма Гроба Господня при крестоносцах между 1140 и 1165 гг. Постройка производилась без всякого соображения с характером места и его древними преданиями, — быть может, даже с намеренным искажением и уничтожением различных частей, — выделенных греками и окруженных почитанием, с явной целью перерыва в установившихся традициях. Не будет лишним сказать, что латиняне хозяйничали на Востоке, и здесь не сумели ничего устроить, хотя бы приняв в свое ведение греко-восточное имущество. Многие спутали по легкомыслию, небрежности и спешности; иное исказили намеренно, но все вообще перевернули вверх дном. Так, крестоносцы, по-видимому, развалили до основания и ротонду и базилику Константина, и из всех мест, прежде освященных преданием, уцелели разве только пещера Гроба Господня, полуразрушенная ранее, и остатки холма Краниона. Поверх образовавшихся, вследствие перестройки, руин был поставлен средневековый полуроманский, полуготический храм, которого обоюдный переходный стиль с удобством отвечал двоякому владению: латинскому и греческому и двойному составу храма: ротонде и церкви Воскресения (греческая часть). Судя по тому, что греческая служба сосредоточена была в пределах церкви Воскресения (собственно прежней базилики Константина или мартыриума, которую греки произвольно называли «Воскресением», так как этим именем звалась ротонда — древний Анастасис), — все места, освященные для поклонения и потому доставлявшие доход, как-то: самый Гроб Господень и различные святыни, расположенные в ротонде и около нее, за исключением Голгофы, перешли в руки латинян. А потому именно в этих исторических пунктах должна была произойти радикальная путаница, так как латиняне, конечно, не стеснялись называть именами этих мест получившиеся вновь капеллы и площадки, не обращая особенного внимания на предание. Конечно, были и в то время греки, могшие точно указать места, освященные преданием, но нам хорошо известна греческая легкость воззрений на предание. Словом, если бы в истории храма св. Гроба не было этого краткого, но для него губительного периода крестоносцев, то, несмотря на все пожары и землетрясения, разрушения халифов и перестройки греков, все же мы владели бы в этом храме действительные памятники древности, тогда как теперь это только памятник средних веков, и древность, для нас столь священную, приходится в нем «днем с огнем» отыскивать — и в веревочном, и в буквальном смысле. Так, в храме св. Гроба все затемнено и спутано, а глухие потемки, царящие во многих частях современного средневекового храма, произошли именно от этой задачи подведения разных мелких церквей, часовен и капелл под одну крышу.

Географ ал-Идрисий около 1154 г. пишет, что церковь Воскресения, куда приходят паломники из всех стран Востока и Запада земли, имеет врата на западной стороне, а вошедший видит себя под куполом, покрывающим всю церковь (ротонда св. Гроба): «этот купол одно из чудес мира». Напротив стоит священная гробница с двумя дверями, покрытая сводчатым куполом, прочным, красивым и богато украшенным. С восточной стороны большая церковь, а немного на юго-восток от нее — тюрьма Господа Мессии и место Его Распятия. Большой купол кругл, открыт в середине и по окружности его изображены: Господь пророки, Мария, Иоанн Креститель.

Попытки ориентироваться среди современного состояния храма Воскресения, и путем определения различных его частей и святынь, и анализы их отношения к древности могут дать некоторые твердые основания для будущего исследования. Такое будущее исследование станет,

однако, возможным лишь тогда, когда Палестина освободится от турецкого владычества, и еще далее впереди, в том совсем уже неопределенном будущем, когда прекратится исконная вражда греческого Востока и латинства и когда станут немислимы ежегодно совершающееся кровопролитные бои между греческими святогробскими монахами и монахами орденов францисканского и доминиканского. Только тогда станут возможны полные и всесторонние раскопки вокруг храма, только тогда станет возможно скупить жалкие хибарки и руины, облепившие ныне храм св. Гроба и препятствующие всякому расследованию. В настоящее время даже простой обзор частей храма св. Гроба доступен лишь с большим трудом внутри и еще более снаружи, так как лепящиеся вокруг св. Гроба монастырские постройки, приюты, дворы и: всевозможные пристройки до крайности затрудняют этот обзор. Современный вход в храм св. Гроба, с южной стороны, образующий продолговатую четырехугольную площадь, занимает место древнего атриума, находившегося возле Анастасиса. Место этого атриума кончалось как раз там, где теперь начинается эта площадь или открытая паперть храма св. Гроба (парвис, древний парадиз). В настоящее время по этому краю видны базы бывших некогда ограждавших колонн — остаток древних портиков, обходивших четырехугольный атриум. На углу этой площади, в стене дома, доселе сохранилась колонна с капителью, принадлежащей VI-VII столетиям. Современная площадь, однако, втрое уже прежней площадки атриума, а его пределы в ширину можно определить себе следующим образом. С западной стороны — пределом всей местности будет служить оставленный сооружениями Константина подъем всей местности; этот подъем заметен ясно и теперь, когда идешь с площади по лестнице вверх улицы Кантаратели-хианы в старую патриархию. Сильвия точно говорит, что «когда утром открываются двери Анастасиса, туда ходит епископ и сходят все монашествующие»: стало быть, в этом месте были такие же лестницы или крыльца, приводившая в атриум Анастасиса из монастыря. На восточной стороне пределом атриума была Голгофа, а если проследить от нее по стене Авраамиевского монастыря, то на краю у его стен оказывается также база от колонны, быть может, уцелевшая на том же месте. Левую сторону площади . заняли монастырские пристройки, ныне в виде церквей: Иакова брата Господня, Марии Магдалины и сорока мучеников. С южной стороны, впереди Авраамиевского монастыря, в настоящее время площадь эту покрывает ряд легких каменных пристроек, образующих латинские приделы Марии египетской, и придел Богоматери. Единственно оправдывается в своем наименовании придел Марии египетской, так как назначен приблизительно в том самом месте, где святая начала свое обращение. Немного. в стороне от этих двух приделов и в тесном пространстве между ними и современными входом в храм узкая площадка с давних пор образует предмет непрестанных, порою кровавых, споров латинян с греками. Спускающаяся из придела Богоматери лестница принадлежит — вместе с .приделом — латинянам; латиняне ее убирают и чистят, и вот они стали мести и чистить площадку, ведущую от этой лестницы ко входу. А по святогробскому обычаю тот метет, который местом владеет, и обратно: если долго метет, то, значит, владеет, а владение этим местом, конечно, весьма интересно: здесь .ведь можно пристроить часовню и устроить сбор, и латинянам особенно ненавистно, что греки владеют доселе всею площадью и совершают на ней торжественно свои обряды: умовение ног и т. п. Не далее, как в прошлом 1904 г., на этом месте вздумал мести францисканец, и в результате были свалка и убийство. Вход в храм св. Гроба ограничен ныне одною дверью в левом портале. Порталы — романно-готического стиля с замечательными романскими рельефами, современными самой постройке и имеющими свой интерес в истории средневекового искусства. Стена входа разделана в виде двух этажей; верхняя часть в романском стиле, нижняя в готическом начальном.

В недавнее время известный исследователь византийских древностей проф. Стрыговский, в Граце, в своем сочинении *Orient und Rom* пытается доказать, что весь современный южный

фасад храма св. Гроба имеет древнехристианское происхождение или, точнее говоря, целиком сохранился от времен Константина, в базилике которого этот фасад, будто бы, образовывал собою часть атриума, бывшего при ротонде, и потому часть бокового фасада базилики. Все предыдущие исследователи полагали, что современный фасад — средневекового происхождения и при этом приходили к отрицательному выводу по вопросу об уцелевших частях базилики Константина: общее заключение было таково, что ни одной части базилики Константина не уцелело, хотя из ее материалов построены иные части современного здания; так, уже со времен Вогюэ, догадывались, что резной карниз из мраморных плит, украшающий стену фасада по линии разделения двух этажей, относится ко временам Константина Великого, а проф. Стрыговскому легко удалось это утвердить, показав, на сравнении. его стильные особенности, но проф. Стрыговский пытается доказать более того; что карниз этот (ризалит) находится на своем первоначальном месте со времен Константина, т. е. что самая стена фасада и вся боковая его сторона, примыкающая к нему с правой стороны, по которой проходить тот же самый карниз, уцелела от древней базилики и что в ней эти стены были наружными стенами атриума ротонды. Как ни заманчива эта гипотеза, — ее произвольность выступает сама собою, ибо от этой стены до стены ротонды остается крайне малое пространство, между тем как Евсевий и многие паломники особенно восхваляют обширный двор или атриум, окружавший Гроб Господень. Сходство современного фасада по своему типу с фасадами восточных, напр., египетских, церквей ясно показывает, что и эти части стен сохранились уже от времен епископа Модеста, но сложены из материалов базилики Константина,

Войдя внутрь храма, сразу переходишь с яркого света в глухие потемки и «два различаешь большую скамью, на которой по-турецки, на корточках, заседает пресловутая стража Гроба Господня. Сейчас же за небольшою папертью, уместяющеюся в пределах портала, выходишь в полуосвещенную площадку южного нефа, ограниченную с правой стороны арками Голгофы. С левой стороны легко заметишь среди помоста, посредине, камень местной породы (миззи) длиною семь футов и наполовину шириною, обставленный по краям светильниками и называемый камнем миропомазания, на котором, по преданию, было положено тело Спасителя, по снятии со креста, для помазания ароматами. Что этот камень миропомазания не представляет вовсе исторического памятника и положен в сравнительно позднее время лишь для обозначения места, на котором, по расчетам местного монашества и паломников, могло совершиться помазание (между Голгофою и Гробом), вряд ли может быть сомнение. Однако наряду с другими священными камнями, так сказать, открытыми преданием (ему обязанными своим появлением), каковы: камень кладезя Самаритянки, камень Иакова, камень моления в Гефсимании, камень поста Христова и пр., — и наш памятник идет из средневековой старины, по крайней мере, по своему названию. На одной эмалевой пластинке, укрепленной на древнем образе, находящемся в собрании графа Г. С. Строганова в Риме, есть изображение миропомазания, относящееся к началу XII в. На пластинке эмалью изображено тело Христово, повитое пурпурными пеленами и лежащее на пышном матрасе, покрытом полосатою материей с драгоценными камнями. По сторонам два преклоняющиеся Архангела с рипидами. Греческая надпись читается нами: «Христос полагается и восстанет Бог». Этот полосатый матрас был, по всей вероятности, увековечен, — в силу предания, — большою плитою из пестрого мрамора. О плите этой рассказывает нам наш паломник Антоний, архиепископ новгородский 1200 г.: «Доска, на ней же положен бысть Господь, егда сняша Его со креста, и тогда святая Богородица плакася, осязавши тело Сына своего и Бога и шли слезы ея на доску ту и суть белы видением, аки капля воцанья, и та доска лежит во Понтократаре монастыре». Другое свидетельство, относящееся к 1903 г., — Робера де-Кляри, в истории взятии Константинополя, — целиком совпадает с Антониевым, добавляя, что эта плита была мраморная. Современная плита в храме

Гроба желтого пестрого мрамора.

Голгофа представляет ныне небольшую двухъярусную часовню, причем нижний ярус образуется исключительно небольшой глубокой нишей, сливающейся под именем пещеры Адама. В средние века в этой пещере стояли гробницы Готфрида Бульонского и короля Балдуина, поставленные там согласно указанному выше древнему обычаю отпевать на святом месте особенно почетных лиц. Воспользовавшись пожаром 1888 г., греки вынесли эти исторические гробницы и образовали в настоящее время небольшой алтарь. Вместе с этим варварски уничтожен был ряд средневековых латинских надписей, памятней Филиппа Бургундского, Филиппа Испанского и др., и столь же варварски безвкусно обложено все тесаным камнем и устроена ступенчатая лестница, ведущая на верхнюю площадку бывшей скалы, а теперь церкви, состоящей из 2-х капелл: капеллы Распятия, принадлежащей грекам, и латинской капеллы Пригвождения ко Кресту; вся площадка, почти квадратная, занимает не более 40 футов в длину и ширину. Как известно, вся скала покрыта тесаными плитами и только указываемые монахами ямки обозначают, по преданию места водруженных крестов; эти ямки имеют до фута глубины; в расстоянии 2-х аршин от левой ямки показывают окаймленную серебром известную расселину, доходящую до основания скалы и указываемую свидетельством св. Кирилла иерусалимского. По расследованию геолога Фрасса в 1865 г., расселина имеет вид пролома или вулканической трещины. От Голгофы до Гроба Господня насчитывается 40 шагов, — расстояние, приблизительно отвечающее подсчетам древних паломников. Впрочем, вполне понятен сам по себе тот непреложный факт, что существование народной тропы, не зараставшей к этим двум святыням христианства, вполне гарантировало сохранение их на месте и даже в сравнительной неизменности. Правда, теперешний кувуклий Гроба Господня, появившийся со времени пожара 1808 г., после перестройки ротонды в 1810 г., может считаться наименее удачною, наименее художественною и наименее приличною оболочкой величайшего христианского памятника. Так, если современный кувуклий имеет около 8 метров в длину и 5 1/2 в шир. то, по всей вероятности, и первое сооружение Константина не отличалось большими размерами и даже имело, вероятно, то же самое построение, более продолговатое в длину, чем в ширину, т. е. с востока на запад. Современное построение состоит из 3-х частей: придела Ангела, самой пещеры св. Гроба и коптской капеллы, приютившейся на западной наружной стороне кувуклия. Древняя конструкция состояла также из 3-х частей, но третья была с восточной стороны и имела, по-видимому, вид иконостасной низкой балюстрады, имевшей мало выясненное отношение к обряду воспоминавшему жен-мироносиц. Придел Ангела (3 1/2 и 3 метра в шир. и длину), в теперешнем виде есть только возобновление или неумелая реставрация передней прихожей камеры, которая в древности иногда оставлялась открытою. Входная дверь из этой камеры в самую пещеру Гроба Господня приходится в стороне от средней оси; а это и вход, крайне низкий (1,40 метр, выш., 0,70 м. шир. и 0,90 м. глубины), так что и среднего роста человек должен сгибаться до пояса, чтобы войти в дверку, — очевидно, первоначального характера. Эта боковая, открывающаяся в пещеру дверка ничуть не указывает на то, что придел Ангела пристроен не на месте древней камеры, так как часто наблюдается такое боковое помещение входной двери в некрополях. Любопытным предметом придела Ангела является кусок желтоватого камня (подобного мрамору и называемого миззи), положенный на невысоком каменном пьедестале для поклонения. Этот кусок (Quaresmius не знает его) выдается за кусок подлинного камня, которым закрыть был Гроб Господень и на котором, отваленном, сидя, явился Ангел женам-мироносицам. Обломок настоящего камня (0,45 метр, и 0,35 м.) похож на обломок жернового обыкновенного камня (0,30 м. выш.), а такими жерновами закрывали, по обычаю, вход в выдолбленную погребальную камеру, устраивая в стороне от этого входа небольшой коридор с повышенным полом — с тем, чтобы, при помещении

покойника, скатить камень к устью входа и тем закрыть его, причем коридор этот замуравывался наглухо: таков способ, употреблявшийся египтянами. Такой точно камень открыт в 1891 г. в одном из замечательных склепов в Никифории близ Иерусалима, где были открыты прекрасные резные саркофаги, I-II в. по р. Хр. Что то же самое могло иметь место при погребении Спасителя, свидетельствуют слова Матфея [Мф.28](#) и Марка [Мк.16:3-4](#), где выражения славяно-русского перевода «отвалил камень» и «отвален камень» должно было бы (в настоящее время) исправить так: «откачен камень» и «Ангел откатил камень», чтобы вполне точно соответствовать теперешнему греческому ἀπτενυ'λισε. Однако есть свидетельство Виллибальда, паломника 725 г, гласящее (гл. XVIII) о том же камне: «и там перед дверью Гроба лежит известный камень, большой, четырехугольный, по образцу прежнего камня, который Ангел откатил от дверцы пещеры» (monumentum — памятника).

Трудно было бы найти в исторической науке вещественный предмет или древность, имеющую более интереса, чем св. Гроб, и в то же время предмет более смутный и темный и более неизвестный. С одной стороны, вот уже более полуторы тысячи лет, как к св. Гробу стремится не убывающая, а только изредка перемежающаяся масса паломников всех степеней интеллигентности, а описания св. Гроба можно считать тысячами на всех языках мира. С другой стороны, мы доселе не можем уяснить себе даже первого вопроса, что представляет собою св. Гроб в действительности. Очевидцы, лицезревшие кувуклий св. Гроба, и читатели рассказов о нем находятся в одинаковых условиях: и те и другие одинаково не в состоянии ответить на этот первый и главный вопрос. В то время, как одни, очевидцы, паломники и туристы, решаются утверждать, что они видели св. Гроб, высеченный целиком из скалы и только обложенный снаружи в виде украшения мрамором, другие, обозрев мраморные стены кувуклия, решают весь вопрос абсолютным отрицанием какого-либо древнего памятника, в данном случае имеющегося. Пока вопрос может быть поставлен (но без архитектурного расследования не может быть решен) на основании исторических справок. Из Евсевия и свидетельств паломнических мы знаем, что Гроб Господень был устроен по типу обыкновенных одиночных пещерных еврейских гробниц: 1) Гроб Господень был высечен в живой скале, внутри невысокого холма, в виде двух камер, одна за другою следовавших; иначе говоря, в виде двойной пещеры; первый вход был открытым, а второй закрывался камнем, подкатывавшимся к устью. 2) Пещера была расположена входом на восток, как все еврейские фамильные и одиночные усыпальницы. 3) Пещера была устроена приблизительно на уровне входа. 4) Место погребения имело вид ложа или прилавка, высеченного с боку погребальной камеры, по правую сторону от входа. 5) Обе камеры имели четырехугольную, хотя не вполне правильную форму. Затем исторические судьбы св. Гроба произвели в нем последовательно такие изменения: 1) Пещера св. Гроба была высечена в массиве скалы так, что образовала особый отдельно стоящий, — среди выровненной искусственно скалистой площади, — мавзолей или памятник, который паломники называют то пещерою, то памятником, то скалою. 2) Пещера имела, по всей вероятности, четырехугольную форму, но, — в зависимости от украшавших ее снаружи решеток, колонн, мраморной облицовки, пристроенных часовен и пр., — приобретала в разные времена, — кроме четырехугольной формы, — многоугольную и потому разнообразно определялась паломниками; для критики их свидетельских показаний (в большинстве обычно неверных) должно иметь в виду, что основная четырехугольная форма св. Гроба (куба, как называет Евсевий) покрывалась сверху полукуполом, конусом, пирамидальной вершиной или же киворием или балдахином на открытых колоннах. 3) По-видимому, уже при Константине первая или прихожая камера была обсечена и вместо нее образована открытая перед входом в св. Гроб передняя, называвшаяся отделением жен-мироносиц, устроенным при помощи низких перил или балюстрад. В результате такого отсечения передней камеры, самый памятник

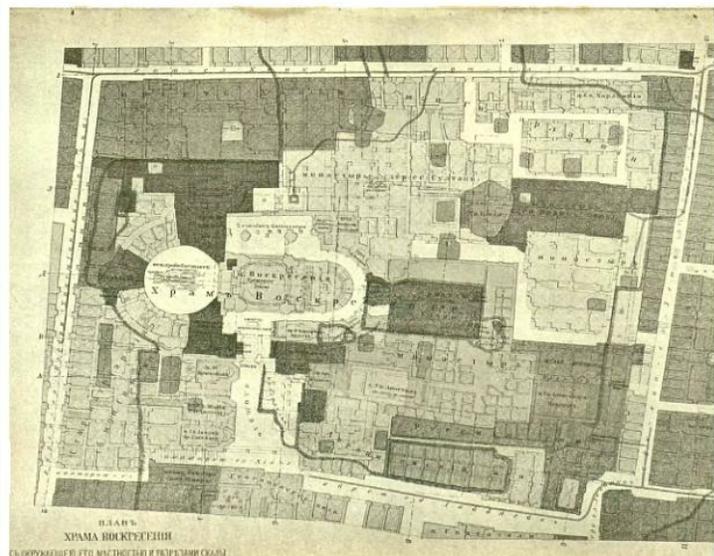
приобретал более целесообразную форму и на всех рисунках св. Гроба, идущих с VI в., изображается в виде одной небольшой погребальной камеры (четырёхугольной или круглой) со входом; Ангел, при этом, изображается сидящим вне Гроба на большом поваленном камне. 4) В эпоху паломничества ко св. Гробу в V и VI вв. паломники допускались внутрь св. пещеры для лобызания каменного ложа и получали при этом на память как масло от горевшей неугасимой лампы Гроба, так и частицу земли, приносившуюся извне и освященную прикосновением ко св. Гробу. Реставрация всей базилики св. Гроба при Модесте, изменив украшения св. Гроба, оставила, по-видимому, его первобытную сущность в прежнем виде: натуральной скалы, высеченной из холма и содержащей внутри пещеру с высеченною в одной из ее стенок лавкою или ложем. Наружный вид памятника имел, по-видимому, ту же четырёхугольную форму с коническим верхом, обставленную девятью колоннами по низу, из которых четыре стояли перед фасадом часовни и окружали камень Ангела; внутренность св. пещеры была натуральною скалой, покрытой, по-видимому, особою решеткой для ограждения от паломников, уносивших ее частицы; в этой пещере могло одновременно помещаться не более трех человек (и то стоя), которые могли легко касаться потолка рукою; ложе находилось на северной стороне, по стене вправо от входа; это ложе представляло плоский прилавок в стене, на котором могло бы поместиться одно вытянутое тело; на известной высоте (не более двух футов) в стене виден был, выступающий поверх ложа, неглубокий карниз, который придавал всему этому месту вид невысокой ниши. Так как, по свидетельству Аркульфа, в пещере св. Гроба горело уже 12, а впоследствии 15 ламп, то, — нужно думать, — сводчатый потолок камеры должен был быть в это время, или даже и ранее, приоткрытым вверху.

В 1010 г., при халифе Хакиме, церковь св. Гроба подверглась страшному разрушению, исполненному, по повелению самого халифа, наместником Рамле. Хаким начал преследования христиан через 7 лет по вступлении своем на престол, когда ему было только 11 лет и 5 месяцев, — стало быть, в пору своего совершеннолетия, когда власть легко опьяняет наделенного ею. Год разрушения храма Воскресения показывается арабскими источниками разно: в 398 г. и 400 г. Гиджры. При этом должно сказать, что аль-Хаким был не только жесток по природе, но характера непостоянного и вспыльчивого, а под конец даже был душевно больным и в своих преследованиях доходил до нелишней мелочности: Запрещал христианам одеваться в черное, опоясываться кушаками; во время Вербной недели воспрещал украшение церквей, процессии и ношение пальмовых ветвей; отнимал завещанные монастырям имущества, захватывал и жестоко пытал писцов-христиан, принуждая их принимать ислам; требовал от христиан ношения тельных крестов на груди и от евреев — колокольчика; разрушал церкви, дозволял и устраивал разгромы христианских кварталов, удалял христиан с должностей, срывал кресты с церквей и приказывал уничтожать наружные фрески и иконы; способствовал эмиграции христиан и евреев. Однако же, при всем этом халиф аль-Хаким с одной стороны был исполнителем обычного мусульманского фанатизма, а с другой — разумным мусульманским политиком, так как усиление христиан (главное ядро которых состояло из греков) при владычестве предыдущих халифов уже давно нарушило допускаемые понятию осторожностью границы.

Но в то время, как нам обстоятельно известны все распоряжения халифа аль-Хакима относительно христиан Палестины, нам остаются смутными обстоятельства разрушения храма св. Гроба и при этом самый важный пункт — вопрос о разрушении пещеры св. Гроба. Свидетели, очевидцы и хроникеры, как европейские, так и арабские, единогласно повторяют общую фразу: храм св. Гроба был разрушен до основания. Но, во-первых, мы хорошо знаем цену слов средневековых историков и особенно арабских хроникеров. Выражения «разрушен до основания» или «сравнен с землею» употребляются слишком часто для того, чтобы принимать их в буквальном смысле. Особенно мало отдают себе отчета в своих словах арабы, и всем

известны картинность и гипербололизм их языка. Они в значительной степени должны быть умалены критикою. Доселе мы видим колоссальные руины, почти целиком стоящие, стены зданий, о которых у историков сказано, что они были разрушены до основания. Притом, в древности ни разрушение, ни пожар никогда не бывали окончательными по той простой причине, что фундаменты в то время — кроме римлян — не устраивали в материковой земле, а выкладывали в мусоре руины. Затем, выражение европейских паломников о том, что самый гроб Господень был сломан язычниками или был разрушен, но при этом арабы не могли уничтожить самого «камня памятника» (*lapidem monumenti*), показывают, что и здесь разрушение не было окончательным. Очевидно, если рассказывают, что язычники не могли уничтожить всего памятника (пещеры св. Гроба) целиком и пробовали его разрушить огнем, то дело идет о массивной скале, из которой состоял св. Гроб. Вероятно, арабы, разбили топорами весь верх пещеры, разложили огонь на нижнем обручке, чтобы от жара потрескался массив, — и на этом остановились. Всем известно, что человеческая способность к разрушению, будучи весьма экстенсивною и заразной, в то же время быстро удовлетворяется и, как всякая страсть, гаснет тем быстрее, чем она ярче. Конечно, все дошедшие до нас записи — частью плод воображения и слабой памяти, но, может быть, в той части рассказов, которая говорит, что самое ложе Гроба Господня сохранилось, уцелел факт действительности. Можно быть уверенным, далее, что, так как паломники продолжали притекать ко св. Гробу и милостыня получалась тем обильнее, чем более бед выпадало на долю святыни, то существование остатков св. пещеры было обеспечено человеческим вниманием, задолго до 1148 г., когда решено было восстановить самый храм. Правда, на место прежней натуральной пещеры и живой скалы теперь должны были уже над ее остатками сложить из камней часовню св. Гроба. Эта постройка на средства, данные Константином Мономахом, была, вероятно, выполнена в византийском стиле, т. е. имела вид круглого, свободно посреди ротонды стоящего мавзолея в два или даже три яруса. Мы доселе не знаем и не можем указать точного изображения этого памятника. Напротив того, мавзолей, построенный на место этого византийского сооружения, уже разрушившегося в 1555 г. Бонифацием из Рагузы, сохранен для нас в многочисленных рисунках с него, исполненных до 1808 г. Это был шестиугольный, обставленный готическими аркадами по низу, массив, сложенный из тесаного камня и украшенный наверху готическим балдахином: готический пошиб позднего времени напоминает постройки Адриатического побережья. В 1808 г. произошел известный пожар, и часовня св. Гроба подверглась разрушению, а в 1810 г. на ее место построена современная массивная часовня греческим архитектором. Уже во время перестройки Бонифация обнаружилось и было засвидетельствовано, что первоначальный массив пещеры сохранился только в основании ее и в виде небольшого возвышения поверх его общего уровня, т. е. каменного прилавка, не выше 2-х футов с небольшим углублением в несколько дюймов вверху. В настоящее время все стены снаружи и внутри часовни облицованы мрамором и натуральной скалы нигде видеть нельзя. Самое ложе совершенно закрыто мрамором наглухо и требуется верить, что под плитами мрамора есть натуральная скала. Лежанка или лавка, облицованная ныне мрамором, имеет в длину 2 метра, в ширину 80 сант. и в высоту 60 сант. Остатки древнего Константинова монумента, разрушенного Хакимом и, по-видимому, разобранного и распроданного, в свою очередь, по-видимому, составили для Запада своего рода святыню. По крайней мере, на существование такого рода остатков можно указать в Константинополе. Паломнический рассказ Антония, архиепископа новгородского, в двух местах свидетельствует: «Преже поклонихомся святей Софеи и Пресвятого Гроба Господня две досце целовахом и печати гробныя»; и еще: «Во притворе же (в Святой Софии) за великим олтарем вчинены во стене Гроба Господня вехняя доска и посох железен». Очевидно, здесь разумеются облицовочные плиты от Гроба Господня, т. е. от часовни или кувуклия, а так как

паломничество Антония падает на 1200 г., то естественно думать, что эти плиты (Риан называет их вполне точно: *tabulae*), появившиеся в Цареграде, принадлежали разобранному после разрушения халифом памятнику.



Если представить себе мысленно проведенную через середину пещеры св. Гроба ось (см. рисун. 14, линия Д), то эта линия прорежет по самой середине греческий храм Воскресения, заместивший собою прежний мартирион (несравненно меньшего размера) на месте прежней абсиды или даже алтарной части Константиновой базилики (пресвитериума). Потребны особенные усилия ученых архитекторов, чтобы путем мельчайших разысканий и в стенах и сводах нынешнего храма Воскресения открыть какие-либо остатки древностей и объяснить, почему возникло это странное центральное здание, вернее — целый храм, внутри общего храма и почему рядом с куполом ротонды поместился купол этого храма Воскресения. На теперешний поверхностный взгляд, вся эта часть был ранее средним нефом и, по всей вероятности, не имела купола кроме купола ротонды, но имела две абсиды, западную и восточную. Подобного рода средневековые готического периода храмы с двумя абсидами известны в нескольких примерах не в одной Германии и согласно излюбленным обычаям западного средневековья, видимо, перенимали освященный образец. Вместе с падением латинского королевства, греки, приняв вновь обладавшие святыми местами Иерусалима и желая перетянуть к себе, хотя номинально, полное обладание, восстановили древнее имя церкви Анастасиса, которое собственно принадлежит ротонде, а затем отделили храм Воскресения от остальных владений. Вследствие этого храм Воскресения оказался чрезвычайно малым, а его алтарь донельзя стесненным и два патриаршие монументальные места «пришлись почти у самого иконостаса. — На той же самой линии средней оси, в середине купольного пространства, поставлен, очевидно в новейшее время, небольшой мраморный стол, не более аршина. Это есть, так называемый, пуп земной, омфал, средоточие вселенной. Появление такого знака, упражняющего изобретательность святогробских проводников-монахов, объясняется исконною легендой, сложившеюся еще в ветхозаветном Иерусалиме, сначала, о том, что иерусалимский храм есть средоточие земли.

Известный стих (12-й) 83-го псалма: «Бог же Царь наш прежде века: содела спасение посреде земли» распространил эту иерусалимскую традицию и вызвал благочестивые мечты, (в слове патриарха Софрония на праздник Креста) о «среде земли» в том именно месте, где пострадал Господь. Затем именно уцелевшая горка, на расчищенной площади Голгофы, стала этим средоточием. или омфалом, который через некоторое; время упоминается особо среди двора или Иосифова. сада: в одной из миниатюр греческой рукописи Минеи в Тифлисе видно изображение отрока: Иисуса, пророчествующего о Мессии среди учителей иерусалимского храма; там представлена та самая сигма или. полукружие, что находилось за Крестом в базилике Константина, а посреди ее плоское круглое вымощенное плитами возвышение, которое, вероятно, означало собою омфал.

Идя от ротонды по Дверному нефу храма, встречаем семь аркад Пресвятой Девы, — предполагаемые остатки Константиновой базилики. Но эти остатки византийской колоннады явно происходят из постройки времен Модеста, так как даже все капители этой колоннады тождественны с капителями мечети Ель-Акса, а эта мечеть построена из материалов, взятых от различных. разобранных арабами, церковей Иерусалима. Капители все относятся к IV-VI вв. В конце этого нефа имеются два небольшие придела: уз Господних и темницы Господней. Образование легенд, относящихся к этим приделам, относится уже к средним векам и связано, между прочим, с так называемыми «столпом бичевания Господня». Было бы излишне перечислять, сколько обломанных колонн бичевания появилось, начиная с VIII в., на Востоке и Западе. Главный памятник этого рода существовал в Константинополе перед латинским завоеванием (упоминается у нашего паломника Антония). Наиболее известные находятся в настоящее время: в храме св. Гроба (у греков и у латинян) и в Риме (в. ц. св. Пракеседы, капелла Зенона и колонны). Обзор различных приделов: св. Логгина, Разделение риз, Поругание, расположенных в окружном коридоре, обходящем стену алтаря храма Воскресения, был бы бесполезен в частности, так как все эти части безусловно архитектурного происхождения, но не исторического, а наименования их произвольны.

Между двух приделов в юго-восточной части этого коридора находится покаты́й сход в «особую церковь, ныне называемую приделом се. Елены. Эта маленькая церковь занимает собою место прежней крипты в базилике св. Константина, устроенной над местом обретения св. Креста еще во времена Константина Великого. Отсюда издавна существует мнение. о том, что церковь составляет остаток этой базилики, и что 4 колонны, поддерживающие средний крестообразный, открытый посредине, свод этой церкви, относятся ко времени Константина; но это мнение, относится еще к детскому состоянию византийской археологии в 50-х:г. XIX в. Колонны этой крипты низки, половинного размера против низкой византийской колонны; капители к ним не подходят — ни по величине, ни по ширине, и потому каменотесы приладили их к этим столбам, стесавши весь нижний пояс. По рисунку же капители тождественны с северным нефом храма и мечетью Эль-Акса, а потому самая постройка, очевидно, относится или к концу VII, или даже к VIII в.

Действительные остатки Константиновой базилики найдены, однако, и притом в таком отдалении от современная храма и в таком месте, где ранее мало кто .их ожидал: таковы открытые в 1883 г. с восточной стороны храма по базарной улице Хан-Эс-Зет монументальные развалины пропилеи Константиновой базилики. Открытие произведено путем продолжительных раскопок, предпринятых «Православным Палестинским Обществом». Правда, еще ранее остатки гранитных колонн, пилястра и стены, образующих портал, выдавались ранее из земли и дали повод некоторым исследователям догадываться, что в них скрываются развалины пропилей Константиновой базилики. Другие исследователи дополняли эти догадки соображением, что так как руины ниже уровня земли в западной части, то возможно, что от них

первоначально вели вверх ступени. Стало быть, можно было предполагать открытие своего рода монументальной лестницы, введившей в атриум древнего храма. Таковы были заключения палестинской комиссии, раскрывшей от земли эти остатки, и в особенности заключение известного Вогюэ, произведшего раскопки на месте этих остатков, что общий стиль их вполне подходит к царствованию Константина Великого. Но, вместе с базами колонн, остатками самих колонн, найдены: во-первых, древняя стена, в виде нескольких, не потревоженных на своем первоначальном месте, устоев, и, во-вторых, остатки тройной монументальной арки. Вогюэ считал эту стену остатком второй иерусалимской городской стены, уцелевшей до времен Константина и дополненной гладкою римскою кладкою изнутри. Вогюэ ошибочно думал, что тройная арка построена на место древняя входа в город: предположение, мыслимое только в том случае, если бы эта арка составляла часть триумфального сооружения, на какое она вовсе не походит. К этим раскопкам до 1872 г. были сделаны значительные дополнения ориенталистом Клермоном Ганно в 1874 г. (ученые результаты его исследования появились впервые только через 26 лет). Ученый ориенталист верно заключил, что ворота принадлежат византийской эпохе и являются притом памятником сборного характера; он заметил также между этими воротами и древнею стеной помост из плит на разных уровнях, и указал их одновременное происхождение; обнаружив на большом пространстве древнееврейскую стену с выпусками по наружной ее стороне и с римскою кладкою внутри, он определил все дальнейшее в качестве ряда различных средневековых сооружений. Обширные раскопки, произведенный в 1883 г. «Палестинским Обществом» под наблюдением архимандрита Антонина, на всем пространстве Русского места, вскрывши почти все то целое, на чем ранее разрозненными частями являлись все эти остатки, объяснили ряд накопившихся ранее недоумений: отысканная колоннада пропилей представляла отклонение против оси храма Воскресения в южном направлении, очевидно, в результате того обстоятельства, что строители базилики воспользовались древнееврейскою стеной. Принявший участие в расследовании местности разрезов, уровней и стен, отовсюду примыкавших к пропилям, архитектор Шик пытался даже определить направление базилики по южной, восточной и частью западной стороне ее: по его наблюдениям (см. его план: рисун. 14), восточная и южная стены базилики совпадали с ныне открытыми остатками; западная же стена проходила там, где в современном храме св. Гроба находят много остатков древних стен и где скала выходит на поверхность земли; в северо-западном углу двора абиссинского монастыря сохранился также остаток базилики, составлявший угол, который соединял средний неф с наружным портиком. К сожалению, главное внимание архитектора Шика, а затем и «Палестинского Общества» сосредоточилось на значении древнееврейской стены, вошедшей в состав пропилеев. Но вместо того, чтобы определить возможно точнее эти реальные остатки, — архитектор Шик предварительно построил из них своего рода фантастический замок в виде претории, будто бы здесь бывшей, древней стены городской, здесь проходившей, триумфальных ворот, ведущих в преторию и заменивших (ненадолго и только в воображении самого архитектора) католическую арку: «Се человек». Наконец, большая плита, оказавшаяся в помосте, стала здесь порогом Судных врат, через которые прошел Спаситель, ведомый на суд в преторию. Таким образом, создан был так называемый «божественный путь», которым будто бы проведен был Спаситель и который должен был для православных поклонников заменить *Via dolorosa* — Страстный путь, ныне находящийся в заведывании католиков, ими легендарно обставленный и ими обслуживаемый. В заключение — по этой гипотезе — абсида Константиновой базилики переместилась на восточную ее сторону, т. е. на место атриума, а лицевой фасад оказался со стороны церкви св. Гроба. Клермон-Ганно решительно высказался против этой гипотезы: куфическая надпись, им открытая с восточной стороны, указывает ясно на существование здесь входной лестницы или монументального

крыльца, ведшего в преддверие или на паперть базилики или, что тоже, ее пропилены. Главная стена пропилены первоначально, как видно по безупречной линии кладки. Кладка стены, к которой примкнута арка, также древнейшего периода, но самая арка — византийского происхождения и капители ее относятся к VII или VIII в. Значит, видеть в настоящем памятнике что-либо, кроме остатков Константиновой постройки и византийских переделок, пока немислимо.

Таким образом, остается нерешенным вопрос об остатках Константиновой базилики, так как при всех ее переменах и разрушениях должны были уцелеть и находиться где-либо в Иерусалиме те многочисленные ее колонны (по всей вероятности монолиты), которыми она была украшена: таковых колонн, в пределах современной храма, не оказывается, а потому надо их искать в ином месте. Единственное здание современного Иерусалима, представляющее целый ряд колонн (12 во внутренней колоннаде) цельного характера и выполненных для одного здания из разных редких, пестрых мраморов — желтого с черным, розового, пурпурного, зеленого и пр.: их капители по стилю IV в. и ясно указывают, что вся эта внутренняя колоннада происходит целиком из базилики Константина. Равно 16 колонн внешней колоннады также по капителям относятся к IV в. и только портики, окружающие октогон Омаровой мечети и носящие громкие названия райских врат и т. п., относятся к позднему времени, что достаточно ясно свидетельствует, что мечеть эта собрана из древнехристианского материала, разобранного арабами.

Так называемая Омарова мечеть или — точнее — мечеть Скалы, не будучи вовсе постройкою самого Омара, по точным данным есть постройка Абд-Ель-Мелека в 691. г. Сооружая эту мечеть, прозванную у мусульман Куполом Скалы (Кубетт-эс-Сахра), Абд-Ель-Мелек задался целью отвлечь мусульман от священ. паломничества в Мекку и побудить их совершать предписанный им хадж в Иерусалиме. Главную роль в данном случае играла свящ. иерусалимская скала, покрытая этим куполом и долженствовавшая заменить «Черный Камень» (Каабу). Поэтому вокруг Сахры совершались такие же процессии, как вокруг Каабы, отмененные впоследствии Аббасидами. Во время праздника закалывали там жертвы, скалу мазали благовонными мазями, обкуривали фимиамами. Купол был позолочен, покрывался особыми покровами, такими же покровами покрывалась скала и над ней были повешены рога «Авраамова барана» и венец Хозроя. Причина такого почитания скалы относится к ветхозаветным сказаниям, с нею связанным. В талмудической мифологии она является камнем фундамента, которым Бог запечатал от начала устье преисподней, написав на этом камне святейшее имя (Божие, неизреченное, какое обычно читается «Иегова»). Камень этот лежит над пропастью и удерживает мир от потопления его волнами преисподней. Это есть камень основания, от которого распростерты четыре страны света. Моисей Маймонид (XII в.) объяснял: на западной стороне храма Соломонова во Святом Святых был камень, на котором стоял ковчег завета, урна (стамна) с манною и жезл Ааронов. Но Соломон, предвидя разрушение храма, сделал в скале святилища особенное подземное место для сокрытия ковчега, в случае надобности. В этом тайном месте сокрыты священные принадлежности святилища, так что во втором храме их уже не было и они невидимо стояли в пещере скалы. Со времени последнего разрушения храма Камень как бы утратил свою чудодейственную силу и о нем замолкли рассказы. Но уже в первые столетия христианства скала вновь стала предметом поклонения. Бордосский путник (330 г.) рассказывает: «На том самом месте, где был храм, построенный Соломоном, на мраморе перед жертвенником, где, говорят, некогда пролита была кровь Захарии ([Мф.23:35](#)), видны по всему помосту следы обуви убивших его воинов, — словно отпечатанные в воске. Здесь же две статуи Адриана, а недалеко от них пробитый камень (lapis pertusus), к которому раз в год приходят иудеи, помазывают его, с воплем рыдают, разрывают свои одежды

и затем удаляются. Здесь же дом Езекии, царя иудейского. Также, — если выйти из Иерусалима, чтобы подняться на Сион, — на левой стороне и внизу в долине, возле стены, находится водоем, называемый Силоам, имеющий четыре крытые входа, и другой большой водоем вне города. Источник этот течет в продолжение 6 дней и ночей, на 7-й же день, который есть суббота, он вовсе не течет ни днем, ни ночью». Выражение путника «пробитый камень» происходит от того, что под юго-восточную часть Священной Скалы есть священная «пещера духов», в которую сходят по лестнице в 16 ступеней, длиною в 25 фут. и шириною 20 фут. при глубине 11 фут. В этой пещере есть плиты Давида и Соломона, места Авраама и Илии и заложенный колодезь, известный под именем «Источника Духов». Бордосский путник не даром связывает площадь Соломонова храма с Силоамским источником, так как Путник (итинерарий) Антонина из Пьяченцы передает со слов местных гидов, что «возле жертвенника Авраама, на котором он намеревался принести в жертву Исаака и где принес жертву Мельхиседек, есть расселина, к которой если приложить ухо, то услышишь плеск текущей воды, и если бросишь яблоко или что другое, что плавает, и пойдешь к источнику Силоамскому, то найдешь его там». Арабские предания, занесенные в хроники, приписывают уже самому Омару новое освящение скалы, передавая, будто бы, по завоевании Иерусалима, он немедленно отправился на площадь храма Соломонова, а по иным преданиям, обратился к патриарху Софронию с вопросом, где мечеть Давида или храм Соломона; патриарх водит его то в храм св. Гроба, то на Сион и под конец приводит на площадь храма Иерусалимского. Взойдя на площадь храма, Омар, яко бы, воскликнул: «Вот то, что нам описал Божий посол». Патриарх Евтихий утверждает, что, при своем посещении, Омар приказал очистить скалу от векового мусора, первый подавши тому пример. С течением времени скала получила прозвище «висячего камня» и прославлена легендою о ночном путешествии отсюда «пророка» (Магомета) на небеса. Во времена крестовых походов, мечеть Сахра была обращена, как известно, в христианский храм, под названием храма Господня (орден храмовников или тамплиеров), и присутствие камня было связано уже с легендою о лестнице Иакова; далее, о крови Захарии, запекшейся на камне. Таким образом, эта скала Иерусалима, тоже высеченная из почвы, наподобие памятника, средоточие земли, источающее из себя воды земные, рано должна была стать в связь с символическою скалой, служащею подножием Спасителя, в образе учителя вселенной. Именно такая скала или холмик, под ногами Спасителя, или Доброго Пастыря или даже Агнца, изображается на множестве древнехристианских памятников: саркофагах и мозаиках; из этой скалы изливаются 4 источника, которые впоследствии стали истолковываться в качестве символа 4-х Евангелий.

Гипотеза о христианской постройке современной мечети Ель-Акса, заявленная целым рядом западных ученых, не выдерживает никакой научной критики: ее основанием послужили, очевидно, христианские материалы, взятые для этой мечети, в виде колонн и их капителей, относящихся к VI в. или, точнее, к Юстиниановской эпохе. Напротив того, здание Золотых ворот, некогда служивших входом на площадь Харама, — если выделить в них арабскую переделку, — по конструкции своей и всей орнаментике, относится целиком к византийской архитектуре VI столетия и представляет собственно христианский памятник. «Золотые ворота» были пропилями всего священного участка иерусалимского храма и, по всей вероятности, существовали еще в ветхозаветный период. Они помещаются, однако, на восточной стороне города, которая, будучи ограждена стеною от глубокого ущелья Кедронского потока, была обращена на Масличную гору и на простирающуюся, отсюда к Иордану горную пустыню. В ветхозаветном периоде здесь существовали на северной стороне, там, где оканчиваются жилые кварталы, — ворота; через который произошел торжественный вход Спасителя в Иерусалим. Что же касается той части города, которую занимает храм, то здесь была только глухая калитка, из которой, как известно, еврейский первосвященник выпускал «козла отпущения» в пустыню.

Остается непонятным, кому и зачем понадобилось устраивать торжественные пропилеи, в наиболее глухом углу Иерусалима: как известно, «Золотые ворота» были всегда триумфальными воротами на главных входных путях византийских столиц. Пышный фриз, украшающий внутренность этого здания, и его капители носят характер VI-VII в.

Развалины византийского храма ев. Анны, матери Пресвятой Девы, занимают обширное пространство вокруг современной латинской церкви. Здесь, под остатками самого монастыря, обнаружена площадка небольшой византийской церкви и сбоку от нее лестницы, сводящие в обширное подземелье, укрепленное высокими субструкциями и сводами коробового типа, также, по всей вероятности, византийского происхождения. Эти своды являются жалкими остатками великолепного сооружения древних галерей «Овчей купели». Антонин видел в этой купели 5 портиков, из которых в одном была помещена даже большая базилика Девы Марии. Патриарх Софроний в 20-й оде (по изд. Миня т. LXXXVII, стлб. 3821—3) говорит: «Войду во святую Овчую купель, где Марию родила честная праматерь Анна. Сойдя вниз в храм, облобызаю церковь Пречистой Богоматери и пройду на средину площади, где Дева-Царица родилась в отеческих палатах; где расслабленный, взяв свое ложе, вышел наверх, повинувшись велению слова; я увижу то самое место». Прекрасная колонна, стоящая еще на пьедестале, украшенном эмблемою креста, среди монастырского сада, очевидно, уцелела от базилики, — постройки, по-видимому, V в. В саду повсюду, размещены остатки мраморных иконостасных балюстрад, амвона и капители древнего храма, происходящей, видимо, из той малой византийской церкви которая ныне открыта над самою купелью (вернее — над местом этой купели).

Высокий интерес принадлежит развалинам церкви св. Стефана, находящимся вне города за Дамасскими воротами, в пределах обширного доминиканского, монастыря, на месте древней церкви, построенной императрицею Евдокией, переделанной в VIII в., разрушенной и вновь восстановленной крестоносцами в 1099 г., а затем вновь и уже окончательно разрушенной и даже, как оказалось, разобранной. — Мощи великомученика были открыты в IV в., при чудесных обстоятельствах, о которых сохранился подробный рассказ. В результате видений священнику Лукиану, были найдены в гробнице им указанные 3 гроба, снабженные погребальными стелами, на которых читали надписи. По этим надписям открыли, что гробницы принадлежали великомученику Стефану, тайному ученику Иисусову — Никодиму и Гамалиилу. При следующем архиепископе иерусалимском Ювеналии (428—458 г.), решено построить на месте открытия мощей великомученика базилику. Построение этой базилики было главным делом императрицы Евдокии, умершей, однако, в 460 г. до ее окончания. Возле самой базилики был устроен большой монастырь, порученный каппадокийскому игумену Гавриилу, замечательному начетчику своего времени, скончавшемуся на 80 году жизни. В этой базилике собрался монашеский собор 11-ти лавр, основанных св. Саввою, против монофизитства, покровительствуемого императором Анастасием. Житие св. Саввы, составленное Кириллом скифопольским, сообщает о 10-ти тысячах монахов, сошедшихся по этому случаю; иного места для их собрания, кроме громадной базилики Стефана, в пределах Иерусалима не оказывалось. Именно здесь, с высоты амвона, была произнесена анафема Несторию, Евтихию, Северу и Сотерику и всем, кто не покоряется Халкидонскому собору. При персидском завоевании, храм был разрушен, раки мощей и гробница самой Евдокии, бывшая возле них, была уничтожена, церковь обрушена и монастырь уничтожен. С 650 г. базилика св. Стефана упоминается всеми уже в виде развалин, а во времена крестоносцев она замещена только небольшою часовней. Восстановление святилища началось только с переходом обширного участка во владение доминиканского ордена, к которому перешла и небольшая православная церковь. В 1883 г. начаты здесь были обширные раскопки, продолжавшиеся 4 года и закончившиеся открытием

ипогея, а затем и площади большой базилики 40 метров длины. Впрочем, кроме плана, базилика эта ничего не сохранила и колонны ее, очевидно, пошли на арабские постройки. Немногие сохранившиеся в ней капители относятся уже к позднему византийскому времени.

От других знаменитых базилик и церквей Иерусалима не осталось ничего, кроме жалких средневековых грубых построек, заменивших великолепные сооружения древности. Так, о красоте церкви, построенной на Елеоне, в ознаменование Вознесения Господня, говорят уже Сильвия и Бордосский путник, относящий эту базилику «дивной красоты» к постройкам Константина. Уже в древности явилось разногласие по вопросу о месте, на котором построена была эта церковь: по одним паломникам, она была воздвигнута там, где Господь вознесся, по другим — там, где Господь проповедовал ученикам. Евтихий лионский (около 440 г.) сообщает, что на Масличной горе есть две церкви: одна на месте проповеди, другая на месте Вознесения. Из различных свидетельств видно, что церковь Вознесения *Smbomon* — 'Εμβω'μονне была собственно базиликою, но особенного рода сооружением, круглой формы вроде Анастасиса, а другая церковь была базиликою и построена была, по-видимому, над какою-то пещерой, в которой, по свидетельству Феодосия (§ 63), Спаситель учил Своих учеников; пещера называлась «Мази». Тот же паломник Феодосий сообщает (§ 71), что на Масличной горе есть место «Анкона»: там построена церковь, откуда близко церковь, где погребена св. Фекла (Текла, Пелагия), а то место называется Виффагия. Аркульф (670 г.) сообщает: «На всей Масличной горе нет места выше того, с которого Господь, по преданию, вознесся на небеса, и где стоит большая, круглая церковь, имеющая тройные в окружности портики, сверху покрытые сводами. Внутренность этой церкви, без крыши и без свода, стоит под открытым небом и в ее восточной части находится алтарь, прикрытый узкою крышей (Очевидно, накрытый только раковинным сводом наподобие ниши). Таким образом, это внутреннее здание церкви не имеет вовсе сводчатого покрытия с тою целью, чтобы с того места, на котором встречаются последние следы Господа, был всегда открыт молящимся путь для взора на небо, куда поднялся Господь в сиянии облачном». К этому тексту Аркульфа представлена в плане сама круглая церковь, изображенная в виде 3-х concentрических кругов, которые должны обозначать собственно три яруса стен и сводов. Четвертым внутренним кругом в рисунке Аркульфа, видимо, обозначено отверстие в своде церкви, лишенной крыши и купольного покрытия. Аркульф сообщает легендарную причину этого обстоятельства, явно придуманную или провозгласившую, или самими паломниками. «По преданию, когда базилика эта строилась, середина храма, сохраняющая следы Господа, не могла быть покрыта общим помостом, потому что, лишь только этот помост настлали, земля под ним сама поднималась, засыпая глаза рабочим». «Ибо здесь сохранилось от века свидетельство, в виде следов Господних, напечатленных в земном прахе. «Все место это окружено медным круглым колесом, — вышиною в человеческий рост, — в середине которого отверстие, а через него можно видеть следы Господни. В боку колеса устроена дверь, — для того, чтобы входящие внутрь могли, протянув руку, брать, с собою на благословение частицы освященного праха. Следы освещаются большою лампадой, горящей поверх днем и ночью. В западной стене церкви сделан ряд окон, застекленных, в которых изнутри помещенные на цепях лампы, горят рядами. Свет этих лампад с такою силой распространяется наружу, что им освещается не только прилегающая к базилике часть горы, но и подъемы из Иосафатовой долины к городу Иерусалиму и подступы по ступеням — особенно в темные ночи — и даже некоторая часть города с той же стороны. Столь же подробно рассказывает Аркульф о том, как в самый день Вознесения ежегодно на Елеоне бывает сильный ветер и буря. По показаниям Виллибальда, около 726 г. на Масличной горе была также церковь, где Господь перед страстию поучал учеников Своих ([Мф.26:40-41](#)). О ней же говорит кратко Аркульф, так как она, по-видимому, была разрушена арабами. Виллибальд повторяет все подробности, сообщенные

Аркульфом о церкви Вознесения, прибавляя, что «сверху она открыта и не имеет крыши и что в ней у северной стены стоят 2 колонны, в память Ангелов, говоривших Апостолам по Вознесении» ([Деян.1:11](#)), но с такою добавкой легендарного характера: «человек, прошедший между стенами и колоннами, освобождается от грехов». Нечто подобное показывают и ныне в мечети Ель-Акса — в виде колонн, поставленных так тесно, что человек не может между них пролезть. В настоящее время на Елеоне есть средневековая ротонда, заступившая место древнего храма, но уже вымощенная внутри; далее, новая церковь Вознесения, построенная посередине склона Масличной горы к Иосафатовой долине, приблизительно в окрестностях того места, где стояла церковь Проповеди Христовой (над пещерою или криптой). Но все место склона горы в Иосафатову долину оказалось, кроме того, покрыто остатками древних усыпальниц, отмеченных многочисленными найденными здесь мозаическими полами V-VII столетий: эти мозаические полы украшали собою часовни усыпальницы знатных и богатых людей, приезжавших в Иерусалим со специальною целью погребения в Св. Земле, в том месте, где должна прозвучать труба Архангела при втором пришествии. Великолепный мозаический пол V в. одной из Елеонских усыпальниц покрыт теперь особою пристройкой к дому русского приюта, устроенного архим. Антонином. Верх холма, близ этого приюта, обнаружил ряд еврейских гробниц, в которых найдены погребальные урны и различные древности. Мозаические полы на месте усыпальницы и надгробные плиты найдены также рядом с Елеоном на холмике, получившем прозвище «Новой Галилеи».

Церковь Успения Божией Матери под Масличной горою и близ долины Иосафатовой находится в том поперечном ущелье, которое, начинаясь от Дамасских ворот, идет вдоль Иерусалима и входит в долину Кедронского потока; оно уже в древности называлось и ныне кратко зовется «Гефсимания». Антонин сообщает: «В самой же долине Гефсимании есть базилика св. Марии, которая, говорят, была ее домом, в коем она была взята от тела». Аркульф 670 г. рассказывает, что «церковь эта выстроена в 2 этажа и нижняя часть, под каменным помостом, выполнена замечательно в круглой форме, а в ее восточной части находится алтарь и по правую его сторону стоит каменная пустая гробница св. Марии, в которой некогда она покоилась погребенная. Но из этой гробницы каким-то образом, в какое время и какими лицами святое тело ее было вынуто и в каком месте оно ожидает воскресения — никто, как передают, наверное знать не может. Входящие в эту нижнюю круглую церковь св. Марии видят вделанный в правую часть стены камень, на котором Господь, на поле Гефсиманском, в ту ночь, когда Иуда предавал Его в руки грешных людей, молился, преклонив колена, перед часом предания Его. На этом именно камне видны следы обоих Его колен, как бы напечатленные глубоко в мягком воске». Другие свидетельства Виллибальда VIII и IX в. также согласно упоминают о существовании церкви Успения в Иосафатовой долине, на восточной стороне Иерусалима и в ней гроба Богоматери, «хотя пустого, но сохраняемого в память ее», что, по-видимому, показывает, что эта церковь долее других сохранялась неразрушенной). Однако крестоносцы нашли только развалины церкви и только в 1150-х годах Мелизенда, дочь 4-го иерусалимского короля, построила новую церковь, сохранившуюся до настоящего времени и уже теперь почти целиком принадлежащую грекам и другим восточным исповеданиям.

Гора Сион в древнейшую пору христианства уже была покрыта христианскими молитвенными домами: об этом свидетельствует Евхерий около 440 г., говоря, что гора Сион на своей северной стороне «покрыта домами клириков и братьев. Верхнюю же площадку горы заняли келлии монахов, окружающие ту церковь, которая там, как говорят, еще Апостолами основана в память о Господнем воскресении. Бревиарий 530 г. знает на св. Сионе «большую базилику на месте, где Господь подвергнут был бичеванию», а Феодосий называет эту базилику матерью всех церквей, так как церковь эта была основана Самим Христом с Апостолами, а по

происхождению своему была домом Евангелиста Марка. Аркульф о большой базилике, выстроенной на горе Сионе, сообщает, что там указываются: во-первых, место Тайной Вечери, во-вторых, место Сошествия Св. Духа на Апостолов; затем, камень, на котором бичевали Господа; колонна, к которой был привязан Господь во время бичевания; камень, на котором был побит св. Стефан, и место Успения Божией Матери. Все эти детали различным образом намечены в особых рисунках рукописей IX в. Виллибальд 726 г сообщает уже в новой редакции: «Св. Мария почилла от сего века (мира) в середине Иерусалима — в том месте, которое называется Сионом; и тогда 11 Апостолов: принесли ее тело, а Ангелы взяли тело из рук Апостолов и отнесли в рай». Таким образом, сказания, сложившиеся в VIII-IX вв., явились в очевидной зависимости от кенотафия или памятной гробницы, которая была поставлена на месте, где, по преданию, погребена была Богоматерь.

Разнообразные средневековые здания и их остатки приурочены были в течение XIX столетия более или менее удачно, но при этом более или менее произвольно к святым воспоминаниям иерусалимским. Таковы, напр., разнообразные постройки, сохранившаяся доселе на Сионе и относимые так или иначе к воспоминаниям о Тайной Вечери. В южной части Сионской горы ряд построек, названный мусульманами по имени пророка Давида — Неби-Дауд, содержит в себе две большие залы, из которых одна, крытая сводом, поддерживаемым двумя столбами, считается местом Тайной Вечери, а другая заключает в себе модель апокрифического саркофага пророка, будто бы находящегося под зданием. В армянском монастыре, устроенном в той же части, указывают мнимый дом Каиафы; престол главной церкви здесь имеет три куса камня, будто бы происходящие от св. Гроба; тут же показывают пещерку — будто бы темницу Спасителя и двор, в котором Петр слышал крик петуха. Таким образом, те, пока правда немногочисленные, куски и части древнехристианских построек, открытые в этих местах в виде прекрасных мозаических полов, гораздо более, конечно, имеют право на отнесение к древности, чем все средневековые постройки, показываемые паломникам. Таковы же различные средневековые здания и части, доселе сльвущие в Иерусалиме под названиями: капелла (часовня) Тернового Венца (в турецких казармах на оконечности Харама), капелла Бичевания и в особенности пресловутая арка, известная под именем «Се человек» (Ессе Ното), с высоты которой будто бы Пилат показал Христа народу. Эта арка из разряда обычных тройных, триумфальных арок, позднего римского времени в своем основании, в верхней части перестроена в позднейшее время. Того же в большинстве случаев средневекового и новейшего происхождения стоянки так называемого Страстного пути, намеченные по Иерусалиму в различных пунктах, сохранивших какие-либо древние или средневековые остатки, по дороге, ведущей из претории на восток и оканчивающейся на западе церкви св. Гроба, — в числе 14-ти. Было бы любопытною задачей расследовать все эти пункты в археологическом отношении, но так как они принадлежат различным римским духовным конгрегациям, еще более нетерпимым к истине, чем греки, то вряд ли можно надеяться на успех этого дела даже в ближайшем будущем.

Напротив того, в ближайших окрестностях Иерусалима находятся два замечательные по древности своей и сохранившимся в них памятниками пункта: монастырь се. Креста в расстоянии нескольких верст от города; по преданию, основание монастыря приписывается императрице Елене; однако, оно далеко не столь древнее, хотя крестоносцы в 1099 г. уже нашли этот монастырь существующем, из чего можно заключить о его происхождении во времена до мусульманского завоевания. Монастырь был основан, по-видимому, грузинами и только в позднейшее время перешел, как и многие другие обители, в руки греков. Подобно всем другим восточным монастырям, он имеет вид неправильного четырехугольника, охватывающего ряд самых разнообразных зданий, входящих в состав обители. Замечательная купольная церковь

монастыря явно происходит еще из византийской эпохи, вероятно, однако же, не ранее XIII столетия, что указывается, между прочим, ее остроконечными арками — прием местных архитекторов, воспитавшихся на мусульманской архитектуре. В XIV в. церковь была мечетью, в 1643 г. возобновлена грузинскими царями и вся расписана фресковой живописью хорошего мастерства. Но самое любопытное — мозаический пол, современный построению церкви, сохранившийся в середине ее и в северном нефе. Рисунок этого пола замечателен, главным образом, звериным орнаментом и своими арабесками. За главным алтарем — круглое отверстие, покрытое мрамором, показывает, по преданию, место, где выросло древо Животворящего Креста. В местечке Аин-Карим — францисканский монастырь во имя Иоанна Крестителя средневекового происхождения, с церковью, построенной, по преданию, на месте, где стоял дом Захарии.

Важнейшим окрестным пунктом около Иерусалима является Вифлеем, расположенный в полутора часах езды от Иерусалима, с замечательно по своей древности и художественной красоте церковью Рождества Христова, устроенною имп. Еленой. Почитание пещеры Рождества в Вифлееме восходит ко временам Оригена, свидетельство которого о ее всеобщей известности (Против Цельса I, 51) подкрепляется впоследствии Евсевием и Иеронимом. По аналогии с Голгофою явилось даже предание, будто бы Адриан, для посрамления свящ. места христиан, построил над нею храм Адониса. В 330 г. построена здесь была поныне сохранившаяся базилика, которую (без крипты) упоминает Бордосский путник, а в 335 г. устроена уже самая крипта. Переделки, имевшие место при Юстиниане, коснулись, по-видимому, алтарной части, которая образована из трех сомкнутых полукружий из коих два боковые образуют собою расширенный поперечный неф. Красота всего здания нарушена в настоящее время стеною, которая отделяет всю базилику от этого поперечного нефа, где единственно и совершается богослужение. В 1143—1480 гг. царствования имп. Мануила Комнина на его средства все стены базилики были покрыты мозаиками по золотому фону. Части сохранившихся мозаик изображают вселенские соборы, Фомино неверие, Вознесение Господне, Преображение, Вход в Иерусалим, ряд Ангелов. Перед церковью обширная площадь, доселе указывающая размеры колоссального бывшего на ней атриума, с немногими уцелевшими базами. Но — вместо монументального входа с тремя дверями — современный вход в церковь представляет низкую калитку, своего рода лазейку, из страха пред нападением бедуинов и пред вифлеемскими погромами. Крипта находится под главной частью или хором церкви и имеет отсюда два хода. Но латиняне проделали третий вход с лестницею, ведущей из церкви св. Екатерины. Главную часть крипты составляет часовня Рождества Христова, вся выложенная мрамором. В нише на восток — престол, под которым серебряная звезда обозначает место Рождества. Рядом три ступени сводят в пещерку часовни Яслей, также из мрамора. Блаж. Иероним. видевший пещеру Рождества Христова, называет ясли натуральным углублением в скале, которого в настоящее время нельзя видеть за мраморною облицовкой пещеры. Тоблер сообщает, что когда при Ибрагиме-паше была снята мраморная облицовка, то в стене оказалась высеченная гробница, — неизвестно, ложе, ниша или подобие саркофага. Пещера Рождества Христова связана с галереєю других подземелий с камерами, близко напоминающими катакомбы. Нет ничего невозможного, что крипта Рождества Христова, до ее обращения в убогую народную гостиницу, была древнею, ко времени Рождества Христова опустевшею, могильною пещерой. Ныне различные камеры носят название часовен или капелл, с престолами во имя блаж. Иеронима, Иосифа Обручника, Вифлеемских младенцев, Волхвов и пр.

Путь из Иерусалима в Иерихон, к месту Крещения Господня на Иордане и к монастырю се. Саввы Освященного, представляет также ряд разновременных памятников палестинского христианства, но главным образом — мест, освященных преданием; таковы: могильная пещера,

известная под именем гробницы Лазаря в Вифании; там же «Источник Апостолов». Современный Иерихон, состоящий из самых жалких хижин, слепленных из прутьев и грязи, обсушенной на солнце, представляет уже в настоящее время несколько раскрытых фундаментов церквей и усыпальниц с мозаическими полами, — из них обширный мозаический пол, открытый раскопками «Палестинского Православного Общества» в 1891 г., наиболее любопытен. Известный монастырь во имя Иоанна Крестителя (ныне Каср-ель-Иегуд) представляет уже почти сплошь новую постройку и от древнего монастыря уцелела только абсида нижней церкви, да перед церковью поставлены на столбах две древние капители и у стены при входе — капители и карнизы VI столетия. Однако же, по соображениям свидетельств древних паломников, этот монастырь мало походит на обширный древний монастырь Иоанна Крестителя, который некогда стоял у самой реки Иордана (хотя и от современного монастыря до реки не более 20 минут езды, но река Иордан меняет часто и сильно свое русло). Феодосий о месте Крещения Господня в его время рассказывает: «Там есть мраморная колонна, а на ней сделан железный крест. Там есть церковь Иоанна Крестителя, которую построил император Анастасий, а та церковь построена на великих сводах у самой реки Иордана, когда эта река бывает в половодье. Где же Господь был крещен (по ту сторону Иордана), — там холм, который называется Армона. Оттуда восхищен Илия. С этого места, где Господь был крещен, до того места, где Иордан впадает в Мертвое море, — 5 миль». Антонин (гл. XI) говорит: «Где крещен был Господь, есть тамobelisk, окруженный решеткою, и на том месте; где вода возвращается в свое ложе, поставлен деревянный крест в самой воде и ступени из мрамора сделаны с обеих сторон до воды». Этот крест, стоящий в реке Иордане на мраморной колонне, изображается в древне-византийской иконописи, начиная с VIII в., очевидно, как иллюстрация действительности или же сведений, почерпнутых от паломников; подробность эта сохранена также русскою иконописью. Аркульф (гл. XIV) говорит: «То святое и чтимое место, на котором Господь был крещен Иоанном, всегда покрывается водами реки Иордана и на этом месте поставлен высокий деревянный крест, около которого вода доходит до шеи стоящего человека и даже во время засухи ему до груди; а во время наводнения весь тот крест покрывается водою. А место этого креста находится по ту сторону речного ложа и от него на другой берег едва может человек перебросить камень пращою. Итак, от места креста до берега тянется подпертый арками каменный мост, через который, как через спуск, сходят на берег и на обратном пути поднимаются люди, идущие к этому кресту. На краю же реки имеется небольшая церковь, — говорят, — на том месте, где во время Крещения Господня были стрегомы одеяния Господни; она основана на 4-х каменных сводах и стоит над водою. На возвышенной же местности находится большой монастырь и в нем церковь во имя Крестителя». У историка Моисея Каганкатваци от VII в. есть свидетельство, что «каменная церковь, на месте Крещения Спасителя, имела вид креста: 80 локтей в длину и 80 в ширину, с тремя алтарями для совершения литургии».

На расстоянии полного дня пути по направлению к Мертвому морю от Иерусалима, в глухом и безводном ущельи, расположен монастырь св. Саввы Освященного, знаменитый своею ролью в истории палестинского монашества и православия, единственный уцелевший из многочисленного ряда обителей «Палестинской Фиваиды». Дивное местоположение монастыря в вершине ущелья, где оно, постоянно разрываемое зимними горными потоками, наполнено острыми скалами и обнажено от всякой растительной почвы, глубоко и имеет отвесные стены, с бесчисленными пещерами, изрытыми, подобно гнездам, в недрах скаль, — производит необыкновенное впечатление на паломника и путешественника. В этом мрачном хаосе красновато-коричневых скал массивные субструкции, колоссальные контрфорсы и обширные фундаменты и террасы, устроенные еще в VI и VII вв., венчаются суровыми башнями и

башнеобразными корпусами монастырских келий. Среди них трудно различить главную церковь, в основании своем Юстиниановских времен, церковь Николая Чудотворца, Иоанна Дамаскина и другие часовни. В монастыре, на первый взгляд, как будто нет вовсе древних памятников и главный собор его весь поновлен и даже ризница его ничего не сохранила от древности. Причина этого весьма понятна: с одной стороны, эта знаменитая лавра всегда была бедна и едва была в состоянии содержать сначала крайне многочисленную, а затем и малую братию; с другой стороны, уже в 614 г., при нашествии Хозроя, монастырь был разграблен и затем был грабим последовательно: при арабах в 796, 842 и пр., в конце концов даже в 1832 и 1834 гг. Таким образом, от древности уцелели лишь камни, а так как художественной резьбы в камне здесь, конечно, не было, то камни и не носят на себе признаков древности. Небольшой купольный мавзолей сохраняет пустой саркофаг св. Саввы, останки которого находятся в Венеции; показывают здесь также гробницу Иоанна Дамаскина. Но самое замечательное — пещерное жилище св. Саввы с коридором и пещерою Льва. С другой стороны всякая келья, часовня, трапезная в этом монастыре есть предмет бытовой древности и заслуживает изучения.

Иерусалим Новый

Иерусалим Новый, как называется ставропигиальный Воскресенский монастырь, Московской губ., Звенигородского уезда, отстоящий от Москвы в 52 и от Звенигорода в 21 в. Монастырь этот основан в 1657 г. святейшим патриархом Никоном. Знаменитый патриарх, устроая Иверский монастырь в Валдайском уезде, принужден был неоднократно проезжать по Волоколамскому или Волоцкому шоссе и для отдыха останавливался в селе Воскресенском, окрестности которого обратили на себя его внимание своею необыкновенною живописностью и вызвали мысль об устройстве в этом месте монастыря, но монастыря совершенно особенного: он должен был, по мысли патр. Никона дать православным богомольцам возможность у себя дома созерцать святейшее мз святых место страдания, смерти и воскресения Господа нашего. В 1656 г. он купил это село с тремя деревнями и пустошами «в отчину Иверского монастыря» о взялся за святое дело. В том же году гористое место, омываемое рекой Истрой, было окопано с трех сторон рвами, выровнено и обнесено оградой с 8 башнями, а в центре образовавшейся площади построен деревянный храм в честь Воскресения Христова с трапезою, кельями и службами. Так было положено начало одного из обширнейших монастырей, освящение которого с великою пышностью, в присутствии царя Алексея Михайловича и его двора, было совершенно 18 окт. 1657 г.; при этом, по преданию, сам царь нашел, что место монастыря «прекрасно, подобно Иерусалиму», отчего монастырь и получил название «Новый Иерусалим». В воспоминание этого события на одном из холмов около монастыря, называемого горою Елеонскою, поставлен каменный крест с соответствующею надписью. В следующем году, получив от возвратившегося с Востока старца Арсения описание и деревянные модели иерусалимского храма Воскресения Христова с часовней гроба Господня и Вифлеемского собора с вертепом, патриарх 1 сентября 1658 г. заложил каменный соборный храм по подобию храма Воскресения Христова в Иерусалиме; но теперь уже не было ни царя, ни бояр в виду того, что произошел разрыв между царем и Никоном с того момента, как последний, отслужив 10 июля этого года литургию в Успенском соборе, объявил, что он более не патриарх, и уехал к себе в Воскресенский монастырь. Здесь, по свидетельству современника и почитателя Никонова Шушерина, патриарх весь предался заботам о благоустройении своего любимого монастыря. Облеченный в суровую одежду (в бараньем тулупе или в простом суконном сером подряснике, подпоясанном кожаным поясом, в широкополой войлочной шляпе, в грубых сапогах с железными накладками на подошве), Никон первый являлся и в храм, и на работы и после всех оставлял их; ничем не отличаясь от простой братии ни в пище, ни в питье, он был примером им и в труде и в молитвенном бдении; между прочим, он ежедневно со слезами выслушивал молебное пение перед иконою Божией Матери Троеручицы. При постройке нового каменного храма Никон был и остроумным зодчим, и неутомимым рабочим: носил кирпичи, ворочал камни, устроая леса. В то же время он строил мельницы, разводил огороды и сады, осушал болота, расчищал лес под пашни, косил сено и убирал хлеб наряду с простою низшею братией. Братия, привлекаемая такою жизнью и трудами настоятеля обители, увеличивалась очень быстро, и в 1665 г. ее было уже до 500 человек, сошедшихся со всей России и даже из-за рубежа. В праздники и в царские дни патриарх совершал литургию по чинопоследованию архиерейскому, рукополагал в монастыри своего строения и приписные к ним обители и села священнослужителей и потом разделял с братиею трапезу. Святые посты он проводил в устроенном им в 150 сажень от монастыря скиту. По его распоряжению при монастыре были устроены обширная странноприимница и школы для детей монастырской прислуги, где обучали, — кроме грамоты, — иконописанию и ремеслами. Царь, услышав о трудах и подвигах

патриарха, оставил в его распоряжении как эту Воскресенскую обитель, так и две другие обители его строения — Иверскую и Крестную — со всеми их вотчинами, освободив еще эти вотчины, в которых было до 6 т. крестьян, от всяких сборов в казну. Кроме того, царь неоднократно жертвовал по тысяче и по две тыс. рублей на нужды монастыря и платил по 2 т. р. ежегодно за камские соляные варницы. На эти-то средства патриарх доканчивал устройство своего монастыря и вскоре имел радость освятить в нем 3 придела: в правом крыле Голгофский, под ним — во имя св. Предтечи Господня и в левом крыле — в честь Успения Богоматери. Особенно любил он служить в Голгофском приделе и в нем именно он совершил последнюю свою литургию пред отъездом в декабре 1666 г. в Москву на суд. Многочисленный собор, под председательством двух восточных патриархов, лишил Никона патриаршества и священства «за самовольное оставление патриаршего престола, за смуту, тем произведенную в русском царстве, за оскорбление царского величества и другие вины»; но одобрил все труды его ко благу церкви и, в том числе, произведенный по его распоряжению пересмотр богослужебных книг. Никон был сослан сначала в Ферапонтов монастырь, а затем Феодором Алексеевичем заточен в Кирилло-Белозерский монастырь, в котором и томился до 1681 г., когда царь, упрашиваемый, с одной стороны, давнишней почитательницей Никона царевной Татианой Михайловной, а с другой — иноками Воскресенского монастыря, не могшими забыть своего великого настоятеля и не перестававшими заботиться о нем в его заточении, наконец смиростивился к опальному и дозволил ему возвратиться в Воскресенский монастырь. «Имаши, — писал он Никону в Кириллов монастырь, — отныне обитати в Новом Иерусалиме и имать он совершенство восприяти». Но великий страдалец Никон, имевший уже 79 лет, не доехал в свою любимую обитель и 17 августа 1681 г. скончался в Ярославле на пути, назначив царя, — своего крестного сына, — своим душеприкащиком. Царь был очень тронут этим и обещал не оставить монастырь и «не положить в забвение» почившего. Никон с величайшими почестями, в присутствии царя и всего боярства, был погребен в Воскресенском монастыре; затем по желанию царя его дело было пересмотрено, и он был восстановлен в патриаршем достоинстве. В день погребения царь объявил монастырь Воскресенский «своим собинным богомольем» и приказал отпускать из своей казны «неоскудно» все необходимое для скорейшего окончания начатого при Никоне каменного храма, который однако при жизни царя был доведен только до сводов, а достроен он был в царствование Петра и Иоанна Алексеевичей, благодаря содействию той же царевны Татианы Михайловны, из своих средств устроившей всю утварь для храма и все необходимое для освящения, которое и было торжественно совершено, в присутствии царя Иоанна, царицы и царевен, 18 янв. 1685 г. патриархом Иоакимом. В том же году был освящен устроенный в храме усердием царицы Параскевы Феодоровны придел во имя свят. Николая. В следующем 1686 г. великие государи особою грамотой утвердили за Воскресенского обителью «бесповоротно» на вечное время все приписанные к ней вотчины с угодьями «для того, что та святая обитель от иных обителей и монастырей отменно строена государскою милостью, во образе святых великия иерусалимския церкви, и в ту святую обитель пришествие великих государей бывает и в той святой обители положено тело великого господина, святейшего Никона, патриарха московского и всея России». В 1691 г. в монастыре были освящены приделы в Воскресенском храме: св. равноапостольных Константина и Елены — подземный, св. Иоанна Предтечи, св. Архистратига Михаила (окончен Шушериным) и Всех Святых, устроенный под колокольней. В 1692 г. был освящен патр. Иоакимом, в присутствия строительницы, царевны Татианы Михайловны, второй соборный храм во имя Рождества Христова по вифлеемскому образцу с вертепами и тремя обширными трапезами. В 1690 и 1694 гг. монастырь обнесен был каменной стеной, окружностью в 432 сажени, высот. 4 саж. 7 вершк. с 8 башнями, после чего цари Петр и Иоанн осматривали монастырь, украшенный и благоустроенный преимущественно их

иждивением. Вообще, время с 1682 по 1694 г. можно назвать золотым временем в жизни Воскресенской обители, временем полного ее благоустройства и процветания. Затем наступили годы испытаний, из коих тягчайшим был пожар 1723 г., истребивший некоторые здания в монастыре и сильно повредивший храм Воскресения, на котором обрушился громадный каменный, в три яруса, шатер. Почти 26 лет пролежал собор в развалинах, и только жертва импер. Елизаветы Петровны в 30 тыс. руб. позволила возобновить его, причем шатер был сделан деревянный по проекту Растрелли. Окончательное восстановление монастыря обязано энергии и трудам архим. Амвросия, бывшего потом архиепископом московским (убит чернью во время чумы). Следующие за Елизаветой Петровной государи и государыни наши также оставили о себе добрую память в обители патр. Никона, или делая в нее щедрые пожертвования, или устроая в ней приделы в главном Воскресенском храме в честь святых, имена которых носили. Последнее обновление Воскресенского храма было произведено в 1874 г. на средства Дурикова при архим. Леониде (Кавелине, бывшем после наместником Троице-Сергиевой лавры); тогда это драгоценное подобие иерусалимского храма приведено в тот вид, которым ныне так восхищаются не только православные поклонники, но и иностранцы. В настоящее время, с потерей в 1764 г. своих обширных вотчин, монастырь содержится исключительно усердием и щедростью благотворителей. Отсюда понятно, почему в нем, вместо прежней многолюдной братии, всего 40 иноков, в числе коих 1 архимандрит и 8 иеромонахов, что, впрочем, не мешает обители содержать «странноприимный дом», в котором от 1 до 3 дней бесплатно даются кров и пища всем неимущим богомольцам, каковых бывает в монастыре более 50 тыс. чел. в год.

Приближаясь к обители, богомолец уже слышит священные названия, которые он слышал в детстве, изучая св. историю и часто слышит в церкви во время божественных служб. Патр. Никон, любя Св. Землю, дал окрестностям монастыря палестинские названия. Так, река Истра названа Иорданом, далее идут горы Фавор и Ермон. село Скудельниче, Назарет. поток Кедронский, купель Силоамская, долина Иосафатова, Елеон, дуб Мамврийский и проч. Хотя местность эта и не походит во всем на палестинскую, тем не менее священные имена, данные окрестным местам, благоговейно настраивают душу богомольца и помогают ему мысленно переноситься к настоящим местам, освященным Господом Христом во время Его земной жизни. Но самое замечательное в обители — это, без сомнения, собор. Занимая площадь в 1.000 почти кв. саж., он является одним из обширнейших зданий. Вход в него один — только с юга, как и в Иерусалиме, где другие ходы в храм заложены или застроены. Красивою аркой, называемой царскою, собор делится внутри на две части — западную и восточную: первая — храм гроба Господня, вторая — храм Воскресения. В первом обращает на себя внимание кувуклий, или часовня гроба Господня, снаружи украшенная чудною резьбой, богатою позолотой и прекрасною живописью, а внутри окованная листовым золотом. Она — совершенное подобие кувуклия иерусалимского и делится на две части: придел Ангела и самая пещера. Пещера в 1 кв. сажень вмещает Гроб с художественным изображением Спасителя; над Гробом — образ воскресшего Христа; пред ним — паникадило и лампы. Вход из придела в пещеру весьма низок — аршина полтора. Храм Гроба Господня, длиною и шириною по 20 саж., имеет над собою дивный, суживающийся кверху купол, из трехъярусных окон которого падает целая масса света. В галерее храма находятся три придела: праведных Иосифа и Никодима, святой Марии Магдалины (устроен из мрамора в 1802 г. императр. Марией Феодоровной) и 70 Апостолов. Храм Воскресения Христова имеет 23 сажени в ширину и от царской арки до задней алтарной стены 20 саж. Главный его алтарь по красоте не имеет и себе равного в России. В нем, вместо восточной стены, 5 легких арок, чрез которые можно видеть (как было прежде в Иерусалиме) придел Разделения риз в задней галерее. На горнем месте, которое 10 ступенями выше алтаря, поставлены престолы для 5 вселенских патриархов. Но особенно замечательны в нем хоры о

семи ярусах, на которых становились патриаршие певчие, поднимавшиеся, по мере возрастания торжественности литургии, с яруса на ярус и, наконец, останавливавшиеся на последнем ярусе, как ангелы на небе. Храм имеет два клира или притвора. В северном, довольно обширном, придел Успения Божией Матери, иначе назыв. Гефсиманией, в южном — Голгофа, на которую ведет лестница, или «жалостный» путь Спасителя на Голгофу. На Голгофе, на краю обсеченного утеса, водружен. высокий кипарисный крест. В правой стороне от креста придел Страстей Господних; там находятся ризница и сосудохранильница. Под Голгофой придел Иоанна Предтечи, где покоится тело патр. Никона, над гробом которого икона Богородицы с неугасимой лампадой и висят его железные вериги весом более 14 фунтов. Между Гефсиманией и Голгофой в галерее, окружающей главный алтарь, размещен ряд приделов, а именно: Заключение Спасителя в темнице, Логгина сотника, св. Екатерины и Иулиании, Разделения риз, в память Тернового венца Спасителя и в честь Рождества Пресв. Богородицы. Между приделами Разделения риз и Тернового венца, за главным алтарем, идет лестница (в 33 ступени — по числу лет земной жизни Спасителя), которая ведет в подземелье св. царицы Елены, где устроена церковь во имя св. Константина и Елены. С левой стороны этой церкви придел Божией Матери «Утоли моя печали». На хорах собора построены приделы: во имя св. Ольги, св. Иакова брата Господня, в честь Тихвинской иконы Пресв. Богородицы, Вознесения Господня, во имя Павла исповедника (устр. императором Павлом I), св. Иоанна Златоуста, свв. прав. Захарии и Елизаветы (постр. императр. Елизаветой Петровной, первый в память восшествия ее на престол и второй в память ее тезоименитства). Далее следуют приделы: в честь Преображения Господня, св. прав. Анны, в честь сошествия Св. Духа и во имя Александра Невского; последний придел устроен импер. Николаем Павловичем в память благополучного рождения наследника престола Александра Николаевича, причем высоким жертвователем сооружены и особо богатая ризница и утварь для этого придела. Всех приделов в соборе 39. Из святынь собора замечательны: длань десные руки св. муч. Татианы в серебро-позлащенном ковчежце — дар царевны Татианы Михайловны, 60 частей св. мощей угодников Божиих, две прославленные чудотворениями св. иконы — Спасителя и Божией Матери, нарицаемой Троеручицей (прислана Никону патр. Константинопольским Макарием в 1663 г.). В соборе же находятся библиотека и ризница. В библиотеке, приведенной в порядок вышеупомянутым ученым архимандритом Леонидом, более 200 рукописей и до 150 старопечатных книг. В ризнице уцелело хорошо сохранившееся Евангелие — список с Остромирова, писанное на пергаменте в XV в., а равно золотые сосуды царя Алексея Михайловича, замечательные священные облачения работы царевны Татианы Михайловны, ее же сосуды и золотой крест с мощами, митры патр.; Никона, из которых одна ценится в 27 тысяч, портреты его и проч. Рядом с собором стоит колокольня в 5 ярусов, вмещающая в себе два придела — Всех святых и св. Николая Чудотворца, Вторая, совершенно отдельная, теплая церковь в Воскресенском монастыре во имя и Рождества Христова называется Вифлеемом. Она в два этажа; в нижнем приделе: Избиения младенцев, Поклонения волхвов, и Обрезания Господня и Бегства в Египет (отделаны и освящены только в конце прошлого столетия). Близ церкви Обрезания устроен вертеп и в нем — ясли в память того, что в них покоился родившийся Христос. Верхняя церковь в честь Рождества Христова имеет приделы: препод. Сергия и муч. Татианы в память храмоздательницы. Близ этой церкви, на правом крыле монастырских зданий, находятся покои, назначенные для приема особ царствующего дома, с церковью во имя трех вселенских святителей. В этих покоях находится так назыв. «Елизаветинская зала», украшенная патриаршими и царскими портретами. В левом крыле монастырских зданий находятся: настоятельские келлии с церковью во имя препод. Иоанна Рыльского и Амвросиевы келлии, в которых хранятся картины, портреты настоятелей Воскресенского монастыря, войлочная шляпа патр. Никона, его кресло); и дерев, модели

иерусалимского храма, кувуклия св. Гроба и вифлеемского собора, привезенные из Палестины келарем Арсением Сухановым, и другие предметы. Как уже сказано, вблизи монастыря устроен скит Никона. Устроен он наподобие восточных (палестинских и афонских) скитов и представляет собою 4-ярусную башню, имеющую в окружности 17 сажень, а в высоту с крестом 7 1/2 саж. В нижнем ярусе оставлено место для церкви, во втором ярусе трапеза, две келлии и печь из древних изразцов. Лестница каменная, очень узкая и крутая, ведет из второго в третий этаж, где церковь Богоявления, просфорная печь и жилая келлия патр. Никона, где хранится его круглый липовый стол и портрет; в 4-м ярусе. напротив малой церкви св. Апостолов Петра и Павла, устроена тесная спальная келлия Никона с удивительно коротким и узким каменным, покрытым тростниковой настилкой, ложем; здесь хранится деревянный посох патриарха. На площадке почти плоской крыши, обнесенной вокруг перилами, находится скитская колокольня с одним колоколом. Местность, где расположен Никонов скит, по мнению бывавших в Палестине, весьма напоминает то место, где в Палестине находятся развалины Предтечева монастыря и где, по преданию, совершилось крещение Господа Иисуса Христа. Против башни зеленеет так назыв. сад Урия, который Кедронским потоком отделяется от Гефсиманского сада. Ближе к скату два оврага: Иосафатова долина и Юдоль плача; под горой два колодца: над одним, известным под именем Силоамской купели, устроена часовня; другой носит название кладезя самаряныни. Древний развесистый дуб на берегу Кедронского потока носит название Мамврийского и тщательно охраняется от действия всеразрушающего времени особыми подпорками и железными обручами. Кроме этого внешнего сходства со святыми местами Палестины, в Воскресенский монастырь влекут богомольцев и некоторые особенности богослужения и обрядов, совершаемых только в нем. Так уже архим. Амвросию были даны «скрижали» на мантию и право совершать богослужение по правилам . Киево-Печерской лавры. Затем некоторые из обычаев взяты из иерусалимской церкви, как-то: крестообразное опоясывание диаконов орарем, служение диаконом всех служб (и литургии до освящения даров) в камилавке, отверзание царских врат на малом входе священосцем из храма, а не из алтаря, закрытие царских врат на литургии во время говорения священником отпуска и т. п. В соборе ежедневно малые и великие входы на литургиях совершаются не из северных дверей алтаря, как обыкновенно, а из боковых в окружающую храм галерею, и шествие направляется по галерее к часовне Гроба, оттуда же чрез весь собор идут к царским вратам, которые, как было указано, отверзаются священосцем, когда уже все духовенство стоит пред ним. В воскресные дни после литургии настоятель с сослужащими при пении «Воскресение Твое, Христе Спасе» идет к часовне Гроба и тут поется пасхальный канон; после 6-й песни читается воскресное евангелие. После канона настоятель берет св. крест и восклицает: «Христос воскресе», на что молящиеся отвечают, как на пасхе, «Воистину воскресе». На страстной неделе плащаницу спускают с Голгофы на холстах, в великую субботу в 10 часов утра бывает соборное освящение елея, которым до литургии и помазываются братия и молящиеся, и т. п.

Попасть в монастырь можно или по Волоколамскому шоссе из Москвы, или со станции Крюково Николаевской ж. д., или, наконец, по Московско-Виндаво-Рыбинской ж. д. со станции Новоиерусалимской.

Н. М-в.

Иессей — отец царя Давида, происходил из колена Иудина, из рода Фаресова, был потомком Салмона и Раави, Вооза и Руфи чрез Овида ([Руф.4:13-22](#). Мф.1:3—5), жил в Вифлееме и был человеком состоятельным. У него было восемь сыновей ([1Цар.16:10, 11](#), а по [1Пар.2:3-16](#) семь сыновей и две дочери). В первый раз Иессей упоминается в рассказе об избрании и помазании Давида Самуилом в Вифлееме ([1Цар.16](#)). Затем выбор Саула, пожелавшего иметь возле себя искусного игрока, пал на Давида, и Иессей отпустил сына с подарками для царя из своего хозяйства ([1Цар.16:20](#)). Когда три старшие сына его были в войске против филистимлян, Иессей шлет Давида, бывшего в то время дома, в войско разузнать о здоровье и нуждах братьев и при этом посылает десять сыров тысяченачальнику ([1Цар.17:17-18](#)). Подозрительность Саула к Давиду и преследование последнего отразились и на родственниках Давида. Они должны были укрываться от Саула и пришли к Давиду, когда он был в пещере Адолламской ([1Цар.22:1](#)). Отсюда Давид отправил своих родителей к царю моавитскому, где они и оставались, — надо полагать, — во все время преследования Давида Саулом ([1Цар.22:2, 3](#)). Возвратились ли они назад в свое отечество, — сказать нельзя. Своею известностью Иессей обязан младшему своему сыну царю Давиду, который весьма часто называется именно сыном Иессея ([1Цар.16, 18, 17:58, 20:27, 30:31, 22:7, 8, 9, 12](#) и др.); но на нем же отразились и различные отношения к Давиду современников и позднейших. В большей части мест название «сын Иессея» соединяется с оттенком презрения: Саулом ([1Цар. 20:27, 30, 31, 22:7, 8](#)), Доегом — Доиком ([1Цар.22:9](#)), Навалом ([1Цар.25:10](#)), Савеем ([2Цар.20:1](#)) и десятью возмущившимися коленами ([3Цар.12:16](#)). Позднее это название сделалось самым славным титулом ([Ис.11:1, 10](#). [Сир.45:31](#). [Рим.15:12](#)). Христианское искусство так иллюстрирует «корень Иессея» ([Ис.11:1](#)): из груди лежащего на земле Иессея выходит высокое дерево с могучими ветвями; на ветвях сидят цари из рода Иессея, а на вершине дерева — Божия Матерь с Младенцем Иисусом.

Ф. Я. Покровский

Иеффай

Иеффай, сын некоего Галаада из колена Манассиина от блудницы ([Суд.11:1](#)), победитель аммонитян, напавших на заиорданские колена с целью вытеснения их из земель между Иавоком и Арноном ([Суд.11:13](#)), был судьей в течение шести лет ([Суд. 12:7](#)). В библейской истории он известен главным образом по своему обету, данному пред выступлением против аммонитян. «Если, — сказал Иеффай Господу, — ты предашь аммонитян в руки мои, то по возвращении моем... что выйдет из ворот дома моего навстречу мне, будет Господу, и вознесу его во всеожжение» ([Суд.11:30-31](#)). Первою вышла навстречу Иеффаю его единственная дочь, «и он совершил над нею обет свой» (ст. [Суд.11:39](#)). Не смотря на видимую ясность и определенность библейского рассказа, понимание обета и его исполнения не отличается однообразием. По мнению Таргума, Иосифа Флавия, древнейших отцов и учителей Церкви — Оригена, Тертуллиана, Ефрема Сирина, И. Златоуста, бл. Феодорита, Амвросия медиоланского, а равно и позднейших экзегетов — Корнелия а-Ляпида, Калмета, Винера и др., Иеффай принес свою дочь во всеожжение. «Жестоко, — говорит, напр., св. Амвросий, — обещание, еще более жестоко решение, которое необходимо должен был оплакивать даже сам совершивший его» (De officis кн. III, гл. 12, 78). «Владыка Бог, — замечает бл. Феодорит, — научая чрез Иеффая других делать обеты благоразумно и с ведением, не воспрепятствовал заклятию» (20 вопрос на кн. Судей). Другие же — раввин Кимхи, Генгстенберг, из отечественных писателей прот. Богословский (Обет Иеффая: «Православное Обозрение», 1875, III), проф. А. П. Лопухин (Библейская история I, стр. 936 сл.) и др. — утверждают, что дочь Иеффая была посвящена на служение при скинии и осталась девой.

В подтверждение последнего из указанных взглядов обычно приводятся следующие соображения. Данный Иеффаем обет выражен условно, именно так: если то, что выйдет первым мне навстречу, будет личностью, то я посвящу ее на служение при скинии; если же это будет животное, которое может быть принесено в жертву, я принесу его Господу во всеожжение. Иеффай произнес обет (издер), а не заклятие (херем), в силу чего к нему неприменимо постановление кн. Левит ([Лев.27:29](#)): «Все зачатое из людей, что отдано под закланием, не выкупается: умертвить должно». Человеческие жертвы были запрещены законом ([Втор.12:30-31, 18: 10](#)), а потому Иеффаю не мог решиться на такое противозаконное дело, как принесение своей дочери в жертву. Если же и решился бы, то священники его до этого не допустили бы, между тем он упомянут Ап. Павлом в числе других героев веры ([Евр.11:32](#)). Далее, после замечания, что «Иеффай совершил над дочерью обет свой, который дал», Писание прибавляет: «и она не познала мужа» (ст. [Суд.11:39](#)). Отсюда следует (Богословский), что она не была принесена во всеожжение, а навсегда осталась девою, посвященною на служение при скинии, по примеру тех «постниц», которые еще во времена Моисея «постились у дверей скинии собрания» ([Исх.38:8](#)). Потому-то и сама дочь Иеффая пред совершением над нею обета просит у отца двухмесячного срока, чтобы «оплакать девство свое» (ст. [Суд.11:37](#)), а не жизнь. При обречении дочери Иеффая на безбрачие понятны, наконец, печаль и смущение ее отца (ст. [Суд.11:35](#)). Они вызваны представлением, что с нею теряется у него утешительная надежда видеть продолжение своего потомства, «ибо она была у него только одна, и не было еще у него ни сына, ни дочери (ст. [Суд.11:34](#)).

Такова совокупность данных, приводимых в защиту того мнения, что дочь Иеффая не была принесена в жертву. Но сила их ослабляется соображениями такого рода. Прежде всего, нет оснований для положения об условности обета Иеффая. Ему противоречит значение употребление еврейской частицы «ve» [«будет Господу, и (ve) принесу во всеожжение»],

равняющейся соединительному союзу «и», но не разделительной частице «или». Далее, при переводе: «будет Господу, или принесу во всесожжение», получается противоположение между членами, чего на самом деле нет, так как всесожжение назначалось для того же Иеговы. Наконец, рассматриваемое мнение усваивает Иеффая намерение посвятить Богу или лицо, или животное. Но употребленные в тексте выражения прилагаются лишь к разумным существам, а не к животным. Именно: в законе никогда не говорится о приносимом в жертву животном, что оно «будет Господу». Данное выражение употребляется в том случае, когда идет речь о принесении Иегове человеческих существ ([Чис.3:12, 14](#)). И если теперь то, что «будет Господу», принесется во всесожжение, то очевидно, что Иеффай понимает под ним исключительно личность. «Не о каком-либо животном, приносимом по закону в жертву, произнес он, — говорить бл. Августин, — обет. Не было обычая, чтобы возвращающимся с победы вождям выходили навстречу животные. Без сомнения, он имеет в виду человека» (вопр. XLIX на кн. Судей). Настоящее представление о сущности обета Иеффая дает не название «нэдер», а отношение к нему самого Иеффая. Оно же вполне определенно высказано в словах: «Я отверз о тебе уста мои пред Господом и не могу возвратить обета» (ст. [Суд.11:35](#)). Иеффай не может отказаться от исполнения своего обещания принести во всесожжение то, что выйдет к нему навстречу, хотя этим вышедшим и является родная дочь. С его точки зрения данный им обет требует буквального, точного исполнения; это — обет с закланием, а следовательно, к нему вполне приложимо постановление [Лев.27:29](#). Человеческие жертвы, действительно, были запрещены законом. Но, с одной стороны, существование закона еще не доказывает, что он всегда был исполняем ([Пс.105:37](#)); с другой, никто и не доказывает, что Иеффай дал обдуманый обет. Исполнить же его он должен был потому, что это обет с закланием, а решимость на исполнение могла возникнуть при мысли, что он уподобляется в настоящем случае Аврааму. Сославшись на пример этого последнего, он мог убедить и священников не мешать исполнению обещанного. Св. Павел в послании к Евреям восхваляет Иеффая за его веру; но он ограничивается лишь поименованием его. Это упоминание не может быть рассматриваемо как одобрение всех его действий, ибо Апостол поименовывает в то же время и тем же способом Давида и Самсона, поведение которых не всегда было безупречно. Никто не утверждал, что Ап. Павел оправдывает в настоящем случае убийство Урии и другие поступки Давида. Нельзя поэтому видеть в одном и том же выражении в пользу Иеффая того, чего оно не заключает в пользу Давида и Самсона. Что касается выражения: «не познала мужа», то оно несколько не говорит, против принесения дочери Иеффая в жертву. Она не познала мужа, — не вышла замуж как в том случае, когда была обречена на безбрачную жизнь при скинии, так и в том, когда была принесена в жертву. При допущении мысли, что дочь Иеффая посвящается на служение при скинии, остается мало понятною печаль как ее самой, так и отца. «Оба утрачивают утешительную надежду видеть продолжение своего потомства». Но не утешительнее ли сознание, что оба совершают богоугодное дело: один отдает свою дочь на служение Богу, а другая добровольно исполняет волю отца? Для печали, особенно в такой сильной форме, в какой проявил ее Иеффай и его дочь (первый разорвал одежды — ст. [Суд.11:35](#); вторая плакала два месяца — ст. [Суд.11:37](#)), в данном случае не может быть места. «Дочь Иеффая оплакивала не жизнь, а девство». Но для нее понятия о жизни совпадали с понятием о девстве; она оплакивает девство, т. е. беспечальную, чистую девственную жизнь. Наконец, что важнее всего, у Иеффая не могла даже возникнуть мысль обречь свою дочь на безбрачную жизнь при скинии; почвы и оснований для нее не давал ни закон, ни практика. Назореи, которые преимущественно посвящались Богу, женились ([Суд.13:5, 14](#) сл. [1Цар.1 и 1Цар.8:5](#)), а девы, представляемые в скинию или храм, были обручаемы мужьям, как, напр., св. Дева Мария. Что касается 8 ст. 38-й главы кн. Исход, то ссылка на него не подтверждает мысли

о существовании обычая обрекать дев на безбрачную жизнь при скинии. По буквальному чтению (гаццобот) в настоящем случае идет речь не о «постницах», а просто о женщинах, приходящих к скинии в большом количестве («толпы женщин») с приношениями, необходимыми для ее устройства.

По своей сущности обет Иеффая был «херем»; предметом его являлась личность, по действию же он сводился к принесению ее в жертву. И если Писание замечает: «и совершил он над нею обет свой, который дал» (ст. [Суд.11:39](#)), то остается допустить, что дочь Иеффая действительно была принесена в жертву. В пользу подобного вывода говорит между прочим и замечание 40 ст. 11-й гл., что у дочерей израильских установился обычай восхвалять дочь Иеффая четыре дня в году. Они восхваляли ее за тот героизм, который она проявила, подчинившись воле отца. И наоборот, у них не было бы оснований для восхваления, если бы она совершила обычное дело, — посвятила себя на служение при скинии в качестве девы.

Свящ. А. Петровский.

Иехония — один из начальников во дни иудейского царя Иосии

Иехония (с евр. «Бог поставляет») — один из начальников во дни иудейского царя Иосии ([2Ездр.1:9](#)); во [2Пар.31:12-13, 35:9](#)) он называется Хонания. На обязанности Иехонии — Хонании лежало следить за приношениями, пожертвованиями и десятинами, поступающими в дом Господень. В качестве помощников этот Иехония имел под рукою десять низших смотрителей ([2Пар.31:13](#)), а также особых лиц для распределения левитских частей (ст. [2Пар.31:14-15](#)). Ко времени праздника пасхи Иехония, совместно с другими начальниками, жертвует в пользу левитов 5.000 овец и 700 волов ([2Ездр.1:9](#)).

В. П-в.

Иехония — второе имя иудейского царя Иоахаза

Иехония — второе имя иудейского царя Иоахаза, сына царя Иосии (2 [Ездр.1:34](#). св. Елиф. Кипр. ерес. 1, 21).

В. П-в.

Иехония сын царя Иоакима

Иехония он же Иоаким. Иоахим, Иоахин, Хония, — (19-й) царь иудейский [ок. 597 г. по р. Хр.], сын царя Иоакима. Иехония не отличался благочестием, как и его отец. Осадивший Иерусалим Навуходоносор принудил Иехонию сдаться. Сдавшийся царь, его семейство, двор, а также остатки еврейского войска, ремесленники, наиболее зажиточные и трудоспособные из народа были отправлены в Вавилон. Туда же были отправлены и найденные в Иерусалиме сокровища. Иехония томился в вавилонском заключении около 37 лет. Преемник Навуходоносора Евил-Меродах освободил (561—560 г.) пленного царя и предоставил ему почетное положение при вавилонском дворе, которым тот и пользовался до своей смерти ([4Цар.24:6-16](#), [25:27-30](#). [2Пар.36:8-10](#). [2Ездр.1:43](#). [Эсф.2:6](#). [Иер.22:24-30](#), [24:1](#), [28:4](#), [29:2](#), [38:1](#), [52:31](#). [Вар.3:9](#). [Иез.1:2](#). Мф.1:11, 12.

В. П-в.

Иехония — сын Иоиля

Иехония — сын Иоиля, давший совет священнику Ездре обязать евреев расторгнуть их браки с иноплеменницами. «Мы согрешили пред Господом, мы взяли иноплеменных жен из народов земли (сказал он Ездre); и вот, теперь здесь (пред тобою) весь Израиль. Да будет совершена нами клятва пред Господом в том, чтобы отвергнуть всех иноплеменных жен наших с детьми их. Встав, соверши это, ибо это твое дело. Мы же с тобою будем в силах выполнить обещанное. И, встав, Ездра заклил старших из священников и левитов всего Израиля поступить по сему, и они поклялись» (2Езд.8:88-92). 1Езд.10 называет давшего вышеотмеченный совет Шехонией, сыном Иехиила.

В. П-в.

Иисус Навин и книга И. Навина

Иисус Навин и книга И. Навина — преемника Моисея в деле руководства еврейским народом во время завоевания земли ханаанской. Имя его в евр. тексте читается יְהוֹשֻׁעַ ([Втор.3:21](#), [Суд.2:7](#)) или יְהוֹשָׁע ([Исх.17:9](#), [Втор.1:38](#)); оно встречается также в форме יְהוֹשָׁע ([Чис.13:8](#), [16](#), [Втор.32:44](#)) и יְהוֹשָׁע ([Неем.8:17](#)). LXX передавали его формой Ἰησοῦς, в какой оно перешло и в нашу Библию.

И. Навин происходил из колена Ефремова и был сыном Нуна (נון) или, по греч. произношению, Навина. Уже при жизни Моисея он является видным деятелем в среде еврейского народа. Так, И. Навин предводительствовал евреями в войне против амаликитян ([Исх.17](#)сл.), восходил с Моисеем на Синай ([Исх.24:13](#)) и был в числе соглядатаев, посланных в ханаанскую землю пред вступлением в нее избранного народа ([Чис.14](#)сл.). Как ближайший помощник Моисея, как храбрый военачальник и муж, обнаружившей твердую веру в божественную помощь ([Чис.14](#)сл.), И. Навин, еще при жизни великого законодателя, был, по указанию Божию, избран преемником ему и продолжателем его служения ([Чис.27:17](#), [Втор.3:21](#), [22](#)). Новому вождю еврейского народа предстояло исполнить два дела: во-первых, завоевать ханаанскую землю, заселенную многочисленными и сильными племенами; во-вторых, разделить ее между коленами евр. народа так, чтобы предупредить возникновение в будущем различных поземельных споров. Обе указанные задачи и были исполнены И. Навином, а описание подвигов этого великого мужа, и составляет содержание книги, известной под его именем.

Соответственно сказанному, книга И. Навина распадается на две части: в гл. 1—12 описывается завоевание Палестины, а в следующих по 22 повествуется о разделении обетованной земли между коленами Израиля. Последние две главы (23 и 24) служат эпилогом книги и представляют изложение речи, с которою обратился И. Навин пред своею смертью к старейшинам народа; при этом, в 24 гл. есть замечание о смерти И. Навина и последующей судьбе еврейского народа. Частнее содержание книги состоит в следующем: гл.1—5 приготовление к завоеванию Ханаана и переход Иордана; гл. 6—7, 1 взятие Иерихона; гл.7—10 завоевание южного Ханаана ([Нав.7:2-8](#), [29](#) завоевания Гая; [Нав.9:1-10](#), [27](#) присоединение гаваонитян и поражение амморейских царей); гл. 11 завоевание северного Ханаана; гл. 12 общее обозрение совершившихся событий; гл. 13 назначение области колону Рувимову, Гадову и половине колена Манассии; гл.14—15, 12 удел Халева и колена Иудина; гл.16—17 удел колена Ефремова и половины колена Манассии; гл. 18 удел Вениамина; гл. 19 уделы Симеона, Завулона, Иссахара, Неффалима и Дана; гл. 20 назначение городов убежища; гл. 21 назначение городов левитских; гл. 22 возвращение Заиорданских колен в свою область; гл. 23 и 24 речи Навина к народу и замечания о его смерти.

Таким образом, по своему содержанию книга И. Навина непосредственно примыкает к Пятокнижию Моисея, представляя прямое продолжение изложенной в нем истории. Самое изложение истории в книге И. Навина по своему характеру также близко подходит к изложению истории в Пятокнижии. Описание семилетней войны израильского народа с хананеянами в кн.И. Навина кратко: многие события, как и в Пятокнижии, опущены. Если обратить внимание на те события, о которых сообщает писатель, то станет ясным, что целью своего повествования он ставил доказательство верности Иеговы Своим обетованиям. Писатель имел в виду показать, как исполнилось данное Аврааму обетование о том, что потомки его овладеют землею ханаанской. Именно поэтому писатель с особенною подробностью останавливается на тех событиях, в которых ясно обнаружилось божественное промышление об

избранном народе: такими событиями были переход чрез Иордан, завоевание Иерихона и Гая, победа над пятью амморейскими царями вблизи Гаваона. В [Нав.21:43-44](#) писатель даже прямо указываем свою точку зрения на события истории и цель своего повествования: «Таким образом, — говорит он, — отдал Господь Израилю всю землю, которую дать клялся отцам их, и они получили ее в наследие и поселились в ней. И дал им Господь покой со всех сторон, как клялся отцам их». Из этого в гл. 23 и 24 делается практический вывод: как Иегова был верен Своему завету, так и Израиль должен быть верен своим обязательствам, потому что с такою же точностью сбудутся угрозы за отступление от завета ([Втор.28](#)), с какою сбылись обетования, данные праотцам.

Самостоятельность книги и ее единство. Кн. И. Навина, как замечено выше, стоит в непосредственной связи с Пятокнижием Моисея. Многие экзегеты находят эту связь столь тесною, что не считают даже возможным признавать кн.И. Навина за самостоятельное, отдельное произведение. По их мнению, книга И. Навина есть только часть одного большого произведения, известного с именем Моисея, — часть Пятокнижия, или, по терминологии западных критиков, Шестокнижия («Гекзатевха»). Отделение книги И. Навина от Пятокнижия произошло, будто бы, случайно и по какому-то недоразумению. Присоединяя книгу к Пятокнижию, экзегеты-рационалисты, естественно, на состав и происхождение ее смотрят так же, как на состав и происхождение Пятокиижия. Нахтигаль, Вертольд, Штейдель видели в ней сборник отдельных фрагментов. Когда гипотеза фрагментов сменилась гипотезою документов, — и в кн. Иисуса Навина стали отыскивать эти документы. Напр., Шрадер усматривает в книге соединение произведений четырех авторов, Кнобель и Эвальд насчитывают шесть или семь писателей, участвовавших в составлении книги; школа Велльгаузена различает отделы иеговистические, элогистические, девтерономические и признает следы руки автора «священнического кодекса». Должно, впрочем, заметить, что каждый из экзегетов-рационалистов дробит книгу И. Навина на части по-своему и что вообще вопрос о документах, из которых состоит книга, считается в западной науке трудным и доселе не решенным. — Вопреки указанным взглядам, православная экзегетика признает самостоятельность и единство кн. И. Навина. В пользу самостоятельности и совершенной отдельности книги И. Навина от Пятокнижия могут быть представлены следующие данные: 1) книга И. Навина имеет свой особый, вполне самостоятельный предмет повествования; 2) несмотря на свое родство с Пятокнижием, книга И. Навина не имеет уже некоторых архаических слов и форм, встречающихся в Пятокнижии, а с другой стороны, имеет выражения и формы, неизвестные писателю Пятокнижия (напр., вместо egechö [Чис.22:1, 26](#)в И. [Нав. Jereschö](#) ср. И. [Нав.6:1](#); вместо maralechet og: [Чис.32:33. Втор.3](#) — mamlechut og: И. [Нав.13:12, 21](#); вместо kannä [Исх.20](#) — kannö И. [Нав.24](#) и др.; 3) в евр. кодексах кн. И. Навина всегда не только отделялась от Пятокнижия, но и помещалась в особом отделе канон, — а в отделе nebiim. Будучи самостоятельным, отличным от Пятокияжия произведением, книга И. Навина есть, в то же время, произведение одного писателя, а не механическая компиляция из множества документов. Гипотеза отрицательной критики об этих документах стоит в тесной связи с гипотезой о документах в Пятокнижии. Но так как последняя гипотеза признается православною экзегетикой не имеющею оснований (см. под словами Иеговисты выше и особ. Пятокнижие), то должна быть отвергнута и первая, относящаяся к книге И. Навина. В самой книге И. Навина нет решительных указаний на то, что она состоит из разнородных документов. Такими указаниями отрицательная критика считает имеющиеся в книге И. Навина противоречия. Но эти противоречия легко разрешаются и вовсе не вынуждают к дроблению книги на разнородные документы. Так, отрицательная критика усматривает противоречие в том обстоятельстве, что в гл. [Нав.11:16-23, 12](#)ср. [Нав.22](#)сл. И. Навину приписывается покорение и истребление всех хананеян и завоевание всей страны, а в гл.

[Нав.13](#), ср. [Нав.17:14, 18](#) и [Суд.1](#) называются местности, не покоренные И. Навином. Но, очевидно, это противоречие устранить не трудно. Выражения книги И. Навина о завоевании всей страны нет нужды понимать в строго буквальном смысле: оно означает только, что И. Навин сокрушил главные твердыни хананеян, взял в свои руки ключи к обладанию ханаанскую землей. Этим, однако же, не исключается то, что, согласно гл. 13, могли оставаться местности еще не завоеванные. Другое противоречие отрицательная критика усматривает в том, что по рассказу гл. 1—11 завоевание страны совершено было целым народом, а по свидетельству [Нав.15](#)сл. [Нав.17](#)сл. [Нав.19](#)сл. каждое колено самостоятельно завоевывало себе область. Но и в данном случае мы имеем дело не с противоречивыми, а с взаимно восполняющими известиями. Свидетельства [Нав.15:15, 17:14, 19](#) относятся ко времени после завоевания страны, когда отдельные колена должны были только истреблять остатки хананеев, укrywшихся в глухих местах. Взаимно восполняют друг друга, а не противоречат, и свидетельства [Нав.10:36-38, 11:11-22](#) с одной стороны и [Нав.14](#) и [Нав.15:14-17](#) (ср. [Суд.1:10, 11](#)). Если в [Нав.10:36-38, 11:11-22](#) Хеврон и Давир представляются завоеванными, а енакитяне прогнанными, между тем как по [Нав.14:12, 15:14-17](#), при повествовании о разделении земли, эти города являются во владении хананеев, то ясно, что названные свидетельства относятся к разным эпохам истории завоевания: в начале войны Давир и Хеврон были взяты евреями, но впоследствии, по удалении евреев в другие области, они вновь были заняты хананеями. — Кроме указанных мнимых противоречий, некоторые экзегеты видят следы участия в составлении книги И. Навина разных авторов в самом языке ее. В этом случае обращают внимание на то, что в первой части книги для обозначения колена употребляет слово *schevet* ([Нав.1:12, 4:2](#)), а во второй то же понятие выражается словом *matteh* ([Нав.14:1, 2, 3, Нав.15](#) и др.); затем, в описании завоевания земли, в качестве действующих лиц, называются *zekenim* ([Нав.7:6, 8:10](#)) — старейшины, *schoterim* — надзиратели ([Нав.1:10, 3:3, 8:33](#)), а в описании разделения земли — те же лица носят поименование *gaschej avoth* ([Нав.19:15, 21:1, 22:14](#)). Вопреки мнению отрицательной критики, должно сказать, что и это употребление различных слов не требует признания различных документов в кн.И. Навина. Оно легко объясняется значением приведенных слов: *schevet* означает колено, как политическую самостоятельную единицу, а *matteh* означает колено в смысле генеалогическому как целое, состоящее из различных родов. Естественно отсюда, что один и тот же писатель в первой части книги И. Навина употребляет слово *schevet*, а во второй, где идет речь о разделении земли, при котором принимался во внимание генеалогический состав колен, употребляет другое слово — *matteh*. Подобное же различие существует и между словами *zekenim, schoterim, gaschej avoth*; этим можно объяснить и их употребление в различных местах одного и того же произведения.

Время происхождения книги И. Навина и писатель ее. О времени происхождения книги И. Навина издавна существуют различные мнения. Талмудическое предание (тракт. *Vaba bathra f. 14, b*) усваивает книгу И. Навину. Это предание из древних экзегетов принимают, напр., бл. Иероним (*Ad. Panlin. ср. 53,8*), Исидор исп. (*de eccl. offic. 1, 12*), из новых Каулен, Глер. Шенц, Корнели, вообще экзегеты католические, и из протестантских Кэниг. Но уже в древности высказывалось мнение, что рассматриваемая книга написана позже времени И. Навина. Такое мнение мы находим у бл. Феодорита (на И. [Нав.](#) вопр. 14) и в синопсисе, известном с именем св. Афанасия (*Migne gr, XXVIII, 309*). В средние века многие экзегеты также приписывали книгу авторам, жившим позже времени И. Навина, — Самуилу, Исаии, первосвящ. Елеазару или Ездру (см. *Cornely, Introductio 2, 1, p. 487*). В новейшее время многие исследователи держатся срединного мнения: не считая возможным усвоить книгу самому И. Навину, эти исследователи допускают, что книга могла быть написана кем-либо из современников великого мужа и очевидцев совершенного им дела (Гербст, Гимпель, Кейль; см. у *Cornely, ibid.*).

Данные, имеющиеся в книге, по-видимому, позволяют прежде всего признать, что она произошла ранее эпохи Давида. Так, 1) писатель в [Нав.15](#) и в [Нав.16](#) сообщает, что в его время в Иерусалиме жили иевусеи, а в Газере — хананеяне. Но известно, что Иевусеи были изгнаны из Иерусалима Давидом; при Давиде же Газер был завоеван египтянами, и жившие здесь хананеяне были истреблены. 2) В [Нав.13](#) и [Нав.19](#) Сидон представляется стоящим во главе финикийских городов, а сами финикийцы — враждебными еврейскому народу. Но при Давиде Сидон уже уступил свое место Тиру, а финикийцы были в дружественных отношениях с евреями. 3) В [Нав.9](#) гаваонитяне употребляют выражение, что они предназначены к служению Богу в месте, которое изберет Господь. Это выражение не имело бы смысла при Давиде, когда скиния была перенесена на Сион на постоянное пребывание.

Далее, в книге можно заметить черты, указывающие, что она составлена вскоре после описанных в ней событий и очевидцем событий. В этом случае экзегеты обращают внимание на то обстоятельство, что пределы поселений колен обозначены в книге И. Навина неодинаково точно и подробно: подробнее обозначены владения южных колен Иуды (гл. [Нав.15](#)) и Вениамина (гл. [Нав.16](#)); короче владения Завулона, Иссахара, Яеффалима, вообще — владения в северном Ханаане (гл. [Нав.19](#)). Это показывает, что писатель знаком был с южным Ханааном лучше, чем с северным, в значительной части еще занятым прежними жителями. Дальнейший вывод отсюда тот, что книга написана вскоре после завоевания Ханаана, — еще до времени окончательного истребления хананеян. А самый характер описания событий завоевания (живость описания), такие выражения, как [Нав.6](#) («Раав живет среди Израиля до сего дня») и [Нав.5](#) («дать нам землю, где течет молоко и мед»), дают основание заключать, что писатель книги И. Навина был очевидцем событий. Если указанные выводы могут быть признаны твердыми, то позволительно сделать и еще дальнейшее предположение, что писателем рассматриваемой книги был муж, именем которого она называется, т. е. Иисус Навин. Действительно, книга обличает в авторе ее человека, особенно близкого Моисею. Она изобилует ссылками на повеления и слова Моисея ([Нав.1:3](#), [9:24](#), [11:23](#), [12:6](#), [13:15](#)), а последняя речь И. Навина к народу (гл. [Нав.24](#)) представляет как бы сокращение всего Пятокнижия. Вообще, образ великого законодателя постоянно стоит пред очами писателя книги, и имя Моисея постоянно у него на устах. Все эти черты книги, несомненно, могут считаться свидетельством в пользу написания книги самим И. Навином. А в [Нав.24:26](#) есть и прямое замечание, усвояющее И. Навину написание рассматриваемой книги или, по крайней мере, части ее. Против изложенного мнения выставляют то обстоятельство, что писатель книги неоднократно употребляет выражение до сего дня ([Нав.4:9](#), [5:9](#), [6:24](#), [7:26](#), чем, будто бы, обнаруживает свою отдаленность от событий, описанных в книге. Но выражение до сего дня не обозначает очень продолжительного периода времени (ср. [Нав.6:24](#)), и его мог употребить сам И. Навин, говоря в конце своей жизни, когда была написана книга, о событиях, совершившихся в начале завоевания Ханаана. Нельзя также выставлять против изложенного выше мнения о происхождении книги [Нав.10:13](#), где писатель ссылается, будто бы, на позднейшее произведение — «книгу праведного» (ср. [2Цар.1:18](#)), и [Нав.11:21](#), где различием горы Иудиной и горы Израилевой указывается на период после разделения еврейского царства. Появление «книги праведного» ничто не препятствует нам относить ко времени И. Навина и именно к периоду, предшествующему написанию им своего произведения. Равным образом, различие между Иудой и Израилем существовало, по-видимому, уже в начале истории еврейского народа, во всяком случае — до разделения царства (ср. [Суд.20:18-19](#)). К сказанному нужно прибавить, что, — при принятии изложенного мнения о принадлежности книги самому И. Навину, — отдел [Нав.24](#) сл., содержащий известие о смерти великого вождя, должно считать позднейшим восполнением книги.

Исторический характер книги И. Навина. По воззрению православных экзегетов, книга И. Навина представляет исторически достоверное повествование, а не сборник политических мифов, как утверждает отрицательная критика. Достоверность повествования книги подтверждается всею последующею историей еврейского народа, так как она предполагает именно такой ход событий завоевания и разделения земли, какой описан И. Навином. В частности религиозное объединение еврейского народа, которое мы видим уже в период судей, возможно было только в том случае, если поселение евреев в Ханаане именно было следствием быстрого завоевания, о чем свидетельствует книга И. Навина, а не результатом постепенной и продолжительной иммиграции, как представляюсь критики. Постепенно переселявшиеся в Ханаан еврейские колена были бы поглощены прежними обитателями страны и, без сомнения, утратили бы сознание своего религиозного национального единства.

В подтверждение достоверности факта завоевания евреями ханаанской земли при И. Навине в библейской литературе — кроме сказанного — издавна еще приводится свидетельство историка Прокопия (*De bello vandal.* 2,10). Он сообщает, что в половине V в. в Нумидии были найдены две колонны, на которых пуническим языком было написано: «Мы те, которые убежали от лица разбойника Иисуса, сына Навина». С данным свидетельством гармонирует и тот факт, что, по различным указаниям, финикийские города около времени поселения евреев в Ханаане высылают множество колоний на острова Средиземного моря и на северные берега Африки. Ввиду немногочисленности финикийских городов, эта усиленная колонизация может быть объясняема именно вторжением в Ханаан евреев.

В. Рыбинский

Иисус сын Сирахов

Иисус сын Сирахов, писатель учительной неканонической книги, называемой в наших текстах «Премудростию». Название это перешло из греч. изданий, в которых книга называется: σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειραχῆ сокращенно σοφία Σειραχῆ. Такое же название усваивается книге в сирийском тексте и в новооткрытых фрагментах еврейского. Но, по свидетельству бл. Иеронима, она называлась также у евреев «Притчами» (in libr. Solom. praef.). В западной церкви издавна книга известна с именем Ecclesiasticus, данным ей ввиду назначения ее для чтения вступающих в церковь.

Содержание книги. Книга И. [Сир.](#) принадлежит к т. н. хокмической библейской литературе, главным предметом которой служило учение о мудрости (chokmah). Первая часть книги (1—43) и излагает это учение. Высшая и совершенная мудрость, по взгляду писателя, принадлежит только Богу, Который все создал и всем управляет (гл. I). Со стороны же человека мудрость может проявляться лишь в том, чтобы верить в Бога и повиниться Ему. Начало и конец всякой человеческой мудрости есть страх Божий ([Прем.1:11-28](#)). Но страх Божий отождествляется для автора с соблюдением закона и может проявляться только в исполнении заповедей. Поэтому Иисус сын Сирахов многократно увещает к хранению их. Вместе с этим он научает, как истинно мудрый человек должен поступать в различных жизненных положениях и случаях. Отсюда в книге множество правил о поведении человека в радости и горе, в счастии и несчастье, при здоровье и при болезни, в бедности и богатстве; отсюда разнообразные наставления об отношениях к друзьям, врагам, к добрым, злым, к жене, к детям, к старшим и младшим. Эти наставления и правила, предлагаемый мудрым сыном Сираховым, не имеют определенной системы, и нельзя сказать вместе с Фриче, чтобы писатель держался порядка заповедей десятословия. Наставления сына Сирахова являются, однако же, плодом серьезного и широкого ума, а вместе с тем и богатого жизненного опыта. Несомненно, во многих случаях писатель повторяет только правила ходячей, народной морали, в других — изречения кн. Иова, Притчей и Екклесиаста; тем не менее, он не простой собиратель народных пословиц, как хотели бы думать некоторые исследователи: всюду в книге выступают его собственная характерная личность и его цельное мировоззрение. — Вторую часть книги И. [Сир.](#) составляет песнь в честь «славных мужей и отцов» еврейского народа (44— 50:26), начиная с Адама и оканчивая первосвященником Симоном, сыном Онии. Заключением книги является молитва писателя (гл. [Прем.51](#)), в которой он благодарит Бога за Его милости и приглашает читателя к исканию мудрости.

Из представленного краткого обзора содержания книги И. [Сир.](#) видно, что она имеет сходство с книгой Притчей Соломоновых. Сходство это касается построения обеих книг. Притчи Солом. начинаются похвалою мудрости ([Притч.1](#) и [Притч.1:3](#)) и заканчиваются алфавитною песнею о добродетельной жене ([Притч.31:10-31](#)); кн. И. [Сир.](#) также открывается похвалою премудрости и имеет в конце гимн в честь славных мужей. Кроме того, Иисус сын Сирахов, — подобно писателю кн. Притчей, выражает свои мысли в форме гном, сравнений, загадок. Таким образом, несомненно, что И. сын Сирахов имел пред глазами книгу Притчей и ей подражал Но это подражание, конечно, не может быть названо рабским.

Происхождение книги. Время жизни И. сына Сирахова и написания им книги Премудрости определяется на основании следующих данных: 1) В числе знаменитых мужей евр. народа писатель прославляет первосвященника Симона сына Онии, причем живость изображения показывает, что названный первосвященника был современником писателя (гл. [Прем.50](#)) 2) Переводчик кн. И. С. на греческий язык, называющий писателя своим дедом (ὁ πατὴρ μου),

сообщает в предисловии. к переводу, что он пришел в Египет на тридцать восьмом году царя Евергета (ἐν τῷ ὀγδοῷ καὶ τριακοστῷ ἔτει τοῦ Εὐεργεῖ του βασιλεῖως). Отмеченные данные, однако же, не могут быть названы ясными и точными. Отсюда одни исследователи (Корнелий а-Ляп., Кейль, Вайхингер), на основами их, приходят к заключению, что кн. И. С. была написана в начале III в. до р. Хр. (около 300 г.) и уже во второй половине III в. была переведена на греческий язык [см. и у †проф. И. Н. Корсунского, Перевод LXX, Св.Тр.-Сергиева Лавра 1897, стр. 35 сл.]. Другие же (Калмет, Каулен, Корнели, Шюрер, Нестле) относят время жизни автора и происхождение книги к началу II в. (около 190 г.) до р. Хр., а перевод ее на греч. яз. к 190 г. Такое разногласие объясняется тем, что история знает двух первосвященников, носивших имя Симона сына Онии (Симон I праведный около 310—291 г.: см. Иос. Флав., Древн. 12, 2: 4; Симон II около 219—199 г. до р. Хр.: см. ibid. 12, 4: 10), и двух Птоло(е)меев, называвшихся Евергетами (Птоломей III Евергет I от 277 до 222 до р. Хр., Птоломей VII Фискон Евергет II от 170 г. до р. Хр.). Более оснований, по-видимому, для того, чтобы считать книгу И. Сир. произведением начала II в. до р. Хр. В этом случае особенное значение имеет указание переводчика на 38 г. царя Евергета. Это указание, соответственно паралл. [1Мак.13:42](#). [Агг.1:2](#). [Зах.7:1, 1:7](#), должно быть понимаемо именно в смысле указания на год царствования, а не на год жизни переводчика, как полагают защитники первого мнения. Но из двух Птоломеев, носивших название Евергета, первый (Птоломей III) царствовал только 25 лет. Следов., переводчик мог указать только на Птоломея VII, вступившего на царство в 170 г. В таком случае, время жизни деда переводчика нужно отнести к началу II в. в под восхваляемым в 50-й гл. первосвященником Симоном должно разуметь Симона II. С этим согласуется и указание автора на происходившие в его время притеснения иудеев ([Прем.35:22-36:19](#)), потому что эти притеснения начались уже после смерти Симона 1-го. Защитники мнения о более древнем происхождении книги ссылаются на то, что писатель в гимне знаменитым мужам не мог бы опустить Симона 1-го, ввиду его особенных заслуг, — и если он называет только одного Симона, то, очевидно, именно Симона 1-го. Но эта ссылка не может иметь значения, так как известно, что писатель опустил имена и более великих мужей, как, напр., Даниила, Ездры.

О том, кто был автор книги по своему общественному положению, трудно сказать что-либо определенное. Некоторые исследователи (Гроций) полагали, что И. сын Сирахов был врачом, так как он увещает почитать врачей ([Прем.38:1-8](#)). Другие (Шольц) утверждали, что он был священником, ибо обнаруживает знание закона. Последнее мнение проникло даже в некоторые греч. рукописи, где к имени автора прибавлено ἱερεὺς ὁ Σολομεῖ'της (см. Nestle у Hastngs'a, Dictionary IV, ! 543). Из древних писателей Синкелл считал автора рассматриваемой нами книги первосвященником (Chron. ed. Dindorf. I, 525). Из самой книги И. Сир. видно только, что автор ее был иерусалимлянином ([Прем.50:29](#)), усердно искал мудрости ([Прем.51:23-29](#)) и с этою целью тщательно изучал закон и много странствовал, подвергаясь разного рода опасностям ([Прем.34:12, 51:4](#)). Отец его, по-видимому, назывался Симеоном, дед Елеазаром, а имя Сираха было его фамильным прозвищем (см. Nestle I. cit., 541).

Текст книги. Из предисловия к греч. переводу к книге И. Сир. и из самой книги давно уже было сделано заключение, что она первоначально была написана на языке еврейском. Бл. Иероним в предисловии к переводу кн. Соломоновых сообщает, что он имел под руками еврейский текст кн. И. Сир. Еще в X в. гаон Саадия говорит о еврейских рукописях книги. Но до последнего времени еврейский текст книги И. Сираха, за исключением немногих (неточных) цитат, сохранившихся в Талмуде и в раввинистической литературе, был неизвестен и считался утерянным. Небольшой фрагмент этого текста, обнимающий отдел [Прем.39:15-40:8](#), был найден Шехтером в 1896 г. в рукописях, приобретенных г-жею Льюиз в Капре, и опубликован в журнале «Expositor» (July 1896, p. 1—15). Одновременно с этим в связке рукописей,

приобретенных для оксфордской Бодлеянской библиотеки, были отысканы новые фрагменты евр. текста ([Прем.40:9-49:11](#)), которые и изданы были в 1897 г. Ковлеем и Нейбауром. Вскоре Шехтером (1897 г.), а затем Марголиузсом (1898 г.) были найдены дальнейшие листы той же рукописи, содержащие отделы [Прем.30:11-33:3](#), [35:11-36:26](#), [37:27-38:27](#), [49:12-51:30](#). Позже были отысканы (Шехтером и Адлером) фрагменты четырех других евр. рукописей книги И. [Сир.](#) — и таким образом получился почти полный евр. текст ее. Должно сказать, что этот текст не может считаться совершенно точным воспроизведением оригинала книги И. [Сир.](#), так как в нем заключается немало позднейших наслоений. Тем не менее, он имеет чрезвычайно важное значение для восстановления книги И. С. в первоначальной чистоте и для разрешения давних споров о сравнительных преимуществах различных переводов рассматриваемой книги [поскольку сомнительна мысль (Марголиуза), что эти евр. фрагменты являются переводом сирийского перевода книги, воспроизводившего греческий ее текст].

Авторитет книги. Книга И. [Сир.](#) пользовалась большим уважением у древних евреев. Это видно из существования в раввинской литературе множество цитат из этой книги и из того, что эти цитаты сопровождаются теми же выражениями, которые употребляются о книгах канонических (Berach. 48). С большим уважением отнеслась к кн. И. [Сир.](#) и христианская церковь. Первые следы употребления книги И. [Сир.](#) в церкви можно находить в послании Ап. Иакова ([Иак.1:19](#); ср. [Сир.5:13](#)). Затем мы встречаем многочисленные ссылки на нее у учителей, восточных и западных, начиная с мужей апостольских (многочисленные цитаты см. у Comely, *Introductio* II, 2, p. 257). При этом церковные учителя иногда называют книгу И. [Сир.](#) «писанием» (Клим. ал.), а слова ее диктованными Св. Духом (св. Киприан) и сказанными Христом (Тертулл.). В греческих и латинских кодексах Библии рассматриваемая книга всегда помещалась наряду с каноническими. Тем не менее в известных списках канонических книг, составленных Мелитоном, Оригеном, Кирилл. иер., Григорием Богосл., Амфилохием, отцами Лаодик. собора (см. Канон), книга И. [Сир.](#) не называется. Поэтому и в православной восточной церкви она не причисляется к разряду канонических.

В. Рыбинский

h2Иисус сын Иоседеков

Иисус сын Иоседеков, 30-й первосвященник Иудейский, внук первосвященника Сераии, казненного Навуходносором в Ривле ([4Цар.25](#) и дал.), — известен, как духовный представитель иудейской общины, переселившейся, в силу указа Кира, царя персидского, из Вавилона в Иерусалим, в 537 г. до р. Хр.. Вместе с Зоровавелем, сыном Салафиилевым, из царского рода Давидова, гражданским представителем общины, оба они были, как полагают, главными руководителями всего великого дела возвращения пленников на родину, восстановления храма, возобновления богослужения, упорядочения и организации управления в общине. Оттого в Свящ. Писании везде при описании этих событий имя Иисуса, сына Иоседекова, иерея великого, следует неразлучно за именем Зоровавеля, сына Салафиилева, поименовываемого везде на первом месте. Было бы, впрочем, большою ошибкой думать, что Зоровавель и Иисус — вместе или отдельно — имели значение национального главы переселенцев. От этого предположения удерживают уже самые списки переселенцев, с неслучайною осторожностью характеризующие последних, ; как пришедших «с Зоровавелем, Иисусом, Неемию, Азарию, Раамию, Пахманием, Мардохеем, Билшаном. Мисферфом, Вигваем, Нехумом, Вааною» ([1Езд.2:2](#); [Неем.7:7](#), [12:1](#)). Что ни Зоровавель, ни Иисус не отличены здесь никаким особым титулом, нельзя не признать важным; ясно отсюда, что эти 12, уже в Вавилонии, имели равное значение среди возвращающихся. Это были главы колен, влиятельнейших иудейских родов; они, представляя вместе аристократическую коллегию, сообща организовали дело переселения. Зоровавель и Иисус здесь являются, очевидно, только как «первые между людьми». Совершенно

вне заметного влияния их оперирует коллегия 12 старейшин, выработавшая основы всей внутренней жизни общества и радевшая непосредственно об охране их целостности. Эти «старейшины» или «старцы иудеев» беспрестанно выступают наиболее действующими лицами в (1-й) кн. Ездры. К ним обращается персидский сатрап с запросом относительно полномочий на построение храма — [Ездр.5и дал.](#); к ним направляется подтверждение Дарием этих полномочий — [Ездр.6:7](#); они представляются главными строителями храма — [Ездр.6:14](#); и с ними же, наконец, — а не с первосвященником, напр., — сносятся впоследствии Ездра и Неемия. Подле этой коллегии 12-ти, как показывает история Ездры, стояло еще «народное собрание». Это, таким образом, поясняет и подтверждает мысль Иосифа Флавия, что в Иерусалиме был введен «полуаристократический, полуолигархический строй правления». При этой естественности возвращения именно к такому древнесемитическому устройству правления, после устранения царства, вполне понятно также, что представитель рода Давидова, которого украшала слава прошедшего и возвеличивали пророческие картины будущего, называется везде во главе этих 12, и рядом за ним представитель рода священнического — садокитянин, самостоятельно от царского представителя олицетворявший жизненное значение и целостность важнейших заветов нации. Такой порядок вещей являлся прямым следствием протекших фаз государственной и религиозной жизни народа. В частности, относительно первосвященника Иисуса устанавливается, что, при самом возвращении иудеев и ко времени «оставления переселенческих списков, он даже еще и не был официально признанным первосвященником, как это видно из [1Ездр.2](#) и [Неем.7:65](#), где не доказавших своего священнического происхождения особыми родословными предписывалось, по наставлению наместника, иметь под сомнением и отлучением, «доколе не встанет великий первосвященник с урим и туммим», который только и мог решить безапелляционно вопрос об оправдании их притязаний. Эта задержка в официальном признании Иисуса первосвященником объясняется, по мнению Эвальда, тем, что он не был первородным (старшим) сыном Иоседека. Задержка, однако, не могла быть продолжительной, и весьма скоро по переселении мы видим Иисуса не только всеми признанным первосвященником, но и в таком уважении у всех и влиятельности, каким немногие пользовались из его предшественников и едва ли кто из его преемников. Деятельное участие и авторитетные меры к скорейшему восстановлению храма и возобновлению храмовых богослужений в их желанном благолепии ([1Ездр.3:2, 8](#) и дал.) по достоинству ставили его имя рядом с именем Зоровавеля в памяти благородного потомства ([1Ездр.4:3, 5:2](#). [Агг.1:12, 14](#). [Сир.49:14](#)), а пророческие писания того времени ([Зах.3](#)) обычно выставляют возобновленные Иисусом первосвященство и богослужение, как вернейшее ручательство за точное исполнение божественного предназначения о своем народе и чрез символическое коронование делают его прообразом ожидавшегося мессианского первосвященника — царя ([Зах.6и дал.](#)). Его звание продолжалось в его фамилии ([Неем.12и дал.](#)). Но его преемники так мало поддерживали обособление священного народа от язычников, что за времена Ездры четверо из них сожительствовали с иноземными женами ([1Ездр.10и дал.](#)), и хотя они вынуждены были уступить требованию Ездры разрывом этих своих браков и принесением установленных жертв за грех, однако склонность первосвященнической фамилии к ближайшим связям с языческими соседями чрез это отнюдь не прекратилась надолго, как показал поступок Елиашива. Сам Иисус заявлял себя, напротив, ревностнейшим оградителем чистоты и обособленности избранного народа. Вместе с Зоровавелем, он все время производства работ при храме, энергично противостоял попытке самарян выхлопотать себе долю участия в этих работах и религиозных делах иудеев. Напрасно самаряне, подослав подкупленных золотом агентов в совет восстановленного народа, пытались (как можно заключить из некоторых мест пророка Захарии) подкупить и Иисуса; последний с презрением отверг их гнусные предложения

и остался верным своему долгу и убеждению.

Архим. Иосиф.

Иисус Христос по Евангелиям

Иисус Христос евангельской истории по Своему делу и Лицу. — Сын Божий — второе Лицо Пресвятой Троицы, по превечному божественному совету воплотившийся, ради спасения грешного рода человеческого, от Пречистой Девы Марии, по повелению Архангела Гавриила был наречен именем Иисуса, что значит спаситель. Имя это было общеупотребительным в Палестине среди еврейского народа; его носили многие древние иудеи. Христос — Χριστοῦς (от χρίω) значит «помазанный, намащенный, нарумяненный, окрашенный»; ὁ Χριστοῦς значит помазанник. Так назывались в В. З. все лица, которые были помазываемы св. миром при вступлении в свое служение: цари, первосвященники и пророки. Это же наименование было усвоено в особенности воплотившемуся Сыну Божию, второму Лицу Пресв. Троицы, ибо Он совершил дело спасения падшего человечества в трех частнейших Своих служениях — пророческом, первосвященническом и царском.

Иисус Христос родился в Палестине, в иудейском городе Вифлееме (верстах в 8-ми от Иерусалима) по наитию Духа Св. от Пресв. Девы Марии (дочери Иоавима и Анны, отдаленных потомков Давида). По общепринятому времясчислению (эра Дионисия) рождение Иисуса Христа относят к 754 г. от основания Рима • [63](#). В последнее время ученые, впрочем, более склонны утверждать, что Иисус Христос родился в 749 г. Основания для такого предположения следующие: 1) По Варронию, Ирод умер в Иерихоне в начале апреля 750 г. от основания Рима. Если теперь принять во внимание, со одной стороны, что волхвы были приняты Иродом еще в Иерусалиме (а Иерусалим Ирод оставил в начале марта 750 г.), а с другой стороны, что Христос был принесен в храм иерусалимский на 40-й день после Своего рождения, то ясно, что Он родился в конце декабря 749 г. или, в крайнем случае, в первой половине января 750 г. 2) В 748 г. чреда Авиева, к которой принадлежал отец Иоанна Предтечи священник Захария, приходилась на 17—23 апреля и на 3—9 октября; если иметь в виду последнюю неделю (3—9 октября) и то, что Христос родился чрез 15 месяцев после возвещения Архангела Гавриила о предстоящем рождении Иоанна Предтечи, то само собою вытекает, что Иисус Христос мог родиться только в конце декабря 749 г. от основания Рима. 3) Иоанн Креститель, по свидетельству Евангелиста Луки ([Лк.3:1](#)), явился на Иордане с проповедью о покаянии и начал совершать крещение над приходившими к нему «в пятнадцатый год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод Был четверовластником в Галилее, Филипп, брат его, четверовластником в Итурее и Трааонитской области, а Лисаний — четверовластником в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каиафе». Этих данных достаточно для того, чтобы определить год появления Иоанна на Иордане, а вместе с тем и год рождения Иисуса Христа. Тиверий начал управлять римским государством (сначала совместно с Августом) с января 765 г. от основания Рима; ясно, что Иоанн явился на Иордан в 779 г.: Иисусу Христу в это время было не менее 30 лет ([Лк.3:23](#)); следовательно, Он родился в 749 г. Пилат был назначен на должность правителя Иуде весной 779 г.; Каиафа был первосвященником от 760 до 767 г. от основания Рима. Нужно заметить, что ссылка на четверовластников Ирода, Филиппа и Лисания также вполне соответствует действительности и говорит о точности евангельской хронологии. 4) По свидетельству Евангелиста Иоанна ([Ин.12:20](#)) в первый год служения Иисуса Христа, в пасху, т. е. 15 нисана, иудеи говорили об иерусалимском храме: «Сей храм строился сорок шесть лет». Но Иосиф Флавий утверждает (Древн. 15, 11: 5. б), что Ирод начал капитальный ремонт и перестройку храма в 18-й год своего царствования, который совпадает с 734 г. от основания Рима. Если же к этому году прибавить время, указанное евреями (7344 † 6), то выходит, что это было в 780 г. Христос в это время имел уже более 30 лет; ясно,

что он родился только в конце декабря 749 г. от основания Рима. Наконец 5) некоторые ученые ссылаются еще и на «звезду волхвов». По вычислению Кепплера, 20 мая 747 г. от основания Рима в знаке Рыб сошлись две величайшие планеты — Юпитер и Сатурн — и легко могли быть приняты за одну необыкновенную звезду. Если принять во внимание заявление волхвов ([Мф.2](#) и ср. ст. [Мф.2:16](#)) о том, что появление необычайной звезды они заметили за два года до рождения «царя иерусалимского», то ясно, что Иисус Христос родился в 749 г. от основания Рима.

До тридцатилетнего возраста Своего Иисус Христос прожил в совершенной неизвестности в небольшом галилейском городке Назарете в семействе плотника Иосифа, который был обручником Пресв. Девы Марии. Здесь Он «возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости». Только однажды, когда исполнилось Ему 12 лет от роду, Он (в марте или апреле 761 г.) оставил Назарет, вместе с родителями Своими отправился в Иерусалим на праздник пасхи и пробыл там в храме три дня, беседуя с книжниками.

В 779 г. от основания Рима Иисус Христос принял от Иоанна крещение в Иордане. В это время Ему было уже 30 лет, — возраст, с которым могли быть соединяемы права общественного служения в качестве народного учителя. Впрочем, прежде чем начать Свое общественное служение роду человеческому, Иисус Христос отправился в пустыню, прилегавшую к Иордану, и там постился в течение сорока дней и был искушаем сатаной.

Свое общественное служение Иисус Христос начал в Галилее избранием 12-ти Апостолов. Прежде всего Он начертал им (в нагорной проповеди) образ Своего истинного последователя, как человека смиренномудрствующего о себе, скорбящего о своей греховности, кроткого, имеющего сильное желание примириться с Богом, милостивого по отношению к другим, частого сердцем, миротворца, безропотно претерпевающего гонения за правду и за Самого Иисуса Христа. Чудесное претворение воды в вино, совершенное Иисусом Христом на браке в Кане Галилейской, укрепило веру в душах учеников ([Ин.2:11](#)). Пробыв после сего немного дней в Капернауме, Иисус Христос вместе со Своими учениками (в конце марта или в начале апреля 780 г. от основания Рима) отправился на праздник пасхи в Иерусалим. Здесь Он возмутился духом, увидя беспорядки, допущенные в св. храме. Изгнав из храма торгующих, Он этим в первый раз возбудил против себя вражду со стороны старейшин иудейских. Впрочем, и среди фарисеев уже в это время нашелся один — Никодим, признавший Иисуса «пришедшим от Бога» учителем ([Ин.3:2](#)). После праздника пасхи Иисус Христос чрез Самарию возвратился в Галилею, где вскоре, призвав к Себе двенадцать Апостолов, дал им соответствующее наставление и послал их «к погибшим овцам дома Израилева» проповедовать, что приблизилось царство небесное ([Мф.10:1-7](#); ср. [Лк.9:1-2](#)). С этою же целью, спустя немного времени, Иисус Христос избрал еще семьдесят учеников и послал их по два пред лицом Своим во всякий город и место, куда Сам хотел идти ([Лк.10:1](#)). Сам Иисус Христос также беспрестанно ходил из одного места в другое по всей Палестине, проповедуя о наступлении царствия Божия, предвозвещенного ветхозаветными пророками.

О Себе Самом Иисус Христос учил как о лице, на котором и чрез которого были исполнены все ветхозаветные обетования и пророчества, т. е. как о Мессии или Христе. В первый раз Иисус Христос прямо указал на Себя, как на Мессию или Христа, в беседе с самарянкою ([Ин.4:25-26](#)); затем в назаретской синагоге, прочитав несомненно мессианское место из книги пророка Исаии ([Ис.61:1-2](#)), Он прямо отнес его к Себе ([Лк.4:16-22](#)). В другой раз, в Иерусалиме, обличая ожесточенное неверие иудеев в Него, Он употребил против них их же собственное оружие. «Испытайте писания, — сказал он им, — ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне... Если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне» ([Ин.5:39-47](#)). И простой народ говорил об Иисусе Христе: «Это истинно тот Пророк, Которому должно придти в мир» ([Ин.6:14](#)), «Он точно пророк», «Это — Христос»

([Ин.7:40, 41](#)). После Своего воскресения из мертвых Иисус Христос уже подробно, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял Апостолам сказанное о Нем во всем Писании ([Лк.24:27](#)) и, следовательно, учил о Себе, как о предвозвещенном пророками.

В частности, Иисус Христос учил о Себе, как об Икупителе павшего человечества, т. е. что, согласно ветхозаветным пророчествам, Он должен пострадать и умереть в наказание за грехи людей, для примирения грешников с Богом, для дарования людям средств ко спасению и вечному блаженству. «Сын Человеческий не для того пришел на землю, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» ([Мф.20:28](#)); кровь Его пролита за многих во оставление грехов ([Мф.26:28](#)); Он пришел взыскать и спасти погибшее ([Лк.19:10](#)), призвать не праведников, но грешников к покаянию ([Мф.9:13](#)). В беседе с Никодимом И. Христос изложил это учение о Себе в следующих словах: «Как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесу быть Сыну Человеческому, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» ([Ин.3:14, 15](#)). Еще раньше Самого И. Христа учил о Нем, как об Икупителе всего человечества Иоанн Предтеча. Указывая на И. Христа своим ученикам, он говорил о Нем: «вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» ([Ин.1:29, 36](#)). Впоследствии это учение согласно проповедовали все Апостолы, утверждая, что Бог послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши ([1Ин.4:10](#)), что поэтому кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха ([1Ин.1:7](#)). См. еще [1Пет.1:2, 19, 2:21, 3:18, 5:1](#). [Рим.3:25, 5:9, 10:10, 16, 11:25, 27](#). [Еф.1:7, 2:13](#). [Кол.1:14, 20](#). [Евр.2;14, 9:12, 14:20, 26, 10:19, 13:12, 20](#). [Гал.3:13, 4:5](#). [Откр.1:5, 5:9, 7:14](#). [2Кор.15:6](#). [1Тим.1:15](#). [2Тим.4:18](#). [Тит.3:5](#). Самого Иисуса Христа Апостолы часто называли прямо Спасителем мира, Спасителем нашим, Спасителем всех людей ([1Ин.4:14](#). [Иуд.1:25](#); [2Пет.1:1, 11, 2:20, 3:2, 18](#). [Еф.5:23](#). [Флп.3:20](#). [1Тим.1:1, 2, 3, 4:10](#). [2Тим.1:10](#). [Тит.1:3, 4, 2:10, 13, 3:4, 6](#)).

Нередко Иисус Христос учил о Себе, как о лице, сшедшем с небес ([Ин.3:13, 6:33, 38, 51, 62](#)), посланном от Бога, сшедшем от Бога, сшедшем от Отца и пришедшем в мир ([Ин.16:27, 28](#)). Из современников Иисуса Христа уже Иоанн Креститель свидетельствовал об этом ([Ин.3:34](#)), фарисей Никодим исповедал Его «учителем, пришедшим от Бога» ([Ин.3:2](#)). Согласно с этим впоследствии и Апостолы учили об Иисусе Христе, как о сошедшем с небес и посланном от Бога. «Бог послал в мир Единородного Сына Своего, — говорит Апостол Иоанн, — чтобы мы получили жизнь чрез Него» ([1Ин.4:9](#)). «Бог послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши» (ст. [1Ин.4:10](#)). «Мы видели и свидетельствуем, что Отец послал Сына Спасителем миру» (ст. [1Ин.4:14](#)). «Бог послал Сына Своего, — говорить Апостол Павел ([Рим.8:3](#)), — в подобии плоти греховной в жертву за грех. «Бог послал Сына Своего Единородного, Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных» ([Гал.4:4](#)). «Нисшедший Он же есть и восшедший превыше всех небес» ([Еф.4:10](#)).

Частнее, — Иисус Христос учил о Себе, как о Сыне Божиим. Насколько можно утверждать на основании евангельских повествований, Иисус Христос, уже будучи двенадцатилетним отроком, ясно обнаружил сознание о Себе, как о Сыне Божиим (ср. [Лк.2:49](#)). Затем истину эту он открыл Никодиму ([Ин.3:13-18](#)) и исцеленному слепорожденному. Встретив последнего после отлучения его от синагоги, Иисус Христос спросил его: «Веруешь ли ты в Сына Божия?» Бывший слепорожденный отвечал: «А кто Он, Господи, чтобы мне веровать в Него?» Иисус сказал ему: «И видел ты Его, и Он говорить с тобою» ([Ин.9:35-37](#)). Бога Он по преимуществу любил именовать Своим Отцом (Отец Мой, а не наш) и Бог Сам дважды засвидетельствовал об Иисусе Христе, как о Своем возлюбленном Сыне (при крещении и при преображении). Архангел Гавриил, еще только благовествуя об имеющем быть рождении Иисуса Христа, уже именует Его «Сыном Всевышнего» ([Лк.1:32](#)), «Сыном Давида» и, наконец, прямо «Сыном Божиим» (ст. [Лк.1:35](#)); Захария называет Его Господом (ст. [Лк.1:17](#)); Елизавета прославляет

Пресв. Деву Марию, как «Мать Господа» своего (ст. [Лк.1:43](#)). Учение и дела Иисуса Христа также принуждали многих исповедовать Его Сыном Божиим, — и Он ни одного раза не отверг этого исповедания. Так, уже Нафанаил вынужден был воскликнуть: «Равви! Ты — Сын Божий!» Это же убеждение дважды высказал и Апостол Петр. Однажды, пришедши в страны Кесарии Филипповой, Иисус Христос спросил учеников: «За кого люди почитают Меня?» На это ученики отвечали Ему: «Одни — за Иоанна Крестителя, другие — за Илию, а иные — за Иеремию или за одного из пророков». «А вы за кого почитаете Меня?» — спросил Он снова. «Ты — Христос, Сын Бога Живаго», — сказал Апостол Петр. Тогда Иисус Христос заметил ему: «Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий в небесах» ([Мф.16:16](#). [Мк.8:29](#). [Лк.9:20](#)). В другой раз Иисус Христос, заметив, что многие из учеников Его оставили Его, сказал двенадцати: «Не хотите ли и вы отойти?» Симон Петр отвечал Ему: «Господи! К кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни; и мы уверовали и познали, что Ты — Христос, Сын Бога Живого» ([Ин.6:69](#)). Даже язычник-сотник на Голгофе невольно воскликнул, взирая на умершего Иисуса: «Воистину Он был Сын Божий» ([Мф.27:54](#)). Наконец, и бесноватые также именовали Его Сыном Божиим (ср. [Мф.8:29](#)). Впоследствии все Апостолы согласно учили об Иисусе Христе, как о Сыне Божиим Единородном, т. е. Сыне Божиим не по благодати, а по самому существу, — таком сыне, о Котором Бог говорил еще в Ветхом Завете: «Ты — Сын Мой, Я ныне родил Тебя» ([Ис.2:7](#)). Ср. [2Пет.1:17](#). [1Ин.1:3](#), 7. [2:22](#), 24, [3:8](#), 23, [4:9](#), 10, 14, 15, [5:5](#). [9-13](#), 20. [2Ин.1:3](#), 9. [Рим.1:3](#), 4:9, 5:10, [8:3](#), 29, 32. [1Кор.1:9](#), 15:28. [2Кор.1:19](#). [Гал.1:16](#), 2:20, 4:4, 6. [Еф.4:13](#). [1Сол.1:10](#). [Евр.1:2](#), 5, 4:14, [6:6](#). [10:29](#). [Откр.2:18](#). Иисус Христос учил о Себе, как о Сыне Божиим, в таких ясных и определенных выражениях, что иудеи имели полное основание утверждать: «Он отцом Своим называет Бога, делая Себя равным Богу ([Ин.5:18](#)). Так, Он объявил, что Ему принадлежит бытие и прежде рождения Авраама, т. е. что Он вечен. Он говорил иудеям: «Истинно, истинно говорю вам: прежде чем был Авраам, Я есмь» ([Ин.8:58](#)). Затем в ночь пред Своими страданиями Он так молился Отцу Своему небесному: «Ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» ([Ин.17:1-5](#)). Но определеннее всего Иисус Христос указал на Себя, как на Бога вечного, когда на вопрос иудеев: «Кто Ты?» Он сказал им: «От начала Сущий». Так назвал Себя Моисею Иегова из «неопалимой купины» ([Исх.3:14](#)) и таково имя истинного Бога, по откровению Апостола, Иоанна ([Откр.1:4, 8](#)). Наконец, Иисус Христос открыто учил о Своем единосущии со Отцом: «Я и Отец одно». Что здесь разумеется не нравственное какое-либо единение, а именно единство по существу, и что так поняли это учение Иисуса Христа Его слушатели — иудеи, видно из дальнейшего евангельского рассказа ([Ин.10:30-33](#)): «Тут опять иудеи схватили камень, чтобы побить Его. Иисус отвечал им: много добрых дел показал Я вам от Отца Моего; за которое из них хотите побить Меня камнями? Иудеи сказали Ему в ответ: не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за . богохульство и за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом».

Согласно с учением Иисуса Христа и Апостолы учили о Нем, как о Боге и — в частности — как о Творце мира и человека. Так, Евангелист Иоанн пишет: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничего не начало быть, что начало быть» ([Ин.1:1-3](#)). Апостол Иаков прямо называет себя «рабом Бога и Господа Иисуса Христа» ([Иак.1:1](#)). Апостол Петр также исповедует «правду Бога нашею и Спасителя Иисуса Христа» ([2Пет.1:1](#)). Апостол Павел ожидает «явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» ([Тит.2:13](#)). Имя Иисуса Христа в апостольских посланиях поставляется рядом с именем Бога и Отца и наравне воздаются Им слава и поклонение. При этом Апостолы поучают, что Иисус Христос «не почитал хищением быть равным Богу» ([Флп.2:6](#)).

Вместе с тем Иисус Христос с особенною любовью всегда называл Себя Сыном Человеческим и притом преимущественно в тех случаях, когда Он должен был указать слушателям на Свои божеские свойства. «Отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих, восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» ([Ин.1:51](#)); «Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» ([Мф.9:6](#). [Мк.2:10](#)); «Сын Человеческий есть господин и субботы» ([Мф.12:8](#). [Мк.2:28](#). [Лк.6:5](#)); «Если не будете есть плоти Сына Человеческого., то не будете иметь в себе жизни» ([Ин.6:53](#)); «Сын Человеческий придет во славе Отца Своего» ([Мф.16:27](#). [Мк.8:38](#). [Лк.9:26](#)); «Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» ([Лк.19:10](#)). С именем Мессии израильский народ в это время уже соединял свои ложные, плотские и грубо-чувственные надежды и ожидания; поэтому и Сам Христос называл Себя, как Мессию, по преимуществу Сыном Человеческим, но — в смысле пророчества Даниила (ср. [Дан.7:13-15](#)), что могло отчасти предохранять иудеев от признания Иисуса Христа земным владыкою. Во всяком случае, в устах Иисуса Христа слово «Сын Человеческий» то же, что и Мессия или Искупитель падшего человечества.

Наконец, православная Церковь, часто именуется еще Иисуса Христа «Богочеловеком» (θε'ανδρoσι л и θεα'ανθρωπος). В Евангелии от Матвея употреблено однажды ([Мф.1:23](#)) приведенное из книги пр. Исаии слово Еммануил, по своему внутреннему значению почти соответствующее слову — «Богочеловек». Но самое слово «Богочеловек» ни в Евангелиях, ни в апостольских посланиях не встречается. Тем не менее, в евангельских повествованиях есть очень много указаний на то, что в одно и то же время Иисус Христос был истинным Богом и истинным Богом и истинным человеком. Каким образом в одном и том же лице могли быть соединены две различные природы — божеская и человеческая, вечное и временное, всесовершенное и ограниченное, — этот вопрос несомненно представляет неразрешимые трудности для человеческого разума, становившегося нередко чрез это в противоречие с ясным учением божественного откровения (у Нестория и Евтихия).

Главным и существенным предметом учения Иисуса Христа, конечно, было царство Божие. Ввиду этого Он должен был в возможной полноте предложить учение о Боге, как о виновнике этого царства, равно как и о тех условиях, которые необходимо выполнить для вступления в основываемое царство Божие. Иисус Христос возвестил миру, что Бог един по существу и троичен в лицах, что Он есть любовь и что Он ради спасения грешного человечества послал в мир Единородного Сына Своего. Иисус Христос в истинном смысле истолковал требования ветхозаветного законодательства и указал на те благодатные средства (таинства), которые необходимы для спасения человека. О Своем учении Иисус Христос неоднократно свидетельствует, как об учении богооткровенном, данном Ему свыше. «Мое учение, — говорит Он ([Ин.7:16-17](#)), — не Мое, но Пославшего Меня». «Слово, которое вы слышите, не есть Мое, но пославшего Меня Отца» ([Ин.14:24](#)). «Кто хочет творить волю Его (Бога), тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю», «что Я слышал от Него (Бога), то и говорю миру». «Когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это — Я, и что ничего не делаю от Себя; но как научил Меня Отец Мой, так и говорю» ([Ин.8:26-28](#)). Ср. [Ин.12:47-50](#).

Истину проповедуемого учения Иисус Христос нередко доказывал ссылкой на свои дела или чудеса, — действия сверхъестественные, возможные только для Бога. «Дела, которые Отец дал Мне совершить, самые дела сии, Мною творимые, — говорил Иисус Христос ([Ин.5:36](#); ср. [Ин.10:25](#)), — свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня» (ср. [Ин.5:19](#)). «Когда не верите Мне, верьте делам Моим» ([Ин.10:38](#)).

Чудеса, совершенные И. Христом, делятся на две большие группы: 1) чудеса — в области человеческой природы: а) совершенные над живыми людьми, которые были одержимы различными болезнями, и б) над людьми уже умершими; 2) чудеса — в области внешней

природы. К первой группе должны быть отнесены: 1) исцеление сына царедворца в Капернауме; 2) исцеление слепо-немого бесноватого; 3) исцеление гадаринского бесноватого; 4) исцеление кровоточивой; 5) исцеление расслабленного, опущенного чрез кровлю дома; 6) исцеление двух слепых в Капернауме; 7) исцеление прокаженного; 8) исцеление слуги капернаумского сотника; 9) исцеление бесноватого в капернаумской синагоге; 10) исцеление тещи Петровой; 11) исцеление больного при Овчей купели; 12) исцеление слепорожденного; 13) исцеление сухорукого; 14) исцеление женщины, восемнадцать лет имевшей духа немощи; 15) исцеление страдавшего водянкою; 16) очищение десяти прокаженных; 17) исцеление дочери хананейки; 18) исцеление глухонемого; 19) исцеление вифсаидского слепца; 20) исцеление бесноватого в новолуния; 21) исцеление иерихонского слепца; 22) воскрешение дочери Иаира; 23) воскрешение сына наинской вдовы и 24) воскрешение Лазаря. Ко второй группе относятся: 1) претворение воды в вино на браке в Кане галилейской; 2) укрощение бури; 3) чудесное насыщение пяти тысяч народа; 4) хождение по водам Геннисаретского озера; 5) чудесное насыщение четырех тысяч народа; 6) чудесный лов рыб; 7) чудесное нахождение статира во рту рыбы и 8) проклятие смоковницы. Хотя все чудеса, совершенные Иисусом Христом, служили доказательством Его божественного посольства, но можно указать для них и более частные побуждения или мотивы: а) нравственный — сострадание к бедствующим и несчастным людям и б) аподиктический — в желании символически указать на будущность Церкви или царства Божия на земле (ср. [Лк.5:4, 5:10](#)).

Рационалистами были предложены различные гипотезы для естественного объяснения евангельских чудес: 1) Натуралистическая, которая для объяснения чудесных исцелений, предполагать возможность частью физического влияния со стороны Иисуса Христа на больных, т. е. лечение обыкновенными медицинскими средствами, частью психического — воздействие на воображение больных, убежденных, что одного слова Мессии достаточно для исцелений всякой болезни. 2) Экзегетическая, которая стремится удалить чудесный элемент из евангельских повествований чрез грамматические изменения некоторых выражений; Евангелие, напр., говорит, что Христос ходил по морю, а по экзегетической гипотезе — у моря. 3) По аллегорической гипотезе — все чудесные события представляются не внешними и отдельными явлениями, а только чувственными образами каких-либо общих идей и внутренних состояний. Несостоятельность всех гипотез прекрасно обнаружена Д. Штраусом, который со всею основательностью доказал, что под чудом нужно разуметь только действие, непосредственно произведенное абсолютною причинностью Самого Бога и потому безусловно сверхъестественное.

Общественное служение Иисуса Христа продолжалось более трех лет (от конца 779 г. до марта или апреля 783 г. от основания Рима), ибо Евангелист Иоанн отчетливо и ясно указывает на три Праздника пасхи ([Ин.2:13, 6:4, 13:1](#)), которые Иисус Христос провел в Иерусалиме во время Своего общественного служения роду человеческому.

Уже с самого начала этого общественного служения Своего Иисус Христос возбудил к Себе непримиримую ненависть со стороны старейшин и вожаков народа — первосвященников, книжников и законоучителей, а особенно — со стороны фарисеев. Имея чувственные и плотские представления о Мессии, как царе политическом, который должен был свергнуть с иудеев тяжелое иго римлян, они ни в каком случае не хотели признать Мессиею Иисуса Христа, который утверждал, что «царство Его не от мира сего». Понимая требования ветхозаветного закона только в буквальном смысле, загромождая учение божественного откровения преданиями старцев и учениями прежних раввинов, полагая сущность религии во внешних обрядах и мелочных внешних действиях, поддерживая свой авторитет в глазах народа наружным благочестием, — фарисеи отказывались усвоить возвышенное и чисто духовное

учение Иисуса Христа, равно как и Его изъяснения ветхозаветных заповедей. Наконец, фарисеи не могли переносить и тех обличений, которые они постоянно слышали из уст Христа. Гордость фарисеев делала невозможным примирение. Их враждебность могла окончиться только страшною катастрофой — невинною смертью обетованного Мессии.

Уже в первый год общественного служения Иисуса Христа, после исцеления расслабленного при Овчей купели, ясно определилось враждебное отношение фарисеев к Нему: «Стали иудеи знать Иисуса и искали убить Его за то, что Он делал такие дела в субботу» ([Ин.5:16](#)). Эта враждебность усиливалась постепенно в течение всех трех лет общественного служения Иисуса Христа. Но после одного из величайших чудес, совершенных Иисусом Христом, именно — после воскрешения Лазаря, тело которого уже начало разлагаться (в марте 783 г. от основания Рима), «первосвященники и фарисеи собрали совет» и единогласно «положили убить Его» во избежание мнимых неприятностей со стороны римлян ([Ин.11:47-53](#)). Нужен был только случай, чтобы без возмущения народа взять Его под стражу и предать суду. Такой случай скоро представился.

За шесть дней до праздника пасхи (9-го нисана или 1 апреля 783 г.). согласно пророчеству Захарии, Иисус Христос, окруженный множеством народа, торжественно, как сын Давида и царь Израилев, вошел в Иерусалим. Народ, сопровождавший Его, как и вышедший навстречу из Иерусалима, воздавал Ему царские почести: бросал зеленые ветви деревьев и постилал свои одежды под ноги осла, на котором Он ехал, и кричал в честь Его царское «осанна». Весь город пришел в волнение. Это обстоятельство вызвало сильное возбуждение со стороны фарисеев и первосвященников, но в этот день они ничего не могли сделать Иисусу Христу. Между тем Он вошел в Иерусалим, прямо направился в храм, но, увидев, что первосвященники «дом молитвы превратили в вертеп разбойников», изгнал из него всех продающих и покупающих и опрокинул столы меновщиков и покупающих голубей. Вечером вместе со Своими учениками Он отправился на ночлег в близлежащее селение Вифанию, где проживал «друг Его» — Лазарь. В понедельник и вторник Иисус Христос с раннего утра являлся в Иерусалим и по целым дням учил народ в храме. «Первосвященники же и книжники и старейшины народа искали погубить Его». В среду (12-го нисана или 4-го апреля 783 г.) один из учеников Его — Иуда предложил членам синедриона тайно предать своего Учителя за тридцать сребренников (около 25 р. сер.). Первосвященники и старейшины с радостью приняли это предложение, — и с того времени Иуда, называемый Искариот, искал удобного случая предать Иисуса Христа Его врагам. В четверг (5-го апреля, 13-го писана), Иисус Христос вознамерился совершить пасху вместе со Своими учениками. Для этого Он должен был оставить Вифанию и отправиться в Иерусалим. Предварительно, согласно Его повелению, ученики Его Петр и Иоанн приготовили большую, устланную коврами горницу. Явившись сюда вечером, Иисус Христос прежде всего показал Своим ученикам величайший образ смирения, умыв их ноги, — что у евреев обыкновенно делали слуги, — затем, возлегши вместе с ними, Он совершил пасху и указал Своего предателя, а после этой ветхозаветной вечери установил новозаветную — таинство евхаристии. Взяв хлеб, Он благословил его, преломил и, подавая ученикам, сказал: «Приимите, ядите: сие есть тело Мое, которое за вас предается»; затем, приняв чашу и благодарив, подал им и сказал: «Пейте из нее все, ибо сие есть кровь Моя нового завета, за многих изливаемая, во оставление грехов». После этого еще долго, до полуночи, Иисус Христос вел сердечную, задушевную беседу со Своими учениками о царстве Божием, молился за них Своему Отцу и пел псалмы (если Он следовал здесь обычаю иудеев, то Он пел [Пс.112-117](#)), объявил о предстоявшем в ту ночь взятии Его под отражу и об отречении Петра от Него. Ночь была темная, когда Иисус Христос вместе с учениками оставил сионскую горницу и отправился в загородный Гефсиманский сад, раскинувшийся у подошвы горы Елеонской. Оставив здесь Своих учеников, Он, в

сопровождении лишь трех из них — Петра, Иакова и Иоанна, пошел вглубь сада и там, повергшись на землю, молился Своему Отцу до кровавого пота о том, чтобы миновала Его предстоявшая Ему чаша страданий. Явившийся с неба Ангел укреплял Его. Ученики не могли бодрствовать и быстро засыпали. В это время в сад ворвалась громадная толпа слуг первосвященнических, вооруженная мечами и кольями, чтобы взять Его под стражу. Бывший с ними Иуда, по предварительному уговору, лобызанием выдал своего Учителя Его врагам. Петр хотел защищать Его мечем, но Иисус Христос воспретил ему это и добровольно предал Себя первосвященническим слугам. Это было в полночь (когда только еще начиналось 14 нисана, — канун пасхи иудейской).

Пока первосвященник Каиафа заботился о созвании членов синедриона, воины отвели Иисуса во дворец бывшего первосвященника Анны (Анана), находившийся, впрочем, в одном дворе с дворцом Каиафы, — в северо-западном углу Сиона. Анна, как низложенный первосвященник, не имел права производить формальный суд над Иисусом Христом и потому он стал просто расспрашивать Его об учениках и об учении. Иисус Христос ответил ему указанием на то, что Он тайно ничего не проповедовал и что учение Его поэтому известно всем иудеям. Такой ответ показался грубым одному служителю первосвященническому, — и дерзкий раб ударил Иисуса по щеке, сказав: «Так отвечаешь Ты первосвященнику?»

От Анны Иисуса Христа повели к Каиафе, у которого уже собрались члены синедриона. Началось судопроизводство самое несправедливое из всех, известных истории человечества. Явилось множество лжесвидетелей, но они ничего не могли указать такого в учении и поведении Иисуса Христа, за что, по суду, Его следовало бы предать смертной казни. Тем не менее, таковой приговор состоялся. Сначала обвиняли Христа в том, что Он будто бы намеревался разрушить храм иерусалимский, но затем остановились на мнимом богохульстве. Смертный приговор, произнесенный синедрионом, первосвященник должен был представить еще на утверждение римского прокуратора — Понтия Пилата. Было три часа ночи. Синедрион должен был покончить с этим злосчастным делом до утренней жертвы (т. е. до 9 часов утра). Поэтому, не смотря на ночь, стоящую на дворе, все члены синедриона и присоединившаяся к ним толпа иудеев отправились к Пилату, проживавшему тогда временно, по случаю праздника пасхи, в Иерусалиме во дворце Ирода великого на северной стороне Сиона. Гордые иудеи сначала не хотели даже объяснить Пилату, в чем они обвиняли приведенного Узника, и требовали, чтобы Пилат утвердил их приговор, не разбирая самого дела. Но, когда Пилат отказался поступить таким образом, иудеи начали обвинять Иисуса Христа не в намерении разрушить храм и даже не в богохульстве, а уже в преступлении политическому утверждая, что Он будто бы провозглашал Себя царем иудейским, возбуждал народ против римского правительства, запрещал платить кесарю дань. Пилат видел всю несправедливость этого обвинения и старался спасти Невинного. Но он был слишком малодушен. Угроза иудеев сделать донос на него в Рим, что он освободил политическая преступника, заставила его утвердить смертный приговор синедриона над Иисусом Христом. Было около 9-ти часов утра.

Иисус Христос был отдан римским воинам для исполнения приговора. «Тогда воины правителя (Пилата), взявши Иисуса в преторию, собрали на Него весь полк и, раздевши Его, надели на Него багряницу; и, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову и дали Ему в правую руку трость; и, становясь пред Ним на колени, насмехались над Ним, говоря: радуйся, царь иудейский! и плевали на Него и, взявши трость, били Его по голове. И, когда насмеялись над Ним, сняли с Него багряницу и одели Его в одежды Его, и повели Его на распятие» ([Мф.27:27-31](#)).

Около 12-ти часов утра (14-го нисана или 6-го апреля) вместе с двумя разбойниками Иисус Христос был отведен на лобное место — на гору Голгофу. Пред распятием римляне имели

обыкновение давать осужденному пить одуряющий напиток (вино, смешанное со смирною), чтобы он не чувствовал ужасных болей. Желая с полным сознанием воспринять страдания за избавление многих, Иисус Христос отказался от этого напитка. В 12 часов дня, Иисус Христос был распят на кресте. Безропотно Он принял эту казнь; безропотно переносил Он, вися на кресте, грубые насмешки и издевательства толпы; мало того, — Он даже молился за Своих распинателей и хулителей. Снятое с Него одеяние, как и предсказывал ветхозаветный пророк, воины разделили между собою. Вручив Свою Мать попечению Своего любимого ученика (Иоанна), Иисус Христос обещал благоразумному разбойнику райское блаженство. Был полдень. И вдруг, несмотря на это, солнце померкло и ужасная тьма на целые три часа распространилась по земле. Около 3 часов дня, когда иудеи совершали в храме свою вечернюю жертву, висевший на кресте Иисус Христос громко воззвал к Отцу: «Боже Мой, Боже Мой, зачем Ты Меня оставил!» Потом, видя, что на Нем уже исполнилось все необходимое, по ветхозаветным пророчествам, для примирения рода человеческого с правосудием Божиим, Он сказал: «Совершилось! Отче Мой, в руки Твои предаю дух Мой!» И, сказав это, Он склонил Свою голову и испустил дух. Последовали страшные знамения: завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; земля потряслась; камни расселись. Эти знамения даже язычника — римского сотника, бывшего в то время на страже у креста, заставили сказать об Иисусе Христе: «Воистину Он был Сын Божий ([Мф.27:54](#)), а по свидетельству Евангелиста Луки ([Лк.23:48](#)), «И весь народ, шедшийся на сие зрелище, видя происходившее, возвращался, бия себя в грудь».

Сомнения в смерти Иисуса Христа не было ни у кого. Воины, перебивавшие голени у распятых разбойников для ускорения их смерти, не сделали этого с Иисусом, так как нашли Его уже мертвым; впрочем, один солдат копьем пронзил Ему ребра, и из раны тотчас истекли кровь и вода.

Два члена синедриона, тайные ученики Иисуса Христа, Иосиф и Никодим, испросив у Пилата разрешение, сняли тело Его со креста и, помазав его благовониями и обвив плащаницею, погребли во гробе Иосифа, близ Голгофы, в саду. Между тем и синедрион принял все необходимые меры, чтобы тело Иисуса Христа не могло быть украдено учениками. С разрешения Пилата, иудеи запечатали вход во гроб особою печатью, а у самого гроба поставили стражу.

В день, следовавший за субботою, т. е. в воскресенье (16-го нисана или 8 апреля), на третий день после Своей крестной смерти, Иисус Христос воскрес из мертвых. Первыми свидетелями этого необычайного события были воины, стерегшие гроб Христа. В полночь сошедший с небес Ангел Господень отвалил камень от дверей гроба. Произошло великое землетрясение. Устрашенные воины пришли в трепет и стали, как мертвые. Правда, эти воины Самого Иисуса Христа, воскресшего из мертвых, не видели; но они были непосредственными свидетелями-очевидцами того факта, что тела Иисуса Христа во гробе более не было; кроме того, — они видели Ангела, который сшел с небес, отвалил камень, сел на него и говорил мироносицам: «Знаю, что вы ищите Иисуса распятого; Его нет здесь, — Он воскрес» ([Мф.28:5—6](#)).

Мария Магдалина и другие мироносицы, отправившиеся ко гробу Иисуса Христа еще до рассвета, чтобы помазать тело своего Господа и Учителя, не только нашли гроб пустым и не только слышали от Ангела благовестие о воскресении Иисуса Христа, но удостоились увидеть и Самого Воскресшего и слышать от Него как приветствие: «Радуйтесь!» так и заповедь возвестить Апостолам о Его воскресении из мертвых. Кроме Марии Магдалины и других мироносиц, Иисус Христос по воскресении Своем явился: 1) Петру или Кифе, 2) двум ученикам шедшим в Еммаус, 3) десяти ученикам при запертых дверях, 4) одиннадцати ученикам в Иерусалиме, 5) семи ученикам на берегу Геннисаретского озера, 6) пятистам верующим, 7) Апостолу Иакову и, наконец, 8) одиннадцати ученикам уже в сороковой день по воскресении

Своем из мертвых.

Ввиду такого множества различных и разновременных свидетелей, из которых иные не только видели, но и осязали Иисуса Христа, слышали Его беседы, ели с Ним, а с другой стороны в виду несомненного факта, что гроб, в котором было положено тело Иисуса Христа, оказался пустым, что все Апостолы были твердо уверены в воскресении своего Учителя, — все рационалистические гипотезы (обмана, самообмана, воровства, мифа, визионерного состояния учеников, спиритизма) оказываются научно несостоятельными и неудовлетворительными.

Являясь в течение сорока дней Своим ученикам, Иисус Христос беседовал с ними об устройении царства Божия на земле. В сороковой же день (18 мая), дав заповедь Апостолам не отлучаться из Иерусалима до сошествия Св. Духа, а потом идти во весь мир проповедовать людям учение Его и совершать над ними крещение, Он, в виду всех Своих учеников, вознесся на небо.

Проф. протоиерей Т. Буткевич

Иисус Христос – основатель пастырства

Иисус Христос с пасторологической точки зрения. — Иисус Христос есть Основатель христианского пастырства; поэтому пастырство в христианской церкви должно быть рассматриваемо, как учреждение Верховного Пастыреначальника Господа нашего Иисуса Христа.

Основным пасторологическим местом, относящимся к пастырству Христа Спасителя, в пасторологической литературе принято считать притчу о добром пастыре, находящуюся у [Ин.10:1-16](#). Обыкновенно она делится на две части: в 1—5 стт. собственно притча; в 7—16 стт. дополнение к ней путем изъяснения; последнее в свою очередь разделяется тоже на две части: в 7—10 стт. сравнение Иисуса Христа с дверью во двор овчий и указание на приходящих ранее с целью стать этой дверью во двор овчий; в 11—16 стт. пастырю доброму противопоставляется наемник. Вот краткое содержание этой притчи. Хозяин имеет стада овец. У него есть пастухи, которые водят овец по пастбищам. Пастухи идут впереди овец и указывают им дорогу. Днем овцы для удовлетворения своих естественных потребностей ходят по пажитям за пастухом, но на ночь всегда приводятся им во двор овчий, куда сгоняются разный стада. Во время ночи их охраняет придверник, так что если пастуху нужно попасть к овцам, то он идет в ту единственную дверь, которая охраняется от воров и, как законный пастух, входит этой дверью к овцам. Наступает утро. Каждый пастух зовет своих овец по имени, и овцы знают свою кличку, знают и голос своего пастуха; хотя они слышат здесь и голос чужого пастуха, но не идут за ним, а бегут от него и ходят только за своим пастухом, которому вверены. — Таинственный смысл этой притчи таков. Дверь, которою и овцы и пастыри входят во двор овчий. — эти Сам Иисус Христос. Многие хотели стать этою дверью, но овцы не послушались их, так как эти многие в действительности были лишь ворами и разбойниками; посему только тот пастырь законно вступит во двор овчий, который войдет чрез Него: — такой и сам спасается, и других спасет. Воровство же и разбойничество приходивших за Христа ясно видно из того, что они приходили с воровскими интересами — украсть, убить и погубить, т. е. преследуя лишь цели своекорыстные и губительные для овец. Христос же, напротив, пришел для того, чтобы овцы имели жизнь и имели ее с избытком. С этою целью Он и Свою жизнь полагает за овец. Поэтому Он действительно Истинный Пастырь. Отсюда, отличительное свойство всех истинных пастырей есть то, что пастырь добрый жизнью своею жертвует за вверенных ему овец, ибо они становятся ему как бы своими, собственными. Не считающий овец своими уже не пастырь, а наемник. Его свойство — во имя собственной безопасности бегать при виде приходящего волка, который свободно расхищает и разгоняет оставленных овец. Но наемнику нет до этого дела. Нет ему дела до того, что все стадо разбежалось и может погибнуть: он наемник, и, следовательно, для него овцы чужие. Тот же, Кому все овцы Свои, их Хозяин, обладая свойством истинного пастыря, является Добрым Пастырем: Он знает всех Своих овец, и овцы знают Его, знают друг друга безошибочно, почему Ему жаль Своих разбежавшихся овец, и Он не щадит Своей жизни за них, дабы не только воротить разбежавшихся, но и приобрести Себе других овец, которые не от Его двора, чтобы и эти знали голос Его, а в конце всех приобретений должно быть одно стадо и один Пастырь стада.

Из Евангелий ясно следует, что Иисус Христос Сам собственным примером освятил пастырство, тщательно приготовил к нему первых пастырей — Апостолов, положительно узаконил и завещал продолжать его. На основании слов, изреченных Спасителем по отношению к Апостолам: и се аз с вами семь во вся дни до скончания века ([Мф.28:19](#)), можно заключать, что Он Сам через пастырей позаботится о том, чтобы была осуществлена конечная цель

пастырского служения. Значит, до тех пор, пока существует этот мир, до тех пор и пастырство продолжится в церкви Христовой.

Протестантские богословы не хотят видеть установления пастырства, как специального служения. Так, проф. А. Vinet (*Théologie pastorale ou théologie du ministère évangélique*, Paris 1854, p. 25 в Introduction) спрашивает: «Сам ли Иисус Христос или Его Апостолы во имя Его установили на все времена и во всех местностях специально избранных людей, обязанных совершать богослужение и наблюдать за поведением душ?» — и отвечает: «Строго говоря: нет! Иисус Христос мало устанавливал; Он больше вдохновлял. Древний мир отделяется от нового не Его учреждениями, но Его крестом: все это Он предоставлял Св. Духу, Который должен был придти». Названный профессор немного далее (p. 38) приводит мнение А. Neander'a, по которому специальное служение существует только в силу принципа разделения труда. Проф. Christian Palmer (*Evangelische Pastoral Theologie*, Stuttgart 1863, S. 52: *Der geistliche Beruf*) точно также соглашается, что нигде в Евангелии не указан акт положительного учреждения преемственного духовного служения со стороны Господа и не может быть с необходимостью выведен из существующих дат; что такой акт потому не имел места, что он совсем не был нужен, а таинство, как таковое, во всяком случае, не имеет права на существование, если бы не доказано его установление. На вопрос: «Говорил ли Господь, что когда чрез посредство Его будут основаны общины, то в них должна установиться преемственная должность?» по мнению Palmer'a никто не может утвердительно ответить, а между тем «в нем именно лежит нерв доказательства».

Мы уже видели, что Спаситель Сам Себе усвоил пастырство, когда прямо говорил: «Я есмь пастырь добрый» ([Ин.10:11, 14](#)). И это не только единственный случай, поскольку Иисус Христос вводил Себя в круг таких лиц, которые были именно пастырями. Так, у [Лк.11:30-32](#) говорится: «Ибо как Иона был знамением для ниневитян, так будет и Сын Человеческий для рода сего. Ниневитяне восстанут на суд с родом сим и осудят его: ибо они покаются от проповеди Иониной; и вот здесь — больше Ионы». Здесь Спаситель ставит Себя в параллель с Ионой, поелику Он «для рода сего» то же, что Иона для ниневитян, т. е. пастырь и притом больше Ионы. Основная идея, проходящая чрез всю земную жизнь Спасителя, есть идея воссоздания человечества: земное служение Спасителя есть служение этой идее, есть постепенное осуществление ее, словом, есть пастырство. Непосредственный и ближайший предмет всей десятой главы [Ев. Мф.](#), где говорится о послании учеников на проповедь, определяется тремя стихами предшествующей главы: «Видя толпы народа, Он (Иисус) сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря. Тогда говорит ученикам Своим: жатва многа, а делателей мало. Итак молитесь Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою» (36—38). И после этого, призвав двенадцать учеников Своих ([Мф.10:1](#)), избирает их Апостолами ([Мф.10](#)ст.), посылает на проповедь ([Мф.10](#)ст.) о покаянии ([Мф.10](#)ст.) и сообщает им силу чудотворений ([Мф.10](#)ст.), причем дает им особые наставления ([Мф.10:8-42](#)). Ясно, что тут говорится о христианском пастырстве, как таком институте, который должен пещись о христианском воспитании людей, возвышая их от земного к небесному и всегда удерживая на этом пути восхождения к совершенству Отца Небесного.

Спаситель не только. Своей жизнью явил в Себе Доброго Пастыря, но в Своем учении прямо заповедал пастырям Свой образ, которому они должны подражать. У [Мф.4](#)мы читаем слова Господа, сказанные Им в начале Своего служения двум братьям — будущим пастырям: идите за Мною и Я сделаю вас ловцами человечков. А в прощальной беседе Он уже заповедует Своим ученикам: Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам ([Ин.13:15](#)). И отечественные и инославные пасторалисты относят последние слова не к известному только действию Спасителя — омовению ног, а ко всей Его жизни, взятой в совокупности, как делу

христианского пастырства. Что это должно понимать так, а не иначе, можно видеть из поступков и учения Апостолов. Сами они взирали на образ Начальника и Совершителя веры Иисуса ([Евр.12:2](#)) и пастырям завещали делать то же самое (пастырские послания Ап. Павла).

Проф. Винэ, сознавая логическое противоречие своих суждений с наличием в своей национальности швейцарской церкви кантона Во (Vaud), старается выйти из него таким рассуждением: «Хотя Иисус Христос, — говорит он (op. cit., p. 33), — формально и письменно не установил этого служения, однако нельзя сомневаться, что Он желал; посему не будет противно истине или преувеличением сказать, что пастырство есть божественное установление». Если Иисус Христос действительно желал установления пастырства, то ничто не мешало Ему установить его, что Он и сделал. Ведь мы знаем, что когда Он «желанием возжелал есть пасху со Своими учениками», то не предоставил этого Духу Св., а сказал Своим ученикам, где приготовить пасху, и ел ее с ними.

Из Свящ. Писания ясно видно, что Апостолы занимали совершенно особое положение среди всех членов юной христианской церкви, которых они в отличие от себя называли «нивой Божией» ([1Кор.3:9](#)), а самих себя соработниками у Бога, служителями Христовыми и домостроителями таин Божиих, для созидания тела Христова ([1Кор.4:1](#). [Еф.4:12](#)). Конечно. Апостолы не самовольно присвоили себе особое положение в церкви и те полномочия, коими они отличались от всех верующих. Пастыреначальник Христос Иисус Сам после усиленной всеобщей молитвы к Своему Отцу призвал учеников Своих, избрал из них двенадцать на служение Себе ([Лк.6:12, 13](#)) и после их научения по воле Отца ([Ин.17:4](#); ср. [Мф.28:18](#)) дал им право не только созидать ниву Божию, но и выбирать делателей на этой ниве ([Ин.20:21](#)). Иначе Ап. Павел, разделяющий верующих на соработников Божиих и ниву Божию, не мог бы отделять себя и пастырей от остальных верующих и не мог бы по внушению Св. Духа восклицать ([1Кор.12:29](#)): все ли апостолы? Все ли пророки? все ли учителя? Обращаясь непосредственно к одиннадцати (так как двенадцатый — Иуда оказался сыном погибели), мы видим, что Господь положительно заповедует им это право. Он говорит: «как послал меня Отец, так и Я посылаю вас» ([Ин.20:21](#)), т. е. Он говорит как бы так: Свои полномочия Я передаю вам, а след., если Я вас избрал и поставил пастырями, то и вы должны, продолжая это служение, избирать и поставлять пастырей. Поэтому идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их всему, что Я заповедал вам, — и вот Я с вами во все дни до скончания века ([Мф.28:19](#). [Мк.16:15](#)). Эти полномочия даны не всем верующим вообще, столько одиннадцати. Первое ([Ин.20:21](#)) — когда они возлежали на прощальной вечери, второе — когда они пришли на гору, куда им повелел Иисус ([Мф.28:16](#)). А так как эти полномочия требовали великой, нечеловеческой силы, то Иисус Христос обещал послать ученикам Духа Святого. Но и опять не всем верующим он повелел оставаться в Иерусалиме, доколе не облечутся силою свыше ([Мк.24:49](#)), но только тем одиннадцати ([Лк.24:33](#)), которые были свидетелями ([Лк.24:48](#)) жизни и дел Его. Правда, св. Лука повествует, что Господь дал это обетование, когда кроме одиннадцати находились (Лука и) Клеопа и другие ([Лк.24:33](#)), однако в книге Деяний объясняется, что это обетование касалось непосредственно одиннадцати ([Деян.1:2-5](#); ср. [Деян.1:8](#)).

При сличении текстов св. Евангелий, относящихся к христианскому пастырству ([Мф.18:1, 28:16-20](#). [Мк.16:15-16](#). [Лк.6:13, 22:19, 24:49](#). [Ин.15:13, 20:21-23](#) и мн. др.), экзегета-пасторолога особенно поражает одно обстоятельство. Спаситель, избирая Апостолов для пастырства и поручая им его, почти всегда с такими полномочиями обращался к ним наедине, ни разу при всех верующих и очень редко, — чуть ли не единственный раз, — при самых близких к Апостолам лицах, как бы желая показать, что эти полномочия простираются на одних только Апостолов, как пастырей, и как бы желая предупредить на будущее время всякие притязания на

пастырство, помимо Апостолов. Между тем нравственное учение он предлагал всем, желавшим Его слушать. Впрочем, и здесь есть различие; Апостолам Он объяснял свои речи-притчи, указывая причину этого: вам дано знать тайны царства Божия, а им не дано ([Мф.13:11](#)), т. е. пока еще нет, когда они будут научены Апостолами.

Вступая на дело Своего служения, Иисус приходит к Иоанну, пророку иудейскому, проповедующему крещение покаяния для прощения грехов ([Мк.1:5](#). [Лк.3:3](#)), чтобы креститься от него ([Мф.3:14](#)) и с этого момента Самому начать проповедь о приближении царства Божия ([Мф.4:17](#)). Он, как помазанный от Отца ([Лк.4:18](#)), не нуждался ни в каком внешнем действии для Своего освящения, что знал и Иоанн, дерзновенно удерживая Его ([Мф.3](#) — глагол $\delta\acute{\iota}\epsilon\kappa\omega\lambda\upsilon\epsilon\nu$ выражает противодействие), но Иисус требует без всякого промедления допустить Его до крещения ($\acute{\alpha}\prime\varphi\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\prime\rho\tau\iota$ — теперь же допусти). Причина этого требования кроется в том, что Иисус уже достиг такого возраста, когда по закону Моисееву ([Чис.4:3](#); ср. [1Пар.23:3](#)), израильтянин имел право вступать в общественное служение. Какой же смысл имело крещение Иисуса с пасторологической точки зрения? Все крестились от Иоанна в Иордане, исповедуя грехи свои ([Мф.3:6](#)). Люди Ветхого Завета искали в крещении омытия грехов своих, так как проповедь Иоанна Крестителя была проповедью покаяния, крещение его — символ будущего очищения, знак покаяния. Иисус же был чужд всякого греха, а след., акт Его крещения от Иоанна необходимо имел другой смысл. Здесь, как свидетельствует об этом Предтеча ([Ин.1:31](#)), подтверждалось право Его благовестия Самим Отцом ([Ин.1:33](#)), свидетельствовалась законность посланничества Его и полагалось решительное и полное начало Его пастырского служения. Этому можно найти подтверждение в словах Самого Господа, обратившегося к слушателям с такою речью ([Ин.10:36](#)): Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите «богохульствует»? Сына Божия, как Такового, святить нельзя, потому что Он един с Богом ([Ин.10:30](#)) и Всесвятый. Но здесь образ речи заимствован от освящения пророков, первосвященников и царей в Ветхом Завете, а потому очевидно с несомненною ясностью, что это освящение относится к человечеству Иисуса, Время, когда совершилось освящение человека Иисуса, можно отнести только к данному моменту — моменту крещения, когда на Него сошел Дух Святой в виде голубя ([Мф.3:16](#). [Мк.1:10](#). [Лк.3:22](#)). И так как, далее, о таком же освящении Своих учеников Иисус просит в первосвященнической молитве ([Ин.17:17](#)), то отсюда ясно и то, что акт крещения Господа от Иоанна был и посвящением Искупителя-Богочеловека, как Пастыря — спасителя человечества. Я видел Духа, — говорит Иоанн ([Ин.1:32](#)), — сходящего с неба и пребывающего на Нем ($\acute{\epsilon}\prime\mu\epsilon\iota\nu\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\lambda\prime\ \theta\upsilon\tau\omicron\prime\nu$, что указывает на постоянное пребывание с Иисусом Духа Святого. Смысл сошествия Св. Духа на Пастыреначальника, воплотившегося Сына Божия, Эбрард (Wissenschaftl. Kritik der evang. Geschichte 1850, S. 261) объясняет так: «Дух Святой вступил при крещении в новое отношение к Иисусу Христу, чем в каком был доселе к Нему, — подобно тому, как тот же Святой Дух, данный еще при жизни Господа Его ученикам, в день пятидесятницы вступил к этим последним в новое отношение». Несомненно одно, что здесь в крещении Богочеловек Христос получил посвящение на Свое служение. Верность понимания смысла крещения Иисуса с пасторологической точки зрения подтверждается контекстом речи у св. [Ев. Матфея](#) ([Мф.3:17](#)): и се глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение. Греческая глагольная форма — $\acute{\epsilon}\nu\ \psi\acute{\iota}\ \epsilon\upsilon\delta\omicron\prime\kappa\eta\varsigma\alpha$ — говорит о благоволении Отца не к Сыну, но чрез Сына к человеку (об этом подробно см. проф. А. А. Некрасов, Чтение греческого текста святых Евангелий, Казань 1888, стр.22—25). В чем же проявилась благодать Бога Отца к людям в момент крещения Иисуса Христа? Если предположить, что здесь, в водах крещения, были погружены все грехи мира, то мы знаем, что крещение Иоанново было только прообразом истинного крещения и теперь же — $\acute{\alpha}\lambda\tau\iota$ — не могло дать и не дало никакого освящения людям, ибо не была еще принесена

голгофская жертва. Если отнести это «благоволение» Отца к людям ко всей жизни человеческой Господа, благой по последствиям пришествия Христа на землю, то все-таки остается нерешенным вопрос: в чем же именно в самом моменте крещения проявилась благость Бога Отца к людям? Очевидно, чтобы видеть и в самом крещении Иисуса благоволение Бога Отца к людям, необходимо признать, что здесь самым делом полагалось начало пастырскому служению Иисуса, так что из вод крещения Он уже вышел Пастыреначальником. След., крещение Его являлось последним актом Его частной жизни, а снисхождением и пребыванием на Нем Святого Духа полагался новый момент в Его земном бытии, указывалось, когда Его деятельность должна была начаться и какими средствами она имела совершиться. Как пастырь, человек — Иисус Христос получил здесь полноту Духа Святого, дающего силы положить душу Свою за род человеческий, что и объясняет Апостол Петр словами: вы знаете происходившее по всей Иудее, начиная от Галилеи, после крещения (μετὰ τὸ βάπτισμα), проповеданного Иоанном, как Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета и Он ходил, благодворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом, потому что Бог был с Ним ([Деян.10](#)[^]37—38). На это же помазание Иисуса Духом Святым, — помазание, необходимое для пастырского служения, — указывал еще пр. Исаия ([Ис.61:1](#)) словами, которые Господь Иисус приводит (Мф.11:2—5) в доказательство Своего посланничества Иоанну, видевшему помазание Его Святым Духом. Несомненно, при крещении Дух Святой сошел на Иисуса не для того, чтобы сделать святым рожденного от Св. Духа: этот Дух теперь дается Ему, как Дух служения. «Небесное помазание, — говорит Гейки, — было божественною санкцией давно взлелеянного намерения. Обстоятельства, сопровождавшие» Его крещение. сделали Его главою новой духовной теократии и возложили на Него труд вполне отдаться ее устройению» (Гейки, Жизнь и учение Христа; пер. с. английского о. М. П. Фивейского II, Москва 1894, стр. 241).

Таким образом, самое выступление на пастырское служение находится в зависимости от получения Св. Духа; здесь замечается непрерывная связь сошествия и пребывания Духа с самым служением. Это особенно рельефно выразилось на примере Апостолов. Не смотря на то, что Господь в Своей прощальной беседе говорит им: как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас ([Ин.20:21-22](#)), однако Он, явившись по воскресении Своем, заветует им не отлучаться от Иерусалима, а ждать крещения Духом Святым ([Деян.1:5](#)). А в первосвященнической молитве к Отцу Господь просит освятить учеников истиною Своею ([Ин.17:17](#)) и это — на следующем основании: как Ты послал Меня в мир, так и Я посылаю их в мир, т. е. посылаю продолжать то дело, ради которого Сам был послан Отцом. В приложены к Апостолам освящение их означает поставление на дело особого служения Богу, именно, как проповедников и служителей Евангелия ([Ин.17](#)ст.), поставление — чрез сообщение им особенных даров и сил для прохождения пастырства. «Таков здесь смысл молитвы — освяти: отдели их Себе на особенное служение Тебе в слове истины, даруй им потребные к тому силы и особенные дарования и прими их, как посвященную Тебе жертву, приносимую ими в сем служение до самоотвержения» (св. Иоанн Злат., Феофил.: см. Толк. [Ев.](#) арх. Михаила, т. III, стр. 483). И мы знаем, что Апостолы начали пастырское делание только после того, как явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почтили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать ([Деян.2:3-4](#)).

В таком именно смысле вопрос о пастырстве Апостолов и решается в православной литературе. Так, напр., митр. пентапольский Νεχτα΄ ριος Κεφαλᾶς, (Μα΄θημα ποικαντικῆς πρὸς χρῆσιν τῶν μαθητῶν τῆς Πεῖζαρει΄ον ἐκκλησιαστικῆς σχολῆς, Афины 1898, стр. 19) говорит, что пред пятидесятницей Дух Святой еще не сошел на Апостолов, а потому время, с которого начинается пастырство в собственном смысле, определяется у него моментом сошествия

Святого Духа на Апостолов; на вопрос, имели ли Апостолы до сошествия Св. Духа достоинство пастырей, он положительно отвечает: «Нет, потому что Дух Святой, всем управляющей и совершающий пастырей, еще не сошел на них, а сошествие было необходимо для того, чтобы пастыри были помазаны от Св. Духа» (стр.69). Среди представителей отечественного богословия господствует мнение, по которому не только установление пастырства, но и посвящение Апостолов в пастыри относится ко времени явлений Господа по воскресении. Обратимся, напр., к Догматическому богословию православной католической восточной церкви архим. († архиеп.) Антония, доктора богословия (Спб. 1862) «Таинство священства, — читаем мы здесь (стр. 234), — несомненно установлено Самим Господом Иисусом Христом. Избрав предварительно для проповеди Евангелия и совершения таин Апостолов, Он по воскресении торжественно посвятил их на сие служение. Явившись им, Он сказал: якоже посла Мл Отец и Аз посылаю вы. И сие рек, дуну, и глагола им: примите Дух Свят: имже отпустите грехи, отпустятся, и имже держите держатся ([Ин.20:22, 23](#))». Но с точки зрения экзегета-пасхолога это догматически высказанное положение не имеет под собою твердых научных данных. Во-первых: хотя Иисус Христос и совершил дело, порученное Его исполнению ([Ин.17:1-5](#)), но тем не менее Он завещал Своим ученикам не выступать на делание (видимо, Им уже данное), «доколе не облечутся силою свыше» ([Лк.24:49](#)). Во-вторых, приведенное положение рождает серьезные недоумения. В момент произнесения слов, указываемых арх. Антонием, как известно из св. Евангелия, не присутствовал Фома, нарицаемой близнец. Значит ли, что он не получил пастырства? Нет, он получил его и в полном объеме, потому что был с теми десятью, которым Иисус Христос повелел не отлучаться из Иерусалима, но ждать обетования свыше (ср. [Мф.28:19](#)), и в день сошествия Св. Духа на Апостолов находился вместе с остальными ([Деян.1:3](#)). Может быть, в силу недостаточной обоснованности положения, высказанного арх. Антонием, Филарет, архиеп. Черниговский, в своем Православном догматическом богословии (Чернигов, 1865, стр. 323) совершенно не касается времени установления пастырства, между тем как учение о всех таинствах православной церкви начинается с этого вопроса.

Доказательством того, что Апостолы до своего посвящения не присваивали себе прав пастырских, почему и не решались посвящать кого-либо на пастырское делание, служит тот характерный факт, что когда им нужно было заместить место отпавшего Иуды, они поставили двоих: Иосифа, называемого Варсавою, который прозван Иустом, и Матфия, и помолились и сказали: Ты, Господи, Сердцеведец всех, покажи из сих двоих одного, которого Ты избрал принять жребий сего служения и апостольства, от которого отпал Иуда, чтобы идти в свое место. И бросили о них жребий, и выпал жребий Матфию, и он сопричислен к одиннадцати Апостолам ([Деян.1:23-26](#)). След., Апостолы со своей стороны не совершали никаких действий, а просто ἐ'στῆσαν... προσευ'σά'μενοι... εἴ'πον... и... только. После же сошествия Святого Духа картина сопричисления к пастырству меняется: «Дух Святой сказал: отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призвал их. Тогда они, совершивши пост и молитву и возложивши на них руки отпустили их» ([Деян.13:2-3](#)). Мы видим здесь нечто новое: νῆστευ'σαντες καὶ προσευξά'μενοι, καὶ, ἐπιθε'ντες τὰς χεῖρας αὐνοῖ!ς, ἀ-πε'λυσαν. И это несмотря на то, что лично Ап. Павел, по словам Господа к Анании, был избранный сосуд, чтобы возвещать имя Господне пред народами ([Деян.9:15](#)), как и он смотрит на себя, говоря в послании к Галатам ([Гал.1:1](#)): «Павел Апостол, избранный не человеками и не чрез человека, но Иисусом Христом и Богом Отцом, воскресившим его из мертвых».

Таким образом, с несомненною очевидностью следует, во-первых, что Христос учредил пастырство, но совершил и освятил его Дух Святой; во-вторых, что как Господь послал Духа Святого на Апостолов в виде огненных языков, чем совершилось их посвящение, так и Апостолы в свою очередь, по непреложному обетованию Спасителя, низводили Духа Святого на

других в таинстве священства и ранее сего никто из их преемников не дерзал принимать на себя этого звания пастыря. Такое «друг-другоприимательное» посвящение перешло и на современных архипастырей церкви, которые в таинстве священства низводят на посвящаемого благодать Духа Святого, «немогущая врачующую и оскудевающая восполняющую». Пальмер в доказательство необходимости божественного установления пастырства приводит довольно простое логическое соображение — именно, что сущность других таинств, ясно установленных, каковы крещение и покаяние, требует установления пастырства. Но мы утверждаем не только божественное установление пастырства, но и его преемственность от Самого Иисуса Христа. Оно несомненно перешло на современных пастырей; иначе что значило бы повеление Спасителя Апостолам ([Мф.28:19](#). [Мк.16:15](#)) идти в мир весь, проповедовать Евангелие всей твари, научить все языки? Что значило бы обещание Спасителя Апостолам — быть с ними во все дни до скончания века ([Мф.28:20](#)) и ниспослать Утешителя Духа, да будет с ними во век ([Ин.14:16, 17, 16:13](#))? «Яко не одним Апостолам, — читаем в Книге о должностях пресвитеров приходских (изд. 26, стр. 2), — но и преемникам их, епископам и пресвитерам, сие служение предаде Христос, ясно из последующего обещания Христова: и се Аз с вами есмь до скончания века. Апостолы до скончания века не жили, но живут от времен апостольских и до скончания века жить будут друг по другу преемники их, епископы и пресвитеры».

Ясно, что протестантское учение по данному вопросу грешит против истины. «Избранный обществом, — говорит Лютер, — будет истинным пастырем точно так же, как если бы посвятили его все епископы и папы» (см. Гааж, Hist, des dogm. chr. #233t., partie 2, Paris 1862, p. 234). Если такое мнение признать справедливым, то совершенно становится непонятным, почему Иисус Христос не заповедал пастырства всей общине ([Ин.20:21](#). [Мф.28:19](#)). Почему не Иосифу аримафейскому с Никодимом или женам-мироносицам и более всего 500 братьям, когда явился им, и даже не LXX поручил дело пастырства, а именно возложил на XII, отделенных Им на это служение? Не вы Меня избрали, — говорил Господь в прощальной беседе ученикам ([Ин.15:16](#)), — а Я вас избрал и поставил вас (ἐ'θηκα υ'μῶς, τιθε'ναι — поставить на должность; в данном случае — поставить на пастырство), чтобы, вы шли и приносили плод. Что общий строй церкви по Евангелию есть строго иерархический, а отнюдь не демократический, всего яснее подтверждает излюбленный Самим Господом образ пастыря и стада этот образ лишен был бы всякого смысла при демократическом понятии о церкви. Для оправдания учения протестантов о пастырстве возможны только два предположения: или Апостолы сами от себя устанавливали порядок вещей, полагая новые учреждения, отличные от указанных Спасителем, или же преемники Апостолов забыли наставления и образ действия своих учителей и устроили внешний состав церкви сообразно со своим положением и выгодами. Но такая попытка к оправданию протестантизма крайне произвольна. Во-первых, Спаситель знал тех, кому вверял дело пастырства; во-вторых, Он дал обещание Свою церковь сделать непоколебимую ([Мф.16:18](#)) и пребывать с нею до скончания века ([Мф.28:20](#). [Ин.14:16](#)). Значит, вывод протестантов, что «всякое общество свободно избирать в представители церкви, кого угодно, и учреждать правление, сообразное со временем и местом» (см. Мосгейм, Hist, eccles. saec. I, par. 2, p. 2), совершенно неоснователен.

Нет сомнения и в том, что Апостолы передавали свое божественное право пастырства не без особого повеления от Господа и не без внушения и руководства Св. Духа ([Деян.14](#) и ср. [Деян.20:28](#)). Последнее выражение ([Деян.20:28](#)) — Дух Святой поставил епископы — подрывает и то мнение протестантов, что «само общество верующих, в избежание беспорядков, дало место и право пастырям, как своим представителям».

Основавши пастырство, избравши и поставивши на него способных к тому лиц, Иисус Христос определил Апостолам задачи их пастырской деятельности и указал им цель, с какою

учреждается пастырство. Пред Своим вознесением Он сказал им: шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам ([Мф.28:19](#)). Анализ вышеприведенного места открывает три задачи истинного пастырства: учить, руководить людей и соединять их с Богом. Prof. Probst (Verwaltung des könglichen Arates, Minister 1898, S. 2) и проф. Попов (в Пастыр. Собес.» 1885 г. №18—19, стр. 5) распределяют указанный задачи пастырства сообразно тройственному служению Иисуса Христа: пророческому (право учительства), первосвященническому (право священнодействия) и царскому (право духовного управления верующими).

Верность понимания указанных нами задач пастырства вполне подтверждается тем соображением, что именно их поставлял задачами Своей деятельности Пастыреначальник и указывал Своим ученикам на каждую из них порознь. Учил Иисус Христос в продолжение всего Своего служения и словами, и делами, и даже самым молчанием Своим учил и чрез учеников и чрез исцеленных Им ([Мф.4:13, 17, 23, 5:1, 2, 45, 9:35, 10:6, 11:3, 13:1-3; Мк.1:15, 21, 38, 14, 2:15, 17, 23, 28, 4:45, 47, 14:15, 26:15-19; Лк.4:15, 30, 42, 43, 5:1, 3, 7, 36, 40, 50, 8:1, 9:2, 10, 10:9, 11, 14:49-53; Ин.1:35-39, 2:1, 11, 3:1, 2, 5:1-8, 14, 6:14, 13:2, 15:1-50, 17:6, 9](#)). Руководил Господь Спаситель совестью, когда к тому представлялся случай, и Сам отыскивая этот случай, призывая в царство Отца Небесного, любовью и всепрощением освещая путь грешника, представляя для него полную возможность загладить свою прошлую жизнь милосердием, раскаянием, слезами, для чего давал в притчах руководственные указания к правильному понятию о любви Божией к грешникам ([Мф.5:45, 7:1, 9:10—13, 10:6, 13:10, 11; Лк.5:30, 32, 9:55, 56, 15:4-7, 9, 19:10. Ин.3:17, 8:1-11](#)). Священнодействовал Он в горнице иерусалимской, а как Приносяй и Приносимый — на Лобном месте ([Мф.26:26, 28. Мк.14:22-25. Лк.22:14-20. Ин.6:51, 53-58](#)). Выполнив всецело все указанный задачи пастырства Сам, — Пастыреначальник Христос вышеприведенными словами ([Мф.28:19](#)) напомнил ученикам лишь то, что говорил им еще до воскресения. Первая задача выяснена была Апостолам при первом же послании их на проповедь, ибо специальным поручением посольства было учить о царстве Божиим ([Мф.10:5, 7. Лк.9:2](#); ср. [Мк.1](#) и [Лк.9:60](#)). Задача врачевания душ выяснена была в первый раз по исповедании Петровом ([Мф.16:19](#)), а прямое повеление выполнять эту задачу давалось и до воскресения ([Мф.18:18](#)) и после воскресения ([Ин.10:21-23](#)). Задача священнодействия непосредственно входит в пастырство и исполнение ее было признано Иисусом Христом обязательным для Апостолов ([Лк.22:19. Ин.3:5-6, 6:53-56](#)). Так эти задачи понимаются во всех отечественных руководствах по Пастырскому богословию; так об этом учит и по сие время православно-восточная греческая церковь (см. Νεχταρίου Κεφαλά, Μα'θημα ποικαντικῆς... § 2, стр. 32).

Какая же из вышеуказанных задач должна занять в пастырской деятельности первенствующее место?

В отечественной богословской литературе преимущество отдается учительству пастыря, как главной обязанности его (см., напр., у Ранинского в «Страннике» 1890 г., № 8, стр. 427). Это мнение санкционировано даже такою авторитетною книгой для пастырей, как «Книга о должностях пресвитеров приходских», где читаем следующее: «Учити народ долг есть как епископа, так и пресвитера, не токмо собственный и необходимо потребный, но и главнейший» (изд. 26-е, стрр. 11).

У католических богословов это место занимает пастырское «душепопечение». Так, проф. Jos. Aertnys (Theologia pastoralis complectens practicam institutionem confessarii, Linz 1892, p. VII в Prooemium) определенно высказывается, что исповедники имеют наибольшее отношение ко спасению душ, ибо никто кроме их с большим правом не может быть назван «ключником неба», потому что прочие производят учением, наставлением, советами только доброе, потребное расположение души, а «исповедники запирают двери ада и отворяют двери неба».

На востоке у греков находим на первенствующем месте совершение таинств. Так, Νεκτα΄ριος Κεφαλα΄ς (цит. соч. § 20, стр. 74) говорит, что самое главное дело пастыря приносить жертву Богу на священном жертвеннике. Еще раньше его А. Винэ (ор. cit., р. 7) указывал на то обстоятельство, что в греческой церкви принято видеть сущность служения пастырского в совершении таинств.

По нашему крайнему разумению, нет решительно никакой нужды разделять по существу задачи пастырского служения и отводить главное место которой-либо из них, так как все они — одно. В данном случае приходится вполне согласиться с мнением проф. А. Винэ (ор. cit., р. 3), что «действенность находится только в совокупности этих трех функций». Нам остается лишь заметить, что область учительства и область руководства не должны быть смешиваемы. Как учение и воспитание в школе — две вещи различные, так и в пастырской деятельности учение и врачевание строго разграничены (о чем подробно у проф. В. О. Певницкого, Служение священника в качестве духовного руководителя прихожан, стр.12—15).

Цель пастырского служения Пастыреначальник поставлял в непосредственную связь с целью Своего пришествия на землю ([Мф.20:28](#)). А цель пришествия Его — «искупление многих». Многие же суть «все», пожелавшие быть Христовыми ([Ин.6:38-40](#)). Эта мысль всецело проникает собою, все действия Пастыреначальника. Любое место из Евангелия прямо и неопровержимо говорит о том, что Иисус Христос все делал с единственной целью привлечения всех к Отцу Небесному. «Цель деятельности Христа во всех отношениях, — говорит Pruner (Lehrbuch der Pastoraltheologie I, Paderborn 1900, S. 1), — есть прославление вечного Отца чрез спасение душ» ([Лк.19:10](#). [Ин.8:50](#)). Действительно, и фарисеев и саддукеев, и мытарей и грешников не оставлял Он без внимания, а все их мысли направлял к царству Божию, желая возбудить в них лучшие человеческие свойства. Даже тогда, когда душа Его вся была охвачена всецело предстоящим Ему искупительным подвигом и уже пред взором Его предносилась крестная смерть, Он молил Отца Своего: да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... как Мы едино. Я в них и Ты во Мне да будут совершены воедино ([Ин.17:21-24](#)). Итак, цель пастырства Христова — приведение всех во всеобщее единение в обителях Отца Небесного, где все будут едино в Боге и где для 'всех уготовано место восшедшим Сыном Человеческим ([Ин.14:3-4](#)), приведение всех путем нравственного перерождения каждой личности, каждого индивидуального сознания.

Если посмотреть с пасторологической точки зрения на молитву, данную Иисусом Христом Апостолам, как на образец молитвы ([Лк.11:1-4](#)), то здесь мы найдем как бы подтверждение высказанных нами положений относительно задач и цели пастырской деятельности. В молитве Господней кратко, но сильно указываются — после призывания — прежде всего предметы прошений, связанных непосредственно с небесным царством: 1) «да святится имя Твое», — а для этого необходимо знать самое это имя ([Рим.1:14](#)); 2) «да придет царствие Твое», — а для этого нужно приготовить себя к царству, воспитать свое внутреннее «я», для чего необходимо руководство; 3) «да будет воля Твоя, яко на небеси, и на земли», — а для этого нужно соединить небо с землей. Цель же всех этих прошений — среди условий будущего мира иметь возможность в реальной наличности повторять: «Отче наш, иже еси на небесех»...

Свящ. В. Сокольский

Иисус Христос, как совершенный образец идеальной нравственности

Иисус Христос, как совершенный образец идеальной нравственности. — В Своем лице Спаситель представляет совершенный образец, — образец и словом, и делом. Его учение вообще и нравственное в частности — идеально по своей чистоте и возвышенности. Его жизнь во плоти — совершенный идеал, к какому каждый человек должен стремиться.

В каком же именно смысле Иисус Христос может быть рассматриваем, как образец для нашего нравственного поступания?

По учению слова Божия, все призываются быть совершенными, как совершен небесный Отец ([Мф.5:48](#)). А так как И. Христос — такой же Бог, как и Бог Отец, столь же совершенный, то ясно, — другими словами, — что все приглашаются стремиться к совершенству, присущему и Христу-Спасителю. Христиане, по слову Божию, должны взирать на начальника и совершителя, веры — Иисуса ([Евр.12:2](#)). Они — овцы Христова стада: слушаются голоса своего Пастыря и идут за Ним ([Ин.10:27](#)). Кто говорит, что пребывает в Иисусе Христе, тот должен и поступать так, как Он поступал ([1Ин.2:6](#)); в том должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе ([Флп.2:5](#)), и т. д. Словом, служащий Ему за Ним и следует во всей своей жизни ([Ин.12:26](#)). Это — места, выясняющие общее положение дела. В частности, последователи Христовы приглашаются проявлять в отношении друг к другу любовь по образцу той любви, какую обнаружил в отношении к ним Сам Господь, для нашего спасения положивший даже душу Свою, предавший Себя в приношение и жертву Богу... «следовательно, и они, в случае нужды, должны доводить проявление своей любви к ближним до подобной же высоты ([Еф.5:2](#), [1Ин.3:16](#), [Ин.15:12](#)). При существовании между людьми искренней любви, естественно ожидать от них угождения друг другу, во благо, в назидание, так как и их высочайший образец — Господь — не Себе угождал ([Рим.15:2, 3](#)). Раз отношения людей друг к другу проникнуты чувствами взаимной любви, взаимного угождения, естественно они носят на себе и печать кротости. Здесь снова образцом является Сам же Господь, приглашающий научиться от Него: ибо Я, — говорит Он, — кроток... ([Мф.11:29](#)). С кротостью тесно связано смирение, каковое опять воплотил в Своем лице наш Спаситель. Будучи Богочеловеком, божественным Учителем, Он умыл Своим ученикам их ноги, чем, — как Он Сам говорил, — дал пример им, чтобы и они делали тоже самое... ([Ин.13:14-17](#)). Будучи образом Божиим, Господь не почитал хищением быть равным Богу но несмотря на это унижил Себя, приняв образ раба сделавшись подобным человекам и по виду став, как человек; смирил Себя... ([Флп.2:5-8](#)). Те же чувствования, — прибавляет при этом слово Божие (*ibid.*), — какие проявились и во Христе Иисусе, т. е. чувства полнейшего смирения, должны быть и в вас, т. е. христианах. Призывая последних научиться от Него должному образу проступания и настроения и, в частности, как мы выше видели, кротости, Спаситель тут же говорит и о Своем смирении: научитесь от Меня, — говорит Он — ибо Я кроток и смирен сердцем ([Мф.11:29](#)). — Рассматриваемый вне активного отношения к своим ближним, или сам по себе, или в пределах воздействия на него со стороны последних, христианин призывается Спасителем проявлять, с одной стороны, мужество, а с другой, долготерпение. Иисус Христос засвидетельствовал пред Понтием Пилатом доброе исповедание, завещая и тебе соблюсти заповедь чисто и неукоризненно, подвизаться добрым подвигом веры и т. д. ([1Тим.6:12-14](#)). Когда требуют интересы Христовой религии, каждый христианин должен, подражая высочайшему образцу — Господу, проявлять полное мужество при отстаивании незыблемых христианских истин, несмотря на угрозы, и

проч. Если же ему по этой или другой причине придется страдать, терпеть всякие невзгоды, то он должен заявлять себя по возможности долготерпеливым, следуя своему образцу — долготерпеливому Спасителю. Что за похвала, — говорит слово Божие, — если вы терпите, когда вас бьют за проступки? Но, если, делая добро и страдая, терпите, — это угодно Богу. Ибо вы к тому призваны: потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его ([1Пет.2:20-21](#)). С терпением надлежит нам проходить предлежащее нам поприще, взирая па начальника и совершителя веры — Иисуса, Который, вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление. Следует помыслить о претерпевшем такое над собою поругание от грешников, чтобы не изнемочь и нам и не ослабеть нашими душами ([Евр.12:1-3](#)). Наконец, подобно своему Спасителю, проявлявшему полное послушание Отцу, такое же отношение к своему небесному Отцу должны обнаруживать и все христиане. Господь был послушен даже до смерти, и смерти крестной ([Флп.2:8](#)). И у всех христиан, — говорит Апостол, — должны быть те же чувствования ([Флп.2:5](#)), т. е. все христиане должны и в данном случае иметь пред собою в качестве образца указанное поступание их Спасителя и Бога.

Из всех приведенных библейских мест получается такой вывод. Всюду в них речь идет о подражании И. Христу не в каких-либо единичных только, обособленных только поступках, а в общем направлении христианского поведения, в тождестве чувствований у христиан с чувствованиями Спасителя; следовательно, в тождестве общего духа, общего характера, лежащего в основе нравственной жизни христиан, причем особо оттеняются некоторые, наиболее выпуклые обнаружения последней, т. е. любовь христиан друг к другу, смирение и т. д., о чем речь уже была выше, но, повторяем, отнюдь не отдельные действия. Это несомненно. И в тех случаях, когда христиане призываются к подражанию Спасителю по поводу того или иного из единичных Его поступков, дело обстоит все-таки не иначе. Указывают на факт омовения Спасителем ног Своим ученикам, как на такой, к подражанию которому Он затем призывал их. Но в данном случае дело, конечно, не в самом по себе умовении, а в том, что им выражается, о чем выше уже и было упомянуто. Факт же — только своего рода иллюстрация дела. Указывают на страдания и крестную смерть Спасителя, как на такие отдельные факты, которым подражать мы будто бы опять должны до буквальной точности. Но и здесь дело не в букве. Конечно, если явится надобность, то мы должны пострадать за Христа с любовью и без всяких отговорок... Но буквальное наше подражание Спасителю уже потому невозможно, что мы не можем ведь страдать за спасение всего человеческого рода, не можем затем воскреснуть сами, как воскрес И. Христос, и т. д. Понимать дело иначе, конечно, нельзя... Присмотримся к нему поближе. И. Христос — наш идеальный образец — был во время Своей земной жизни во плоти и остается Богочеловеком. Как такой, Он совершал, с одной стороны, дела, свойственный только Богу, а с другой — человеку. Как Бог, Он совершал чудеса, какими полна Его земная жизнь. Ясно, что о нашем подражании Ему в этом отношении, конечно, не может быть и речи. Возьмем теперь человеческую сторону жизнедеятельности И. Христа, поскольку можно говорить о ней особо. Известно, что нет в мире и двух лиц, всецело тождественных между собою, — что каждая личность, как такая, отмечена специфическими, только ей присущими, особенностями, так называемыми индивидуальными. И. Христос, несомненно, обладал последними, что проявлялось разнообразно и в Его жизнедеятельности, тем более, что эти индивидуальные Его особенности в известной мере обуславливались «нераздельным» (хотя в то же время и «неслиянным») соединением Его человеческой сущности с божественною. Для примера укажем на то, что Он — и как человек — был безгрешен в течение Своей жизни во плоти — подобно тому, как безгрешным Он и родился, т. е. прародительский грех нимало не повлиял на Его человеческое естество. Эта особенность человечества Спасителя получена Им, с одной стороны, при самом Его рождении, а с другой, — поскольку Он всегда оставался не

знающим греха, — состояла в прямой зависимости от нравственно-свободного «самоопределения» Его. Не говорим уже о таких индивидуальных чертах личности Спасителя, которые общепонятны и обуславливались особенностями той нации, сыном каковой Он был в смысле принадлежности к ней, и которые естественно обособляли Его в данном отношении от других людей, не бывших ни евреями, ни, в частности, иудеями, ни чем-либо другим в подобном роде. Не говорим уже об Его учительстве, об Его безбрачной жизни, отречении от материальных стяжений и проч. Даже и те Его поступки, какие у Него были общими с Его единоплеменниками (а иногда и с остальным человечеством), были отмечены особою печатью Его личной, как именно такой, нравственной свободы. Этими индивидуальными чертами личности Спасителя, как справедливо замечают различные богословы, и выясняются многие, па первый взгляд даже непонятные или мало понятные, факты из Его жизни. Указывают, напр., на Его отношение к известным «торжникам», к «смоковнице», к «хананейской женщине», — на Его «пребывание на браке в Кане галилейской», на многие, по-видимому, необычные Его заповеди: о возненавидении человеком отца и матери, как необходимом условии для следования за божественным Учителем, — о подставлении получившим удар в одну щеку другой для удара же и проч. При иных индивидуальных чертах, Господь, может быть, во всех этих случаях выразил бы Свои божественные взгляды и мысли в иной внешней форме, так как от формы здесь существо дела нимало не зависело... По крайней мере, так думают многие богословы, не без основания полагающие видеть на своей стороне дух святоотеческого взгляда на то же дело... Выше мы сказали, что о подражании И. Христу, насколько Он был Бог, и говорить даже, естественно, не приходится. Затем мы рассмотрели человеческую сторону жизнедеятельности Спасителя, именно кратко наметили индивидуальные Его особенности. Ясное дело, что и здесь — в последнем случае — говорить о «подражали И. Христу» не приходится: насколько эти особенности были присущи только личности Спасителя, как именно индивидуальной, подражание им могло бы сопровождаться и полнейшею неудачей и такою же бесцельностью. Это уже само собою очевидно. Остаются, таким образом, те стороны в жизнедеятельности Богочеловека, которые не носят на себе отпечатка индивидуализма и, следовательно, так или иначе общи у Него со всем человечеством. Они-то естественно и могут, и должны быть предметом нашего подражания. В этом именно отношении Господь и является нашим идеальным образцом. Если теперь припомним, что Он Сам говорил по этому случаю, в каких отношениях приглашал христиан брать с Него пример или в каких отношениях приглашали к тому же их Апостолы (см. выше), то все это и будет совпадать с только что отмеченными у нас выводами и соображениями. Все, что Он или Апостолы говорили по этому поводу, относится также к той стороне Его жизнедеятельности, которая не отмечена ни божественным отпечатком (поскольку, — говорим, — божественный элемент в личности И. Христа отделим мысленно от человеческого), ни индивидуализмом (в смысле несродства тех или иных черт в личности Спасителя с чертами, присущими остальному человечеству).

Теперь, следовательно, можем подвести итог исследованию смысла библейских данных касательно вопроса об И. Христе, как идеальном нашем образце. Вопрос должен быть понимаем так: примером для нашего подражания в личности И. Христа должно являться то, что у Него общо с личностями всех людей, как именно людей; и в этом случае мы должны подражать не каким-либо единичными обособленным Его поступкам, но всему характеру, общему направлению Его жизнедеятельности, поскольку последнее проявлялось в Его отдельных действиях. Если мы будем стараться и, насколько то для человека возможно, успеем внедрить в себя, по выражению Апостола, чувствования, тождественные с теми, какие были присущи Спасителю во время Его жизни во плоти, дело будет осуществлено.

После всего вышеизложенного сами собою отпадают мнения некоторых лиц по данному

вопросу: одно, по которому подражание Спасителю должно быть рабским снимком всех Его поступков, насколько это — в силах человеческих, — и другое, выпадающее в обратную крайность и противостоящее мнению первого рода. Истина, как мы видели, в середине.

В частности, если мы обратим внимание на существенные элементы нравственности (каковы: нравственная свобода, нравственное чувство, нравственный закон, чувство долга, совесть), то увидим, что они, насколько возможно говорить о них в приложении к человеческому естеству Спасителя, являются у Него во всем своем блеске и в идеальной чистоте и тем самым призывают нас, взирая на них, по возможности сообразовать с ними свою жизнедеятельность.

Первый элемент нравственности — нравственная свобода.. Она была присуща Спасителю, Который, по словам св. Григория нисского, «соединил с Собою способную (саму по себе) ко греху душу человеческую» (см. москов. перев. твор. св. Григ. нисск. VII, стр. 105). Другими словами: Богочеловек (Которому в то же время, конечно, всегда оставалась присущею и божественная свобода, общая у Него с Богом-Отцом и Богом-Духом Святым, — но о ней здесь мы не имеем надобности говорить) мог определять Себя в каждом отдельном случае Своей жизни на земле или в нравственно-добром, или ином направлениях. Что Он в действительности ни разу не определил Себя в направлении нравственно-порочном ([2Кор.5:21](#)), это — уже совсем другой вопрос. О нравственной свободе Спасителя ясно говорит и слово Божие. Господь, читаем здесь, возведен был Духом в пустыню для искушения от диавола (Мф.4:1), и, когда плоть Его была затем изнурена 40-дневным постом (Мф.4:2), так что Он, наконец, взалкал (*ibid.*), к Нему приступил диавол, полагая, что данный случай наиболее благоприятен для искушения Спасителя (Мф.4:3). Искусителем были употреблены всякого рода средства (Мф.4:3, 5, 6, 8, 9). Если бы у И. Христа не было нравственной свободы в полном смысле слова, тогда и речь об Его искушении была бы нелепою. Обладая же этою свободой, Он не поддается обольщениям диавола и твердо определяет Себя в нравственно-добром направлении (Мф.4:7, 10). Ср. [Мк.14:35, 36, 37, 38, 39, 40, 41](#). [Лк.22: 42](#). [Мф.26:39](#). Господь родился плотски с природою, чуждой последствий прародительского греха, и, следовательно, с так называемую «формальною» нравственною свободой, т. е. такую, когда Он, ни разу не определив Себя ни в сторону добра, ни в сторону зла, мог одинаково легко склоняться в пользу первого, как и последнего. Затем первыми же Своими действиями, носившими нравственный характера Он сразу определил Себя именно в нравственно-добром смысле. Значит, Его свобода заявила о себе, как «реально-добрая». В этом одном направлении она затем и развивалась, не уклоняясь никогда в другую сторону, несмотря на все, лежавшие пред нею, препятствия. Такая свобода, т. е. свобода от греха, и есть свобода в истинном смысле слова, по учению Самого Спасителя ([Ин.8:31-36](#)). К ней-то мы и должны стремиться.

Дальнейший элемент нравственности — нравственный закон (и вместе с ним — нравственное чувство, чувство долга). Богословы-моралисты приводят классическое место из Н. Завета: [Ин.4:31-34](#). Когда ученики Спасителя, — читаем здесь, — предлагали Ему есть и когда на последовавшие Его слова, что у Него есть пища, о которой им неизвестно, они выразили свое недоумение (кто, — говорили они, — принес Ему есть), — то Он сказал: Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его. Отсюда ясно, что Христу Спасителю была присуща так называемая нравственная потребность. Дело выражено здесь образно. Нашему физическому организму присуща потребность в пище; без удовлетворения этой потребности он не может и существовать. Такою пищей, без которой Спаситель не мог существовать нравственно, являются исполнение Им воли Пославшего Его и совершение дела Отца. Ясно, что удовлетворение этой потребности (о неудовлетворении ее не может быть и речи в отношении к И. Христу, ни разу не определившему Себя нравственно-дурно) сопровождалось

успокоительными и одобрительными движениями нравственного чувства, присущего Спасителю. Воля Пославшего и дело Его, к исполнению которых влекла Спасителя коренившаяся в Нем нравственная потребность, поддерживаемая и подкрепляемая движениями нравственного чувства (по удовлетворении ее всегда заявляющего о себе неизбежно), — это и было тем нравственным законом, какой лежал в основе нравственного поступания Богочеловека. Нравственный закон со стороны его частного содержания, — тот закон, каким руководствовался Спаситель во время Его земной жизни, — выясняется Им определенно, напр., в Нагорной беседе ([Мф.5-7](#)). Нравственный закон с его требованиями, как известно, всегда находит себе поддержку в так называемом чувстве долга. И это чувство, по слову Божию, составляло, бесспорно, достояние личности Господа. Оттеняя эту сторону дела, богословы-моралисты указывают два наиболее характерные факта из жизни И. Христа. Первый — таков. Когда родители отыскивали 12-летнего Спасителя во храме и говорили Ему о скорби, с какою они отыскивали Его, Он сказал им: зачем было вам искать Меня? Или вы не знали, что мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему ([Лк.2:48, 49](#))? Второй случай — следующий. Когда ученики спрашивали Спасителя относительно причины, по какой один человек, мимо которого они проходили, был слеп от рождения, то Он ответил: это для того, чтобы на нем явились дела Божии. Мне должно делать дела Пославшего Меня, доколи есть день ([Ин.9:1-4](#)). Смысл и того, и другого места — один и тот же: в обоих случаях Господь говорит, что чувство долга постоянно обязывает Его исполнять веления нравственного закона или, что то же, волю Отца Его, дела Отца, причем даже и намеком не указывает на какую-либо возможность не последовать этому чувству... Итак, можно говорить: о нравственной потребности, нравственном чувстве, нравственном законе, чувстве долга, — когда речь идет о Спасителе. Каждый из нас должен, конечно, заботиться о том, чтобы и у него все эти «моменты» заявляли о себе нормально, как и у И. Христа, насколько то возможно для человека, как такового... Теперь спрашивается: как Спаситель, поскольку Он был человеком, относился к удовлетворению потребностей, так называемых — «индивидуальных» и «социальных»? Что он всегда отдавал предпочтение потребностям «духовным» (а не «материальным»), это ясно подтверждается всею земной Его жизнью, а также и Его учением. Душа не больше ли пищи и тело одежды ([Мф.6:25](#))? спрашивал Господь. Какая польза человеку, вопрошал Господь, если он приобретет весь мир, а душе своей повредить? Какой выкуп даст человек за душу свою ([Мк.8:36-37](#))? Но, ставя духовные свои потребности над материальными, Спаситель не отвергает должного значения и за последними и в необходимой степени всегда удовлетворяет их. В подтверждение этого богословы-моралисты делают ссылки: на то, напр., что Он ел и пил, каковое обстоятельство ставилось Ему в вину некоторыми лицами, говорившими: вот, человек, который любить есть и пить вино, друг, мытарями и грешникам ([Мф.11:19](#)), — далее на то, что насыщал чудесным образом (хлебами, рыбами) сопровождавший Его народ, — что на браке в Кане, снисходя к положению присутствовавших, претворил в вино воду, — что не нашел ничего худого в факте срывания и вкушения Его учениками колосьев в субботный день, — что исцелял различная рода больных, даже умершим возвращал жизнь, — что для спасения жизни людей укрощал на море бурю, — что благосклонно относился к помазанию одною женщиной ног Его миром, — что в Своих беседах постоянно брал в примеры для пояснения тех или иных истин различные предметы материального мира, притом, брал с любовью (ср. Его слова о «птицах небесных», о «лилии»)... Заботы Спасителя о духовных потребностях Своих были весьма велики. С малых лет Своей жизни во плоти Он заботился о приобретении премудрости: исполняясь ею, Он возрастало и укреплялся духом ([Лк.2:40](#)). Для того, чтобы у Него в деле исполнения Им великой миссии было возможно меньше препятствий всякого рода, Он оставил в стороне попечения о Своем материальном «благополучии», напр., о приобретении «недвижимой собственности» и т. д., так

что, — по противоположности не только прочим людям, но даже и птицам небесным и лисицам, — Он иногда не имел пристанища, куда мог бы приклонить Свою главу... В результате подобной заботливости Спасителя об Его духовных потребностях явились идеальные Его добродетели, проявлявшиеся Им при встрече с противодействовавшим Ему внешним миром... Чтобы понять высоту их (насколько это, конечно, доступно для человеческих спл), припомним, при каких обстоятельствах пришлось И. Христу предстать пред лицо Пилата Понтийского, — и, однако, Он держал Себя с недостижимым для нас «мужеством», с недостижимым для нас «самообладанием», с таким же «самоуважением». Или: когда Он был в Геосиманском саду и увидел приближавшихся к Нему врагов во главе с Иудой, то нимало не пытался уклониться от них, но встретил их спокойно... Об Его идеальных качествах, обнаруженных Им во время страданий до креста и на кресте, и говорить уже излишне и проч. Короче сказать: ставя «духовные потребности» выше «материальных» и, когда следовало, без всяких колебаний жертвуя последними в интересе первых, — однако, где позволялось обстоятельствами дела, удовлетворяя и «потребности материальные» и вообще относясь к ним не с презрением, не с пренебрежением, а с достоподобным уважением, — И. Христос всюду являл Собою пример, взирая на который и мы все должны поступать по возможности подобным же образом... Далее, когда речь идет об удовлетворении человеком «общественных потребностей», то выступают начала «справедливости» и «любви». Что же в данном случае можно сказать о Спасителе? Вся земная Его жизнь была проявлением той и другой. Ап. Петр к Нему применяет пророчество Исаии, говоря: не было лести в устах Его ([1Пет.2:22](#)). Этими словами сказано все. Действительно, всюду, где только Господь входил в соприкосновение с людьми, Он проявлял всецелое беспристрастие, полную справедливость. Отметим некоторые моменты из Его жизни, сюда; относящиеся. И. Христос выступал с проповедью о «царстве Божиим». Его слушатели ни на минуту не оставались, — по крайней мере, не имели действительных оснований оставаться, — в заблуждении. Из «речей» Спасителя сразу становилось ясно, что Он проповедовал не внешнее какое-либо царство, полное внешней заманчивости, а внутреннее. Чтобы войти во владение последним, человек должен решиться на великие подвиги, требующие большой энергии и неослабной деятельности... О чем-либо, сколько-нибудь похожем на сомнительные зазывания к себе слушателей со стороны множества всякого рода известных в истории проповедников, здесь говорить немислимо. Та же безусловная правдивость проявляется и во всех других отношениях Спасителя к окружавшим Его людям. Ближе всех к Нему стояли (после Его земных родителей), конечно, Апостолы. Но и в отношении к ним Его справедливость не ослаблялась нимало. Проявляют они маловерие, — грозное слово Спасителя упрекает их неуклонно ([Мф.8:26](#), [14:31](#)). Когда Ап. Петр начал прекословить Ему, Господь назвал Своего ученика сатаной ([Мф.16:22](#), [23](#). [Мк.8:32](#), [33](#))... Богатые, полагавшиеся на свое богатство, слышат от Господа слова: горе вам богатые ([Лк.6:24](#)). Тоже слышат от Него и другие подобного рода люди ([Лк.6:25](#), [26](#)). О книжниках и фарисеях, которых Он всегда обличал, не приходится уже и трактовать подробно (ср. [Мф.23](#)). Но, однако, то же чувство справедливости позволяет Ему пить и есть вместе с мытарями и грешниками, смиренно сознававшими свою греховность и уже по тому одному стоявшими в нравственном отношении выше гордых одною только наружною праведностью фарисеев... Отправляя учеников на проповедь, Господь, между прочим, говорил, что участь города, который не примет их, печальна: отраднее будет земле Содомской и Гоморрской в день суда, нежели городу тому ([Мф.10:15](#)). Такую печальную участь последнему предрекает Спаситель опять в силу справедливости, так как подобный город своим отношением к евангельской проповеди вполне то заслужил. Вся земная жизнь Спасителя переполнена свидетельствами в том смысле, что Он всюду и всецело был справедлива.. Но Господь в такой же степени проявлял и Свою «любовь», к кому надлежало. О любви Своей к Богу Отцу Он

заявлял всюду и вполне ясно, — всегда на первом плане ставил волю Своего Отца, исполнение ее, а не Своей. Движимый любовью к Нему, Господь молился Ему, как именно Отцу. В его же руки Он предал и Свой дух, пламеневший к Нему Сыновнею любовью... О любви Спасителя к людям, на какую был способен только Он и никто больше, в свою очередь нет надобности много рассказывать. По Своему бесконечному человеколюбию, Бог-Сын и воплотился, и не только терпел всякого рода невзгоды во время Своей жизни во плоти, но даже, пострадав, вкусил смерть. После этого излишне уже приводить те или иные отдельные факты из жизни Спасителя, свидетельствующие о Его любви, в частности: к Матери (ср. [Ин.19:26, 27](#)), к ученикам (напр., к отрешившемуся от него Петру, к обнаружившему сомнение Фоме), к прочим людям (которых Он научал истине, исцелял от недугов и проч.; участвовал в людских радостях, печалях, благословлял детей). Любя прежде всего своих соплеменников, Израиля, к погибшим овцам которого Он был послан, еще более любя, в частности, Своих учеников, а в числе их предпочтительно пред прочими — Иоанна, т. е., другими словами, в отношении к различным членам Своего родного народа, из среды которого Он произошел по плоти, проявляя любовь не в одинаковой мере (соответственно тому, конечно, насколько все они заслуживали того своими достоинствами), — Христос Спаситель затем простер Свою любовь и на язычников (чит., напр., евангельские рассказы о сотнике, у которого заболел слуга: [Лк.7:2](#), о сиропфиникиянке и ее бесноватой дочери: [Мк.7:25](#)), оказавшихся потом даже более благодарными к Нему, чем какими заявили себя Его единоплеменники вообще. Короче: возлюбил весь мир, всех людей, как детей одного небесного Отца. Итак, Спаситель всюду был справедлив и любвеобилен. — При этом первое Его качество проявлялось и несколько особым, по сравнению с указанным, образом, поскольку имеем в виду законы и обычаи у Его соплеменников и отношение к тем Его Самого. Иудея в Его время была подвластна римскому государству. Кесаревы права Им признавались во всей их силе, о чем свидетельствует известный Его ответ искушавшим по вопросу о дани кесарю. Существовавшие у Его соотечественников обычаи и узаконения также не лишались Им силы и значения. Напр., однажды И. Христос исцелил 10 прокаженных. Если бы современные Ему узаконения, повелевавшие получившим исцеление такого рода больным, прежде возвращения их в города, селения, являться для освидетельствования к назначенным представителям санитарного надзора из членов иерархии, в Его глазах не имели силы, то Он, исцелив этих больных, не отослал бы их с вышеуказанною целью к священникам, а просто сказал бы: идите с миром или что-либо в подобном роде. ([Лк.17:12-19](#)). Или: два брата не могли поделить между собою доставшееся им наследство. Учитель — обратился один из них к Господу — скажи брату моему, чтобы он разделил со мною наследство ([Лк.12:13](#)). Но Господь ответил в том смысле, что никто не поставил Его судить или делить их ([Лк.12:14](#)) в подобного рода случаях, так как, — подразумевал Он, — в их среде существовали назначенные для такого рода судопроизводства специальные лица, к которым, конечно, и следовало тяжущимся обратиться, и т. д. Или: если Господь иногда, по-видимому, оппозиционно относился к отечественным узаконениям, обычаям (припомним, напр., Его отношение к срывающим в субботный день колосья ученикам: [Мф.12:1-8](#). [Мк.2:23-28](#). [Лк.6:1-5](#), к торжникам, открывшим торговлю в храме: [Ин.2:13-16](#), и проч.), то это не означает того, что Он и в действительности являлся здесь врагом тех узаконений и обычаев, но только то, что указывал на истинный смысл тех и других, затемнившийся из-за людского произвола, или на противоречие обычаев иудейским же законам и т. п.

Третий основной элемент нравственности — совесть. Под нею разумеют (напр., о. И. Л. Яньшев) сознание действий, мыслей, намерений человека, непременно свободных, так или иначе (одобрительно или порицательно) отмечаемых нравственным чувством, движения которого также являются объектами сознания в данном случае и в то же самое время. Спаситель

был безусловно безгрешен (ср. [2Кор.5:21](#). [Евр.4:15](#)). Отсюда движения нравственного чувства в Нем всегда «имели один только определенный характера т. е. отзывались об Его поступании лишь одобрительно. Следовательно, речи о сознании Спасителем какого-либо несоответствия Его поступков велениям нравственного закона, конечно, быть не может. Между тем, если взять всякого из обыкновенных людей, во грехе даже зачинаемого и, конечно, греховно же и живущего, то здесь гораздо чаще приходится говорить уже о сознании человеком такого или иного несоответствия его поступков, намерений предписаниям нравственного закона, т. е., иначе сказать, о так называемой злой совести (*conscientia mala*), нежели о доброй (*s. bona*). О последней можно говорить по отношению к обыкновенному человеку лишь сравнительно редко, да и то лишь в относительном смысле. Отсюда каждый должен по возможности настраивать свою совесть так, чтобы она все более и более приближалась к совести Спасителя, являясь сознанием лишь одного согласия нашей жизни со смыслом нравственного Христова закона, и чем более совесть наша будет заявлять себя только как «добрая», тем более и более можно будет говорить и об успехах нашего подражания И. Христу...

Мы видели, что основные элементы нравственности (а с ними, естественно, и остальные), поскольку речь о них идет в приложении к И. Христу, являются в идеальной чистоте, чем призывают челочка, взирая на них, сообразовать с ними свою жизнедеятельность...

А. Бронзов.

Иисус Христос по внешнему виду

Иисус Христос по внешнему виду на основании древнейших церковно-исторических и литературных данных. — Лик Богочеловека более, чем какое другое историческое лицо, имел право и основание рассчитывать на художественное воспроизведение и сохранение в христианском обществе. Вся Иудея с Галилеей видела И. Христа, слушала Его речи и легко, конечно, могла удержать в памяти облик своего божественного Учителя. Но Евангелия не говорят нам ни слова о наружном виде Спасителя, не дают даже самого общего представления о чертах и характере Его лица. Правда, некоторые из исследователей Свящ. Писания находили указание на красоту внешнего вида Христа в известных словах женщины: Блажено чрево, носившее Тя, и сосца, яже еси ссал ([Лк.11:27](#)), но это очень искусственное заключение, да к тому же и оно ничего не дает для наглядного представления лица Христова. Не сохранилось таких сведений и из первых времен христианства. Церковные источники, говоря о Христе, везде имеют в виду Его нравственную сторону, Его значение, как божественной личности, и, забывая о внешности, видят в Нем выразителя духовных совершенств человеческой природы. Этот идеальный облик рисуют христианам апостолы, мужи апостольские, апологеты и другие древне-христианские писатели. Вот в каком смысле Ап. Павел имел право написать Галатам, что пред глазами их был начертан образ распятого Христа ([Гал.3:1](#)), хотя они Христа воочию не видали. В области искусства христианского изображения Распятого появилось, уже спустя четыре-пять столетий после этого события, и опоздало сравнительно с изображениями других событий в Его жизни, между тем Ап. Павел употребляет в [Гал.](#) выражение такого рода, что речь идет как будто об изображении кистью на картине или о художественном образе, действующем на зрение: προεγρα'φη κατ' 'jφθαλμου'ς, — говорит он. Из этих и подобных источников, раз они богословского характера, разумеется, еще ничего нельзя выводить, ни за, ни против существования изображений Христа в эту пору и решать так или иначе вопрос об их портретности или условности. Решение последнего должно было принадлежать практике и исходило несомненно из той среды или кружка, где, в представлении о наружности Христа руководились не отвлеченными богословскими соображениями, но воспоминаниями о Его лице, преданиями от людей, близких к Нему по времени, где в простоте души хотели иметь изображение И. Христа, как всякому хочется иметь портрет дорогого ему или почему-либо замечательного лица. А сомневаться в существовании с самых первых веков христианства изображений Спасителя нет никаких оснований. По словам св. Иринея лионского, гностики, и преимущественно между ними карпократиане, имели у себя частью нарисованные, частью из другого материала изготовленные изображения (*imagines depictas et de reliqua materia fabricatas*). и возводили: начало их ко временам Самого Христа, указывая на Его подлинное изображение, исполненное будто бы по приказанию Пилата еще во время земной жизни Спасителя; они украшали их венками, ставили, вместе с изображениями философов: Пифагора, Платона, Аристотеля и других и оказывали им знаки религиозного почтения, подобно язычникам (Прот. ересей 1, 25 по русск. пер. у о. П. А. Преображенского в Памятниках древн. христ. письменности, Москва 1868, стр.105). Епифаний кипрский, заимствуя рассказ у Иринея, поясняет его в том смысле, что одни из изображений у карпократиан были писанные красками (*εἰκο'νας εὐζωγραφοὺς χρωμα'των*), другие сделаны из золота, серебра и иного вещества (*ἐκ χρυσοῦ καὶ ἀργυ'ρου καὶ λοιπῆς ὑ'λης*); что названные еретики совершали перед ними свои таинства и приносили жертвы (ерес. 20, 6). Из Сирии и Египта, этих главных центров гностицизма, изделия и частью статуэтки гностиков переходили на запад, и писатель, известный с именем Августина (*De haeresibus*, cap. 7; ed. Oeler, Corp. haer. I, 198), рассказывает,

что некая женщина из секты карпокрагиан, по имени Маркеллина, прибывшая в Рим, по свидетельству Иринейя, при папе Аниките (157—168 г.), поклонялась изображениям И. Христа, Ап. Павла, Гомера и Пифагора. Лампридий, жизнеописатель Александра Севера (222—235 г.), передает, что в своей домашней божнице («ип *Iaragio suo*) этот император вместе с изображениями богов, мифологических лиц: Аполлония и Орфея и своих предков имел еще образы Христа и Авраама, воздавая Им в утренние часы религиозное почитание (*Vita Alex. Sever.*, сар. 29). Все это показывает, что существовало народное предание о сохранении настоящего изображения И. Христа, и под этим именем как между христианами, так и между язычниками ходило по рукам в первые века не мало таких изображений: на них был, по-видимому, большой спрос и соответственно ему значительное приготовление. Констанция, сестра Константина вел., прося Евсевия, епископа кесарийского, достать ей изображение Христа, руководилась тем же непосредственным желанием, что и другие набожные люди, хотевшие во что бы то ни стало отыскать и иметь у себя подлинный образ Спасителя. Резко осудив вполне естественное желание Констанция, Евсевий, однако же, и в письме к ней (E. v. Dobschütz, *Christusbilder I*, S.101—102 прилож.), и в своей церковной истории (7,18:4; русск. пер. стр.424—425) констатирует и существование в тогдашнем языческом быту обычая изображать замечательных в том или ином отношении лиц для домашнего, так сказать, употребления, и нахождение у христиан его времени живописных изображений Апостолов Петра и Павла и Самого Христа.

Другой совершенно вопрос: насколько враждавшие среди еретиков, язычников и православных изображения И. Христа соответствовали действительности и воспроизводили подлинные черты лика Христова? На этот вопрос можно отвечать с полным правом отрицательно • ⁶⁴и уже с самых первых времен христианства теряется нить, по которой можно было бы дойти до такого подлинного изображения и сказать: вот этот из сохранившихся образцов есть истинный образ Христов; в таком-то известии идет речь об изображении, которое имеет за собою все преимущества подлинности. Вместо таких определенных указаний мы имеем несколько последовательно развивавшихся художественных типов лица Христова и целый ряд исторических свидетельств об отсутствии такого достоверного образа. Дело в том, что уже со второго века, со времен самых близких к преданиям о жизни и деятельности Спасителя, в церковной литературе возник спор о характере лица Христова, — спор, сводившийся к следующему простому вопросу: каков был Христос по своему внешнему виду — красив или невзрачен? Трактую с догматической точки зрения, руководясь отвлеченными богословскими соображениями, последний решали тогда различно. Одни из учителей церкви, исходя из мысли об уничижении, принятом Искупителем, опираясь на слова прор. Исаии: Несть вида ему, ниже славы: и видехом его, и не имяше вида, ни доброты, но вид его безчестен, умалет паче всех сынов человеческих ([Ис.53:2-3](#); ср. [Ис.52:14](#)) и на основании буквального понимания слов Ап. Павла: Себе умалил, зрак раба прием ([Флп.2:7-8](#)), высказывали ту мысль, что И. Христос имел не только не представительную, но положительно некрасивую наружность. Мнение это держалось в течение первых трех-четырех столетий и имело на своей стороне видных представителей богословской мысли того времени. Иустин Мученик в Разговоре с Трифоном (§§ 85. 88. 100; русск. пер. в Памяти, др. христ. письм. у ꙗ. П. А. Преображенского т. III, Москва 1862, стр.288—296. 312; [ср. еще §§ 15. 49. 110. 121]) неоднократно говорит, что Христос благоволил сделаться человеком без вида и славы, являлся, по словам Писаний, без красоты и, когда приходил на Иордан, «был принимаем за плотника». Сказав о божественном происхождении Спасителя, Ириней замечает, что Он был некрасив, подвержен страданию (*indecorus et passibilis*) и презираем в народе (Прот. ересей 3, 19русск. пер., Москва 1868, стр. 372; Спб. 1900, стр. 293). «Если плоть есть нечто рабское, как свидетельствует о сем св. Павел,

то кто станет украшать рабыню подобно продавцу невольников? — спрашивает Климент александрийский. — А что сам Господь имел вид вовсе не прекрасный, говорить о том Дух Св. устами прор. Исаии»... (Paedag. III, cap. 1; русск. пер. у Н. Н. Корсунского, Ярославль 1890, стр.244—245). Господь же «принял на себя тело невзрачное и презренное — по словам Климента ал., — потому, что опасался, как бы красота Его внешнего вида не отвлекла внимания слушателей от Его учения; истинная красота Сына Божия заключалась, — по нему, — не в красивой плоти, представляющейся глазам, а в Его душе и духовных совершенствах (Stromat. II, cap. 5; III, cap. 17; VI, cap. 17; русск. пер. †Н. Н.Корсунского стр. 193. 195. 382. 767). В том же смысле выразался и Тертуллиан (Advers. Marc. 3, 17; Adv. Judaeos c. 14), а Кирилл александрийский уже ушел до крайности и утверждал, что Сын Божий принял образ самого некрасивого из людей. Что такое мнение, несмотря на свою парадоксальность, было довольно распространено, это можно видеть отчасти из того, что Цельс в своих упреках христианству не затруднился высказать, как общепризнанное положение, что Христос имел наружность невзрачную. Указывая на несоответствие между Его нравственными достоинствами, о которых говорят Его последователи, и физическими несовершенствами, в которых они также соглашались, Цельс замечает: «Если во Христе обитал Дух Божественный, то он должен был бы превосходить наружностью всех прочих людей, но вы сами сознаетесь, что Он был малоросл и некрасив лицом» (Origen. Contra Celsura 6, 74). Другие отцы и учителя церкви: Григорий нисский, Августин, Амвросий медиоланский, не разделявшие такого узко-буквального понимания пророческих и апостольского выражений об уничижении Христа, держались противоположного взгляда и считали Богочеловека представителем совершенной красоты. «Если бы Он не имел в лице и во взоре чего-то небесного, — писал (Ep. 65 ad Principiam) блаж. Иероним, — Апостолы никогда не последовали бы за Ним тотчас». И в другом месте: «Поистине сияние и величие сокровенного Божества, которые отражались и в Его человеческом лице, могли привлекать их к нему при первом взгляде на Него» (подлинные слова у E. v. Dobschmidt, Christusbilder I, 107 прилож.). «Не только тогда, когда творил чудеса, Он был достоин удивления, — пишет о Христе Иоанн Златоуст, — но и когда только видели Его, Он был исполнен великой благодати. Возвещая это, пророк воспеваает: красен добротою паче сынов человеческих (Пс.44:3). Если же Исаия говорит о Христе: не имяше вида, ни доброты, то он имел при этом в виду то, что совершилось во время Его страдания, то поношение, которое понес Он, вися на кресте, то уничижение, какое терпел повсюду во всю Его жизнь» («Прибавл. К твор. св. отец», ч. 38, стр.254—255 [а полностью см. Творения св. Иоанна Злат. в русск. пер. V, Спб. 1899, стр.186—187: Беседа на Пс.44, § 2]).

При большей строгости догматических понятий о лице Христа и постепенном их уяснении эти два различные до противоположности мнения о наружности Его получили несколько иную постановку и примкнули к учению о двояком состоянии Спасителя: состоянии уничижения и состоянии прославления Его. Ориген высказал о внешнем виде Христа очень оригинальный и вместе как бы примирявший прежние противоречия взгляд, будто превосходство тела Христова, — по сравнению с телами других людей, — состояло в том, что Он всем, взиравшим на Него, являлся так, как того требовало внутреннее состояние и благо каждого. И не должно удивляться, если материя, изменчивая и непостоянная по своей природе, принимала такие формы и свойства по воле Творца, что можно было сказать о Христе: Он не имеет ни вида, ни доброты, а иногда становилась славною, столь поразительною и удивления достойною, что три Апостола, бывшие на горе с Иисусом, падали на лица свои от Его величия и красоты (Contra Celsum 6, 77). В приложении к изображениям И. Христа рассуждения Оригена, как и все вышеизложенные речи писателей церковных, будут значить то, что эти изображения не пользовались у последних большою верой, не имели в их глазах силы какого-либо авторизованного образца и были

различны. Разнообразие зависело от того, как относился к делу тот или другой художник, какую задачу он себе ставил и в каком состоянии или в какой момент хотел он изобразить Христа. Тут открывалось широкое место субъективности, и блаж. Августин ясно дает понять (*De trinitate* 8, 4), что в его время не существовало прочно установившегося иконографического типа Спасителя, и всякий изображал Его по-своему, руководясь при этом личными соображениями. «Лицо воплотившегося Господа, которое во всяком разе (— каково бы оно ни было —) было одно, различно изображается по различию бесчисленных форм понимания» (*dominicæ facies carnis innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur*). Подобную же мысль, много спустя, выражали, по свидетельству патр. Фотия (*Epist.* 64), и иконоборцы защитникам иконопочитания, с упреком спрашивая их: «Какой из образов Христа истинный: тот ли, что у римлян, эллинов, египтян, или который пишут индейцы? Все они не похожи друг на друга» (*E. v. Dobschütz, Christnsbilder I., S. 107* прилож).

Чем объяснить отсутствие или же весьма раннее исчезновение подлинного образа Христова? Как могло случиться, что первенствующие христиане не приложили стараний с помощью искусства закрепить и сохранить в памяти потомства дорогие черты своего Учителя, а ближайшие к эпохе Христовой лица так скоро позабыли внешний вид Его? То и другое могло зависеть от многих причин. Отметим из них те, которые представляются наиболее вероятными, объяснив при этом, в каком смысле нужно понимать дело, когда идет речь об исчезновении подлинного изображения И. Христа, о забвении Его наружности. Трудно допустить, чтобы мысль о художественном изображении Сына Божия могла зародиться в сознании уверовавших во Христа иудеев, которым прежняя религия строгою заповедью: Не сотвори себе кумира и всякого подобия ([Исх.20:4](#). [Втор.5:8](#)) запрещала представление божества в каком бы то ни было чувственном образе. Веками воспитанное отвращение от всякого изображения и старые опасения идолопоклонства не могли быстро пройти в их душе и смениться, — при всем благоговении ко Христу, — потребности красками или резцом воспроизвести Его лик. Если бы даже и предположить подобное желание у христиан из иудеев, — сколько бы сомнительною ни представлялась нам его возможность, — то едва ли бы и оказался среди них художник, который сумел бы осуществить его. Совсем иной оборот получают наши речи в отношении к христианам из язычников, в статуях и изваяниях обыкновенно почитавших своих богов, с детства привыкших к своей домашней обстановке видеть разного рода изображения тех или других замечательных людей. Здесь опасения идолопоклонства если и имели место по принятии новой духовной религии, то во всяком разе не в такой степени, как у обращенных из иудейства. У христиан из язычников могло скорее появиться и по-видимому легче осуществиться желание изобразить так или иначе И. Христа, Сына Божия. Но могли ли и у них попытки этого рода увенчаться полным успехом? Что такое было портретное искусство в то время и в каком положении оно тогда находилось? Предъявляя теперешние строгие требования, нужно будет сказать, что в общем оно было слабым подобием того искусства, с которым мы знакомы в настоящее время по точным фотографическим копиям. В большинстве случаев до безупречной передачи оригинала оно не поднималось и самое большее, что им достигалось, это типичность родовая, племенная, выражавшаяся в национальных признаках лица, в определенном покрое одежды, в известной манере постановки фигуры и вообще в обработке доличного, при чем почти все индивидуальное и случайное ускользало от внимания художника и о конкретном не могло быть и речи • [65](#). Даже при соблюдении последнего требования в первоначальном изображении, при повторении его в снимках, черты индивидуальные постепенно сглаживались и оставались лишь самые крупные отличительные признаки. Мы не имеем теперь, строго говоря, портретов ни Константина Вел., ни Златоуста, несмотря на то, что это были лица чрезвычайно популярные: изображения их были очень распространены и помещались на разных

памятниках. Бюст равноапостольного императора на монетах скорее можно признать условным снимком с его лица, чем портретом: удержан римский тип лица, принятый тогда официальный костюм, известные атрибуты царской власти — и только. Из множества однородных нумизматических фигур выделить эту последнюю очень нелегко, и решающее значение принадлежит надписи и другим условным признакам. Варров составленные им биографии знаменитых римлян снабдил их портретами. Нельзя сказать, чтобы они отличались портретностью. Так и относительно изображения И. Христа была полная возможность подобного обезличения даже при существовании относительно близкого, исторически верного снимка с Его лица. Это приблизительно та же история, которая повторялась, много спустя, в русской иконографии, где святых одного и того же лика писали на одно лицо, не исключая и некоторых своих отечественных, с которых изображения сделаны были еще при их жизни.

Церковно-исторические и литературные данные, на которые мы ссылались выше, не говорят также и против существования древних преданий о внешнем виде Христа. Разногласия отцов и учителей церкви в суждениях о лице Спасителя выходили не из различных преданий о наружности Его, потому что невозможно и предположить преданий до такой степени противоположных, а обязаны были своим происхождением соображениям отвлеченно-догматического свойства и отвечали состоянию и характеру тогдашнего библейского толкования. Отрицательная сторона в вопросе, конечно, не представляла себе Богочеловека *re ipsa* некрасивым, но имела в виду библейское представление Мессии, Его духовный облик, к которому прилаживало и свое представление о наружном виде Его. Точно также и сторона положительная судила о последнем, руководясь воззрениями идеального свойства. Говоря о красоте Спасителя на основании отдельных выражений Свящ. Писания и исключительных фактов из его жизни, отцы и учителя церкви разумели не обыкновенную естественную красоту, а внутреннюю, неземную, просвечивавшую во взоре, во всех чертах Его лица. У Оригена, по которому Христос являлся каждому согласно его душевной настроенности, мы видим не Христа исторического, не объект внешнего изображения, а известного рода нравственный облик, идеальный тип, представляемый более или менее удачно, судя по степени духовной восприимчивости человека. Да представители духовной мысли того времени, как и ближайшие ученики Спасителя, глубоко проникнутые верою в Его божественную личность, относились как-то равнодушно к внешней стороне, к человеческому виду Его. Как предмет чувственного воззрения, Христос был далек или будто бы различен для них; между Ним, как историческим обликом, и сознанием богословов стоял, если позволительно так выразиться, туман философских умозрений, сквозь который истинные черты лица Иисусова доходили в неясном виде, а выдавался, напротив, идеальный Его образ или Христос символический. Подлинные изображения И. Христа имели более низменное, так сказать, происхождение. основывались на неясных воспоминаниях о Его наружности, примыкали к разного рода сказаниям и вращались преимущественно в народной среде; но будущности, к сожалению, они не имели и не оказали заметного влияния на образование и развитие иконографического типа Христа. Они как-то затерялись, уступив место более принятым изображениям Спасителя, которые дошли до нас на памятниках катакомбных и во всех дальнейших произведениях церковного искусства.

А. Голубцов.

Иисус Христос в иконографии

Иисус Христос по памятникам иконографии (иконографический тип). — В первоначальную эпоху христианства Иисус Христос был изображаем под символами Добрая Пастыря, Агнца, Орфея и т. д.: в этих изображениях мы видим не Самого Христа, как лицо историческое, а лишь один намек на Него, и различие в формах этих намеков в иных случаях до такой степени велико, что не без труда приходится узнавать в двух различных изображениях одно и то же лицо. Подобное же разнообразие, хотя не столь резкое, наблюдается и в первоначальных прямых изображениях Спасителя. На древних памятниках (II-III вв.) встречаются изображения Спасителя, воскрешающего Лазаря, умножающего хлеба и проч., но иногда Он является в одном виде, иногда в другом. Если отделить менее важные черты этого изображения и сгруппировать в одно целое черты типические, то мы получим такое понятие об этом первоначальном, типе Спасителя: Спаситель является здесь молодым человеком. Без бороды, с короткими или длинными волосами, в плаще, с жезлом в правой руке, или свитком, как символом учительства; с мягкими и симпатичными чертами лица и стройным телосложением. Тип этот остается господствующим до половины IV столетия. Но, не говоря уже о недостаточной устойчивости этого типа, мы ясно видим, что этот тип не есть тип исторический, — это скорее фигура античного героя, но не Спасителя, каким Он был в действительности. Иначе, впрочем, едва ли могло и быть. То была эпоха переходная в истории искусства: церковных установлений относительно изображений Спасителя еще не существовало; в сфере самого искусства еще не установились определенные типы, и потому художники изображали Спасителя по своему личному усмотрению, а так как их художественные идеалы были воспитаны на античных традициях, то отсюда и Спаситель явился в том же античном типе. Однако тип этот не был рабскою копией с существующих языческих или еретических образцов, но свободным идеальным созданием христианских художников • 66.

Этот тип Спасителя оставался господствующим в христианском искусстве до IV столетия. Дальше начинается постепенный поворот к типу, известному под названием византийского: лицо Спасителя принимает строгий и выразительный характер; волосы длинные с пробором посредине головы, появляется борода, иногда разделенная на две части. Кресчатый нимб украшает голову Спасителя. Тип этот иератический, остающийся без существенных изменений в церкви восточной до настоящего времени. Древнейший образец такого изображения от IV в. открыл Бозио на одной таблетке из слоновой кости, хранящейся теперь в Ватиканском музее; к тому же времени относятся изображения на пяти саркофагах Латеранского музея, открытых Боттари, затем в катакомбах Домитиллы — изображение V — VI в. — и в катакомбах Понтиана. Потом тип этот проходит без значительных перемен в мозаиках римских и равеннских. Он удерживается в средние века, с некоторыми изменениями, в миниатюрах греческих (начиная с Россанского кодекса VI в.) и западных, в мозаиках и в других произведениях искусства. Определенность его объясняется из основного иератического принципа византийской живописи, не допускавшего произвольных изменений, а широкое распространение его на западе указывает на высокое положение византийского искусства в средние века, даже и в западной Европе.

Начиная с IV в., тип этот все более и более укрепляется в христианском искусстве и, наконец, становится неизменным. На него христиане смотрят, как на действительный портрет Спасителя и по нему составляют описания внешнего вида И. Христа • 67. Заслуживает особенного внимания описание этого вида, принадлежащее Иоанну Дамаскину. И. Христос, по словам Дамаскина (*Opera ed. Le Quien t. I, p. 631*), был высок и строен, имел прекрасные глаза,

прямой нос (ἔπι'π'π'ί'νος), вьющиеся волосы, черную бороду, голову, склоненную несколько вперед, цвет тела желтоватый, как пшеница (σιτο'χρους), подобно Своей Матери, сросшиеся брови. Сходными чертами описывает этот тип другой христианский писатель XIV в. Никифор Каллист; по словам его (Церк. Ист. 1, 40), И. Христос был прекрасен лицом имел рост около семи пядей, волосы русые, не особенно густые, брови черные, не особенно наклонные, глаза русые и веселые, нос длинный, бороду недлинную, волосы длинные, шею наклоненную, лицо округлое, подобно Матери Своей, выражение безгневное, важное и умное и т. д., — во всем подобен Своей Матери. То же самое, лишь с некоторыми вариациями, повторяет известное апокрифическое письмо Публия Лентула к сенату (.Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Chisten II, Altona 1825, S. 8; у Мюнтера можно читать все не процитованные здесь замечания древних авторов о внешнем виде И. Христа), наши иконописные подлинники и составители отдельных статей о наружном виде Спасителя в наших славяно-русских сборниках.

Все; страны, принявшие из Византии христианство или только находившиеся под влиянием ее культуры, усвоили себе этот и образ Спасителя: его мы встречаем у славян, сирийцев, коптов, армян, грузин; если в чем и проявляются национальные особенности в отношении этого образа, то лишь в некоторых оттенках выражения лица и главным образом в глазах, общие же формы его остаются неизменными, как это можно видеть из сличения византийского типа с русским. Даже в западной иконографии, несмотря на ее обособленность от восточной с XIII в., тип этот пережил эпоху возрождения, памятную своим разрушением византийских художественных идеалов и форм. Лучшие художники XV-XVII вв. в Италии удерживали основные черты этого типа и лишь идеализировали его сообразно своим художественным вкусам; немецкие и голландские художники также полагали его в основу своих произведений. Можно сказать вообще, что тип этот находил благосклонный прием у художников идеального направления, которые в своих произведениях стремились к выражению глубокой религиозной идеи. Наоборот, кто приносил художественный идеал в жертву натурализму, те утратили чувство понимания этого древнего типа и заменили его новым, неизвестным христианской древности. Эти новые типы, впрочем, никоим образом не могут идти в сравнение с типом древним: основная черта их заключается в том, что они низводят Богочеловека в ряд обыкновенных смертных и наделяют Его всеми признаками человеческого страдания и беспомощности, — особенно в моменты Его страданий. Но насколько такой натурализм уместен в применении к изображениям обычного характера [хотя и здесь это не безгранично], настолько же он унижает божественное достоинство Спасителя. Долг современного искусства не исказить древний византийский тип Иисуса Христа, но сохранять его, развивая и усовершеншая идейно и технически.

Н. Покровский.

Иисус и культ сердца Иисусова и его общества

Иисус и культ сердца Иисусова и его общества. — Иисусово сердце. Почитание сердца Иисусова в католической церкви установлено в конце XVII в. Основанием для него послужили видения Маргариты Алякок (род. 22 июля 1647 г.; †17 окт. 1690 г.), монахини из монастыря в Парэ-ле-Мониаль, описавшей эти видения в стихотворной форме. Днем в храме Маргарита видела Господа, Который долго беседовал с ней, говорил о Своей чрезвычайной любви к людям и показывал ей Свое сердце. «Вот то сердце, которое так любило человечество, — сказал Он ей в третьем видении, — что не утрашилось ничего и уничижилось даже до смерти... Посему требую от тебя, чтобы первая пятница по октаве Божьего тела была посвящена почитанию Божьего сердца» (Apostolat modlitby od p. Jezowity Svobody, стр. 30). По другой версии, являлось в видении само святейшее сердце на огненном троне, на нем видны были язвы, терновый венец, обвивавший его, и крест, водруженный наверху его • [68](#) (см. Молитвенник пробоща Руффера, стр.7—8). Обе версии сходятся в том, что введение и распространение культа св. сердца Спаситель чрез М. Алякок поручил о.о. иезуитам. Деятельное участие иезуитов в организации почитания сердца Иисусова проходит чрез всю историю культа. Иезуит Коломбьер, аббат монастыря в Парэ-ле-Мониаль, первый выразил сочувствие видениям М. Алякок, а его преемники — Краузе и Ролин пропаганду новой культа ставили себе задачей, в особенности Краузе, которому принадлежит первый печатный труд по этому предмету (La d é votion an S. Coeur Jésus Christ par un Père de la Comp. de Jésus, Лион 1691). Пропаганда эта встретила себе большое сочувствие среди ревностных католиков Франции, но в самом Риме ее сначала игнорировали, а потом даже стали противодействовать. Книга патера Краузе в 1704 г. была запрещена (Reusch, Index II, 184); еще ранее того, в 1697 г., было отклонено ходатайство ордена салезианеринцев о введении особого праздника сердца Иисусова. Возобновление этой просьбы в 1707 и 1727 гг. также не имело успеха, причем со стороны кардинала Ламбертини, впоследствии папы Бенедикта XIV, было сделано возражение, что особое почитание сердца Иисусова ведет к дроблению целого Христа, что наряду с сердцем мы с таким же правом можем почитать глаза, язык Иисуса и т. д. (Nilles: De rationibus 1,24.39; [Kalendar. I, 385—386]). Несмотря на противодействие Рима, культ сердца Иис. быстро распространялся, благодаря тому, главным образом, что его почитатели организовались в братства. К началу XVIII ст. он уже проник за пределы Франции; в 1702 г. в немецкой Швейцарии появилась первая книга на немецком языке о почитании сердца Иис. Отсюда почитание сердца Иис. распространилось по всей Германии, прежде всего в Аугсбурге, где скоро по этому предмету появился целый ряд сочинений. Всеобщее внимание обратил на себя культ сердца, когда защитником его выступил Ланге (в то время епископ сайзонский), в своей биографии Маргариты Алякок. Еще большее значение имел труд иезуита Галлифе De Cultu sacrosancti Cordis Dei (Romae 1726). Он был переведен на разные языки, и до сих пор из него почерпают так называемые «научные средства» для защиты культа сердца Иис. Начавшаяся реакция против янсенизма усилила движение в пользу культа сердца И., главным образом в высших слоях общества: устав от янсенистического ригоризма, общество это отдыхало на нежащем религиозное чувство почитания сердца И. Со стороны его пред папами был возбужден целый ряд ходатайств установить особое служение и особую мессу сердцу И. Но успех имело только ходатайство епископов Польши, возбужденное в 1765 г. сообща с римским братством сердца Иис. Особое служение и особая месса сердцу И. были дозволены под тем ясно выраженным предположением, что почитание относится к сердцу Иисуса, как только символу Его благодати и любви (Nilles, De rationibus I, 152). Эта попытка устранить обожание

материального сердца Иисусова не имела успеха. Иезуиты и ими поддерживаемое понимание культа оказались сильнее пап; поэтому, когда в защиту почитания материального сердца Ис. появился целый ряд сочинений и около этого предмета возгорелась литературная борьба, папская курия постаралась не заметить этого движения. Напротив, весьма скоро обнаружилось, что сомневаться в истинности нового культа или же высказываться против него было далеко небезопасно. Когда еп. пистойский Сципион Рикки на домогательства иезуитов посвятить сердцу Иисусову церковный колокол ответил в своем пастырском послании 3 июня 1781 г. решительным предупреждением против идолопоклонства перед сердцем, — он вызвал этим против себя ненависть иезуитов и папское бреше, в котором — наряду с осуждением епископу за резкое слово — разъяснялось, что служение сердцу Иисусову ставит целью только то, «чтобы под символом сердца наглядно представить любовь Спасителя» (Reusch II, 985). В половине XVIII ст. культу сердца Ис. пришлось выдержать сильную оппозицию. Во главе ее стоял прокуратор августинского ордена, Августин Георги († 1797 г.); центром была Италия. В Неаполе и Генуе запрещены были книги, трактующие о почитании сердца Ис.; в Вене дело дошло до наказания за их распространение; в Вероне были даже закрыты братства сердца Ис.; напротив, труды, дискредитирующие культ, усиленно распространялись (напр. *Disputatio commonitoria* С. Blasius'a; см. Nilles I, 228). С наступлением правления папы Пия VI последовала благоприятная для культа сердца перемена. Тезисы собора в Пистойе 1786 г. против почитания сердца Ис. были осуждены буллою «*Anctorem fidei*» 28 авг. 1794 г. К тому же времени иезуиты создали более прочную организацию в целях распространения культа: в 1794 г. иезуитом Торнелли было основано «Общество св. сердца Ис.», в 1797 г. оно соединилось с учрежденным иез. Паккани «Товариществом веры Иисусовой». Искусно направляемые иезуитами, одна епархия за другой стали добиваться позволения установить особый праздник сердца Ис.; папы, под влиянием тех же иезуитов, охотно соглашались на это. В некоторых местах не довольствовались одним праздничным днем в честь сердца И. и посвящали ему целый месяц июнь. Насколько культ сердца И. проник в народ, показывает следующий факт: в 1796 г. городские сословия и духовенство в Тироле для защиты от угрожающей войны посвятили страну сердцу Иисуса и обязались на все времена торжественно праздновать день сердца. Несмотря на такую распространенность почитания сердца И., признание общецерковного значения за праздником сердца Иисусова было получено от пап только в половине XIX ст.: 23 авг. 1856 г. Пий IX, уступая настоянию французских епископов, учредил праздник сердца Ис. в октаве Божьего тела для всей церкви. Состоявшаяся 19 авг, 1864 г. канонизация Маргариты Алякок естественно послужила еще к большему возвышению и распространению культа. Стоящие до сих пор в стороне, немецкие епископы с этого времени подпадают под влияние иезуитов и у них начинает замечаться все возрастающая ревность к культу сердца Ис. По дороге на ватиканский собор немецкие епископы пастырским посланием из Фульды, датированным 6 сент., 1869 г., установили трехдневное празднование сердцу Ис. («*Katholik*» 1885, 523). На соборе ревность к культу сердца И. все возрастала. Большинство собравшихся епископов обратилось к папе с просьбою возвести праздник сердца Ис. на степень праздников первого класса (*festum primae classis*); но лишь одни иезуиты за свои особые заслуги пред Ватиканом получили эту привилегию для своих церквей (Nilles I, 189). 16 июля 1871 г. немецкие епископы возобновили ту же просьбу, но безуспешно. Более успеха имела петиция, возбужденная архиеп. тулузским, в апреле 1875 г. подписанная 525 епископами, с предложением папе в день двухсотлетия культа сердца Ис. посвятить ему всю вселенную и праздновать этот день чрезвычайным торжеством (Nilles I, 206). Вселенная годом ранее была уже посвящена бл. Иосифу и посвятить ее вторично сердцу Ис. нашли неудобным; взамен этого папа дал широкое право каждому верующему посвящать себя Иисусову сердцу каждое 16-

ое июля (день учреждения культа), а посвятившие себя получали полную индульгенцию. Последним законодательным актом в пользу культа сердца Иисусова было бреве папы Льва XIII от 28 июня 1889 г. Признавая в этом культе опору и защиту христианского общества, папа устанавливал особый церемониал св. сердца Иисусова.

Первоначально римская курия за сердцем Иис. признавала значение лишь символа любви Христовой, но уже иезуит Галлифе дает этой мысли такое направление, что пострадало на кресте, было прободено копием и источило кровь материальное сердце Иис., а потому наше почитание непосредственно должно относиться и к нему. Взаимоотношение этих двух элементов культа ясно выражено проф. иез. Юнгманом: «Служение святейшего сердца Иисуса существенно направлено к двоякому объекту: первый и главный предмет оно же служения образует сердце Иисуса в тропическом смысле слова, а другой и второстепенный предмет есть натуральный символ первого, телесное сердце Спасителя»; однако тот же самый Юнгман признает, что этот второстепенный предмет служения выдвигается на первый план ввиду важного практического значения его для культа. Папы, первоначально высказавшиеся за почитание символического сердца, долго не решались признать предметом почитания и материальное сердце Спасителя. Официально эта точка зрения была принята лишь в 1864 г. Пием IX в бреве о канонизации М. Алякок, где папа говорит: «У кого найдется такое черствое и надменное сердце, чтобы он не почувствовал ответной любви к тому сладчайшему сердцу, которое претерпело прободение и; раны копием для того лишь, чтобы наши души вкусили покой» («Katholik» 1875, 1, 388). Насколько важное значение в католической церкви придается служению видимому сердцу Иисусову, можно заключить из факта, что в 1878 г. с согласия папы Пия IX конгрегациею индульгенций было объявлено, что получать индульгенции за молитвы пред образом сердца Иисусова можно лишь в том случае, если на этом образе действительно видно сердце Иис., а недостаточно, если образ представляет Спасителя показывающим Свои раны, причем рука Его лежит на боку и закрывает сердце (Reusch, Die deutschen Bischöfe, 84). Сердце есть символ всей внутренней жизни во Христе, символ Его «невидимого сердца» или любви, поскольку внутренняя жизнь Христа концентрируется в этом чувстве. Выясняя отличие этого символа от другого древнейшего и общепризнанного во вселенской церкви символа любви — креста Христова, иезуиты говорят, что «крест, конечно, вполне способен изображать собою страдания и смерть Спасителя и поэтому подходящий символ для Его любви к нам. Но он указывает только на это одно доказательство ее (!?); он не напоминает нам непосредственно ни о Его (Христа) добродетелях и внутренней жизни, ни о другом великом деле Его любви, о святейшем таинстве» (евхаристии). Сердце не простой знак любви, это и олицетворение любви и притом такое законченное, что сердце становится совершенно живым лицом. К нему, как живому лицу, направлены молитвы, размышления, чувствования, обращения, благодарение и прославление. «Сердце Иисусово, глубино божественной мудрости, помилуй нас! Сердце Иисусово, седалище благодати и даров Св. Духа, помилуй нас! Сердце Иисусово, букет добродетелей, помилуй нас!» и т. д. (Providla bratrstva., стр. 15). В честь его установлено особое богослужение, как бы новоявленному святому. Но святому посвящается один какой-нибудь день в году; сердцу же, поставленному в замен самого лица Христа, служение совершается постоянное, непрерывное в продолжение всего года или — лучше — в продолжение всей жизни читателя сердца. Молитвы и песнопения в честь сердца суть молитвы и песнопения Иисусу, только примененные к сердцу. Поэтому они составлены на все потребности: есть молитвы и песнопения утренние и вечерние, пре исповедью и после исповеди, во время литургии на дни Господских и Богородичных праздников, дни святых и т. д. Кроме того, в молитвенниках излагаются правила, как совершать почитание сердца, предлагается руководство, как предаваться благочестивыми размышлениям, воздыханиям и обращениям к сердцу и как

исполнять особые благочестивые упражнения в честь сердца (Apostolat modlitby..., стр.210—13. Vplna roboznost..., стр.8—14).

Хотя служение сердцу имеет характер общецерковный, может быть предложено всем верующим сынам латинской церкви и ими отправляемо, — тем не менее оно усвоено особому обществу или союзу. Поэтому цели служения достигаются не вообще в церкви латинской, а в обществе таких католиков, которые особенно ревнуют о высшем совершенстве. Как духовный союз, общество сердца налагает на своих членов свои обязанности: особые религиозные упражнения пред образом сердца, частую исповедь и причащение, взаимную любовь и молитву друг за друга, а особенно за умерших сочленов, и т. д. Это общество имеет свои особые храмы, снабженные полными индульгенциями. Само собою разумеется, чтитель сердца может молиться и во всяком храме, — но он должен знать свои храмы и посещать их, как для напоминания нравственной связи со своими сочленами, так и для присвоения себе тех «духовных привилегий», какие соединены с посещением храмов сердца. Общество сердца имеет и свои священные времена. Празднуются, конечно, и все вообще католические праздники, но для благочестивых упражнений, налагаемых служением сердцу, назначены особые дни; это а) все пятницы года; из них первые в каждом месяце имеют некоторое предпочтение пред остальными; б) последние три дня в посту, первый и последний день каждого года, но в) самый важный и высокаторжественный день для общества есть пятница в октаве Божьего тела, ибо в этот день последовало самое блистательное явление Христа Спасителя монахине Маргарите и решительное установление служения сердцу. Кроме священных дней, существует еще особый священный час — с четверга на пятницу каждой недели, в воспоминание гефсиманского моления о чаше Спасителя. Таким образом служение сердцу Иисусову есть чрезвычайное средство поднять религиозность католиков, чрез сосредоточенное почитание воплощенной в образе сердца любви Христовой, возбуждать и развивать любовь и стремление к высшему совершенству.

Общества св. сердца Иисусова. Церковная жизнь в католичестве имеет ту особенность, что всякое новое религиозное движение в ней стремилось сосредоточиться, концентрироваться в более или менее обособленном обществе, союзе, братстве. Этим же путем стало развиваться и зародившееся в конце XVII ст. почитание сердца Иисусова. На самых же первых порах оно организовалось в особые братства; рост этих братств дает наглядную картину распространения культа. Первое братство св. сердца было основано в 1693 г. в монастыре Парэ-ле-Мониаль. В 1727 г. таких братств насчитывалось уже до 400, из них 83 были в Германии («Katholik» 1885, 385). В 1729 г. иезуит Галлифе учредил в самом Риме братство сердца, особенно покровительствуемое папами и снабженное большими привилегиями. В 1765 г. число братств в разных странах возросло до 1.089 (см. у Nilles'a, I, 206). Тогда же в Риме было основано второе центральное братство при церкви св. Марии; в союзе с этим римским братством в 1865 г. функционировало уже 6.677 братств, а в 1895 г. — 10.000 с более чем 20.000.000 членов. Такой быстрый рост братств сердца Иисуса объясняется в значительной степени тем, что эти братства стремились объединиться с прежде существовавшими и вновь возникающими организациями подобного же типа. Так, по неразрывной связи почитания сердца И. с почитанием «непорочно-зачатого» сердца Богоматери, братства этих «сердец» часто объединялись в одно целое. Но особенно важное значение для культа сердца имело его соединение с апостолятом (в 1879 г.). Апостолят (основан иезуитом Готреле в 1844 г.) — это такое молитвенное братство, члены которого приглашаются к личному участию в деле апостольского служения в той среде, в какой кто стоит. Забота о спасении ближнего и ревность о славе Божией — главные цели апостолята, они же стали и целями культа сердца Ис., который до сих пор свою задачу полагал в возгревании чувства любви к Иисусу, не указывая для него прямого жизненного дела. Таким

образом, соединение культа сердца с апостолятом делало этот культ более жизненным и более сильным орудием к распространению и утверждению католической церкви. Какую могущественную силу представляет этот культ и какую громадную работу он несет, можно судить по тому факту, что в 1876 г. это общество выпускало более чем 25 периодических изданий, а в 1895 г. один из печат. органов его «Духовный союз божественная сердца Иисуса» выходил ежемесячно в двадцати различных изданиях и на четырнадцати языках.

П. Тычинин.

Иисус (Иешу) Столпник

Иисус (Иешу) Столпник. — С именем Иисуса Столпника известна одна небольшая по объему, но замечательная по содержанию сирийская хроника начала VI в. Она написана в форме послания к какому-то архимандриту Сергию и содержит в себе рассказ о бедствиях, постигших восточный диоцез и главным образом город Едессу между 495 и 507 годами нашей эры. Основную темой служит греко-персидская война при Анастасии и Каваде; в длинную цепь военных известий вплетены сообщения о разных физических бедствиях в виде голода, мора, землетрясений и проч. В церковно-историческом отношении хроника помогает выяснить ту политическую и общественно-бытовую почву, на которой в ближайшие затем годы развилось монофизитское движение, закончившееся образованием иаковитской церкви. Несмотря на нравоучительную цель рассказа, объективность и литературный вкус автора сближают его произведение больше с новейшими научными работами, чем с тенденциозными и мифическими писаниями того времени. Драгоценны по точности и подробности бытовые его известия: для описания голода он дает подробный список цен для продуктов на рынке Едессы. Хроника Иисусу не принадлежит, и автор ее в действительности остается неизвестным. По-видимому им был один из «профессоров» едесской школы (как это можно заключить из его упоминаний о «братьях школы нашей» и об «ученых») и постоянный житель Едессы. Его догматическое положение различно определялось Ассеманом, Мартэном и Райтом. По-видимому, он не был ни православным, ни монофизитом, так как с равным почитанием относится и к Филоксену иерапольскому — знаменитому вождю монофизитов, и к пострадавшему от них за православие Флавиану патриарху антиохийскому. Вероятно, он принадлежал к числу нейтральных, избегавших мешаться в религиозные споры, чему вполне соответствовала и его политическая бесцветность, которую он обосновал для себя на словах пророка: «Смысляй в то время премолчит, яко время лукаво есть» ([Ам.5:13](#)).

Послание к Сергию сохранено нам в приписываемой Дионисию телль-махрскому большой хронике (cod. Vaticanus 162), в состав которой и вошло целиком; отсюда оно впервые было опубликовано в извлечениях Ассеманом в 1 томе его *Bibliotheca Orientalis*, потом дважды было издано сполна: сначала аббатом Мартэном (с французским переводом), а затем В. Райтом (с английским переводом), оба раза с именем Иисуса Столпника. Основанием, по которому послание приписывалось Иисусу, была запись в конце его с призыванием милости Божией на «мар Иешу Столпника из монастыря Зукнин, который написал сие писание хроники». В 1896 г. парижский ориенталист аббат Но доказал, что хроника Дионисию не принадлежит и что запись в конце послания нужно относить не к посланию, а ко всей хронике. Таким образом И. Столпник является автором не малой хроники — послания, а неправильно приписывавшейся Дионисию всей большой хроники. Эта последняя обнимает собою время от Авраама до 776 г. по р. Хр. и разделяется на 4 части, из которых первая (до Константина В.) издана Тульбергом в 1850 г., а последняя (от Иустина II до 775 г.) — Шабо в 1895 г.; вторая и третья остаются неизданными. Подлинный И. Столпник жил, таким образом, в конце VIII в.; он был монах Зукнинского монастыря близ Амиды в Месопотамии и, несомненно, монофизит. Его литературная манера, сводящаяся к грубой и неумелой компиляции, обнаруживает в авторе человека достаточно невежественного, но использованный им материал громаден: компиляция И. Столпника сохранила нам несколько утраченных памятников, — мелкие, как послание к Сергию, целиком, а более крупные, как церковную историю Иоанна ефесского, в отрывках.

А. Дьяконов.

Ииуй — царь израильский, сын Иосафата, сына Намессиина ([4Цар.9:2](#)), называется и сыном Намессииным ([3Цар.19:16](#)); царствовал 28 лет (881—853 г.; Камп: 842—815 г.), почил в мире и погребен в Самарии. При Ахаве он занимал, кажется, видное место среди его телохранителей ([4Цар.9:25](#)). По собственному его признанию, он был свидетелем грозного приговора, произнесенного на Ахава пр. Илиею при встрече с ним на участке Навуфея после умерщвления последнего. И этот приговор произвел на него тогда сильное впечатление, долго сохранявшееся в его памяти ([4Цар.9:25](#)). Еще при жизни Ахава Господь повелел пр. Илие помазать Ииуя, сына Намессиина, в царя над Израилем для отмщения дому Ахавову ([3Цар.19:16, 17](#)). Илиа сам лично не исполнил этого повеления; но предназначение Ииуя в цари стало известно пророкам. Царем Ииуй стал уже по смерти Иорама, второго сына и царя после Ахава. Произошло это так. Была война с сириянами, — быть может, — из-за Рамофа галаадского, ставшего с дней Ахава яблоком раздора между сириянами и израильтянами. Иорам был ранен в сражении при Рамофе и лечился в Изрееле. Ииуй был при войске в Рамофе. В это время пророк Елисей послал одного из сынов пророческих в Рамоф с сосудом елея с поручением помазать наедине Ииуя в царя над израильским царством. Сын пророческий исполнил поручение в точности, сказав при этом, что Господь помазует его — Ииуя для истребления дома Ахавова. Когда товарищи узнали о происшедшем, они разостлали свои одежды вместо ковра и при звуке трубы провозгласили Ииуя царем. Изумительная быстрота отличает дальнейшие действия Ииуя. Воспротив другим оставлять город, дабы весть о воцарении его не достигла Изрееля раньше его, он сам с отрядом немедленно отправился туда. Сторож на башне изреельской заметил приближение отряда Ииуева, и Иорам послал всадника навстречу узнать о случившемся. На вопрос всадника: «С миром ли?» Ииуй велеть ему следовать за ним. То же случилось и со вторым всадником. Когда сторож из стремительности всадника сделал заключение, что приближающийся есть Ииуй, Иорам вместе с бывшим у него иудейским царем Охозиею выехал навстречу ему. Из ответа Ииуя на вопрос его: «С миром ли?» Иорам заключил о недобрых его намерениях и с криком: «Измена, Охозия!» обратился и побежал, но Ииуй поразил его стрелой из лука, припомнил при этом грозный приговор Илии и приказал сопровождавшему его Бидекару бросить труп его на участок поля Навуфея. Ранен смертельно был и Охозия, царь иудейский, на возвышенности Гур при Ивлейме и умер в Мегиддоне. Истребление Ииуем дома Ахавова не ограничилось умерщвлением Иезавели (см. выше). У Ахава было 70 сыновей и, может быть, внуков, которые были на воспитании у различных лиц в Самарии. Ииуй написал начальникам города, старейшинам и воспитателям письмо, предложив им выбрать лучшего из царских сыновей, посадить его на престоле отца его и воевать за дом своего государя. Но лица эти в страхе за свою жизнь объявили себя покорными слугами Ииуя и по его повелению закололи царских сыновей — числом 70 — и головы их в корзинах послали в Изреель. Здесь они сложены были в две груды у входа в ворота города. Указывая на то, что не он их убил, Ииуй отметил в этом исполнение слова Господа об Ахаве. Кроме сего, Ииуй умертвил всех оставшихся из дома Ахава в Изрееле всех вельмож, близких его и священников и даже 42 человека родственников Охозии, царя иудейского, шедших узнать о здоровье сыновей Ахава. После этого он отправился в Самарию, посадил по дороге туда в свою колесницу Ионадава, сына Рихавова, известного ревнителя древнего благочестия и древних обычаев, дабы он был свидетелем его ревности о Господе. В Самарии под предлогом принесения великой жертвы Ваалу он собрал в капище Ваала всех его служителей. После принесения жертвы все они были перебиты в самом капище заранее приготовленным отрядом

воинов; статуи Ваала и Астарты были разбиты и сожжены, самое капище разрушено и обращено в место нечистот. Так, — говорится, — «истребил Ииуй Ваала с земли израильской» ([4Цар.10:1-28](#)). Такое усердие в истреблении дома Ахавова и культа Ваала привлекло к Ииую благоволение Божие, выразившееся в определении, что сыновья его до 4-го рода будут сидеть на израильском престоле (ст. [4Цар.10:30](#)). Но тельцов Иеровоамовых Ииуй не отменил (ст. [4Цар.10:29, 31](#)). И истребление культа Ваалова не было коренным, о служении Ашере говорится уже в истории царствования сына его Иоахаза ([4Цар.13:6](#)), а во время Иеровоама II служение Ваалу было широко распространено среди израильтян, как говорит об этом пророк Осия ([Ос.2:8, 13, 17, 11:2](#)). Это-то служение Ваалу при потомках Ииуя делало как бы бесцельным и слишком кровопролитное истребление дома Ахавова Ииуем, почему пророк Осия произносит, от лица Господа, строгий приговор дому Ииуеву за кровопролитие в Изрееле ([Ос.1:4, 5](#)).

Истребление дома Ахавова, частнее, умерщвление Иезавели, прежней тирской царевны, и Охозии, иудейского царя, и его родственников должно было значительно охладить отношения тирского и иудейского царств к израильскому. Не улучшились отношения и к дамасскому царству. Чтобы скорее овладеть царским престолом, Ииуй оставил, кажется, на произвол судьбы Рамоф галаадский, который, вероятно, и попал в руки сириян. Посему нет ничего удивительного в том, что Ииуй в первый же год своего царствования послал подарки ассирийскому царю Салманассару II, о чем говорят надписи этого государя, чтобы приобрести его расположение и защиту. Но именно после 842 г., года принесения этих подарков (по надписям — дани), — Салманассар прекращает свои походы против Дамаска, будучи занят в других местах. Это дает возможность Азаилу, царю дамасскому, вторгнуться со всею силою в страну к востоку от Иордана и страшно ее опустошить и овладеть ею до Арнона на юге ([4Цар.10:32, 33](#)). Только Иеровоаму II, правнуку Ииуя, удалось опять отвоевать эту страну у сириян и то не надолго ([4Цар.14:25](#)). Со времени Ииуя израильское царство стало заметно склоняться к своему падению.

Ф. Я. Покровский

Иоав, знаменитый военачальник Давидов, был сын Саруи, сестры Давида, но от другого отца Ноаса ([2Цар.17:25](#)) и имел двоих братьев Авессу и Асаила, известных также из истории Давида ([2Цар.2:18, 18:2; 1Пар.2:16.](#)). Надо полагать, что он, как и брат его Авесса, присоединился к Давиду еще во время преследования его Саулом ([1Цар.22:1, 26:6](#)). После воцарения Давида над коленом Иудиным он, уже как полководец Давида, следит за движениями Авенира, военачальника Иевосфеева. В происшедшем при Гаваоне сражении, окончившемся победою Иоава над Авениром, последний убил брата Иоава Асаила, неотступно его преследовавшего. И после этого Иоав и Авесса со своей стороны, преследовали Авенира и только тогда прекратили преследование, когда Авенир, занявши крепкую позицию, указал Иоаву на губительные следствия междоусобной войны для народа ([2Цар.2:12-32](#)). Но чувство мести за кровь брата осталось в душе Иоава. Когда Авенир, в намерении подчинить израильские колена царства Иевосфеева Давиду, пришел в Хеврон, был здесь угощен Давидом и, сделавши свое дело, вышел уже из Хеврона, чтобы довести его до конца, возвратился в Хеврон из похода Иоав. Узнав о торжественном приеме Авенира Давидом, он сначала пытался возбудить в Давиде подозрение относительно искренности намерений Авенира и потом самовольно, без ведома царя, но, — надо полагать, — именем его, возвратил Авенира в Хеврон и здесь, в воротах города, умертвил его ([2Цар.3:20-30](#)). Дееписатель говорит, что «Иоав и брат его Авесса убили Авенира за то, что он умертвил брата их Асаила». Насильственная смерть Авенира, ведшего переговоры о мирном присоединении израильских колен к Давиду, в столице Давида и от руки его военачальника, должна была произвести потрясающее впечатление среди колен, только что изъявивших желание присоединиться к Давиду: именно они могли увидеть в этом злое коварство со стороны самого Давида и его самую винить в этом убийстве. Давид, отклоняя такое подозрение, проклинает Иоава и устраивает пышные похороны Авенира, по чему весь израильский народ узнал, что не от царя произошло умерщвление Авенира.. Умерщвление Авенира и не могло входить в планы тогдашней политики Давида, который именно в это время (— как это видно из возвращения к себе Мелхолы, дочери Саула —) старался возобновить свое родство и свою близость к дому Саулову. Тем не менее, наказать Иоава, как бы требовал тогдашний обычай мести, он не мог: Иоав уже в то время был очень силен в войске ([2Цар.3:28-39](#)). После воцарения Давида над всем Израилем и Иоав, бывший доселе военачальником собственно иудейским, геройским подвигом при завоевании Иерусалима приобрел себе место главного начальника над всеми войсками Давида ([1Пар.11:4-6, 18:15. 2Цар.8:16](#)). В этом звании Иоав помогает Давиду в укреплении Иерусалима ([1Пар.11:8](#)). Как главный военачальник, он принимал, конечно, выдающееся участие во всех войнах Давидова царствования. Но у дееписателей имя его упоминается только в отдельных случаях. Так, он воюет с идумеянами и остается в земле их в течение шести месяцев, чтобы истребить все мужское население страны ([2Цар.8:13, 14. 3Цар.11:15. 16](#)). Вместе с Авессою, своим братом, он ведет войну с союзными сирийцами и аммонитянами ([2Цар.10:7-14](#)). В последний год этой войны он осадил Равву, главный город аммонитян. Во время этой осады Иоав должен был выполнить тайное поручение впавшего в грех царя относительно Урии хеттеянина, одного из героев, несчастного супруга понравившейся царю Вирсавии, — и он исполнил его так, что даже и тень подозрения не пала на Давида. Из доклада Иоава о смерти Урии можно видеть, однако, что это дело, вредившее интересам Давида, совершено было им вынужденно ([2Цар.11](#)). Чтобы отклонить Давида от увлечения Вирсавиею и возвысить в глазах народа авторитет его, поколебавшийся для него самого после умерщвления Урии, Иоав, доведши Равву до последней крайности, великодушно

предложил Давиду нанести ей последний удар и таким образом присвоить себе славу ее завоевания ([2Цар.12:26-31](#)). Воспитанный в правилах мести, Иоав довольно легко смотрел на умерщвление Авессаломом своего брата Амнона, оскорбившего честь его сестры Фамари, и потому, — когда заметил, что Давид тоскует по убийце, жившем у своего деда, к которому тот убежал после убийства, — он при посредстве умной женщины из Фенои устроил возвращение Авессалома в Иерусалим, а потом (хотя вынужденно) и полное примирение между отцом и сыном ([2Цар. 14](#)). Когда же Авессалом поднял возмущение против Давида, Иоав стал на сторону последнего и разделял с ним бедствия бегства. Несмотря на то, что лично от царя было получено приказание сохранить жизнь отрока Авессалома, Иоав собственными руками пустил три стрелы в повисшего на дубе Авессалома, чтобы сразу положить конец смутам в государстве, могшим повториться при жизни беспокойного человека. Умертвив Авессалома и щадя народ, Иоав тотчас же прекратить преследование пораженного войска Авессаломова ([2Цар.18:1-17](#)). Он хорошо представлял себе весь гнев Давида на него при вести о смерти Авессалома и не хотел делать вестником об этом любимого отрока ([2Цар.:18, 19-33](#)). Когда затем Давид предался безутешной печали при вести о смерти Авессалома, и победоносный народ возвращался в город украдкою, как бы побежденный, Иоав, опасаясь недовольства народа на это и возмущения, в жестких, но справедливых, словах указал царю все несоответствие его поведения обстоятельствам времени и настоял на том, что Давид сел у ворот города (Маханаима) и торжественно пропустил мимо себя народ ([2Цар.19:1-8](#)). Лично для Иоава смерть Авессалома не обошлась даром. Место его, как главного военачальника, Давид обещал Амессаю, другому своему родственнику, бывшему военачальнику Авессалома, в видах склонить на свою сторону иудеев ([2Цр.19:9—15](#)). Амессай уже и получил от царя поручение усмирить возмутившегося Савея. Но он не успел собрать иудеев в назначенное царем время, и Давид вынужден был послать Иоава (— Авессу?) с его отрядом и царскими телохранителями против Савея. У большого камня при Гаваоне встретились оба военачальника, и Иоав, прпветствуя Амессая, взял его правую рукою за бороду, чтобы поцеловать его, а левою поразил его мечом в живот так, что выпали внутренности его на землю, и он умер. Покончив с Амессаем, Иоав вместе с Авессою преследовал Савея и нагнал его в Абель-бее-Маахе, где и осадил его; но жители города, по совету умной женщины, отрубили ему голову и выбросили ее Иоаву, после чего он отступил от города и возвратился к Давиду снова военачальником, каковым и оставался ;же до смерти Давида ([2Цар.20:1-23](#)). — Как близко стоявший к народу, Иоав хорошо знал его недружелюбное отношение в задуманной Давидом переписи народа, старался отклонить его от нее и совершил ее только потому, что «слово царя превозмогло» ([2Цар.24:1-9](#). [1Пар.21:1-6](#)). Когда выступил на очередь вопрос о наследнике Давида, и Давид не объявлял своей воли, Иоав стал на сторону старшего в то время сына его Адонии, которого считали наследником все (кроме Соломона) братья его, первосвященник Авиафар и, — надо полагать, — большинство народа. Быть может, по его совету, Адония сделал попытку объявить себя царем еще при жизни своего отца и таким образом заставить последнего примириться с совершившимся фактом. Попытка эта ускорила лишь воцарение Соломона. Новый царь даровал прощение Адонии и его приверженцам ([3Цар.1](#)). Но просьба Адонии об Ависаге сунамитянке навлекла смерть на него самого и на его приверженцев, в том числе и на Иоава. Иоав был умерщвлен при жертвеннике Господнем, к которому убежал, Ванеею, ставшим военачальником Соломона, по прямому повелению последнего, как человек опасный для него, а также затем, чтобы «снять с дома Давидова невинную кровь (Авенира и Амессая), пролитую Иоавом» ([3Цар.2:29-34](#); ср. [3Цар.2:5-6](#)). Погребен он был в своем доме в пустыне. Значение его, как военачальника, видно из того уже, что смерть его ободрила врагов Израиля ([3Цар.11:21](#)).

Различно судят о характере Иоава. Не отрицая его способностей административных,

военных и преданности Давиду, своему государю, обыкновенно считают его человеком, в высшей степени честолюбивым, готовым, по мнению некоторых, на все, лишь бы удержать за собою звание главного военачальника. Но, нам кажется, не честолюбие, тем более безмерное, было главным мотивом его действий, а благо его государя, которому он был предан всею душой и которому старался служить наилучшим образом, конечно, понимая часто благо государя по своему и нередко навлекая на себя своим усердием даже прямое неблаговоление своего государя. Заботу о благе Давида можно усматривать даже в таких действиях Иоава, в которых, по-видимому, всего нагляднее проявляется его честолюбие, именно в умерщвлении Авенира и Амессая. В первом случае, помимо указываемой деесписателем причины — мести за смерть своего брата, Иоав мог руководиться опасением того, что Давид может оказаться в таком же зависимом по отношению к сильному Авенвру положении, в каком стоял по отношению в нему Иевосфей. Во втором случае он видел в Амессае прямого изменника своему государю, который заслуживал не повышения, а наказания, и возвышение которого могло еще более отдалить от Давида северные колена, и без того недовольные предполагаемым ими предпочтением иудеев. В деле Урии, в котором он будто бы злорадно угождал Давиду, Иоав исполняет только повеление царя, для него не совсем понятное, и (как видно) неохотно, — с сознанием вредных для царя последствий, для ослабления которых, на случай их обнаружения, он и предоставляет Давиду окончательное завоевание аммонитской столицы. Искреннее усердие Иоава ко благу Давида, и как человека, и как царя, особенно ясно видно во всем его поведении в деле Авессалома. По своим воззрениям не считая его особенно виновным в умерщвлении Амнона и видя тоску Давида по нем, он, как бы против воли Давида, устраивает приятное его сердцу возвращение преступного сына. Но когда этот сын, возвращенный по его ходатайству, восстал против своего отца и поднял смуту в государстве, Иоав сам своими руками убивает его, вопреки прямому повелению царя, не щадя родительского сердца и подвергая себя неизбежному гневу царя. Не говорим о неохотном исполнении им царского повеления относительно народной переписи. И в деле Адонии он думал стоять на правой стороне старшего брата, устранением которого от престола Давид, как казалось Иоаву, совершал несправедливость, чего верный слуга не хотел допустить со стороны царя, именно охраняя последнего от обвинения в пристрастии. Поведение Иоава в этом случае станет понятнее, если припомним тайну матери Соломона, ему одному хорошо известную. Итак, Иоав был великий полководец, дальновидный администратор, человек с твердым характером и непреклонною волей и, главное, самый верный и преданный своему государю, хотя и самовольный. Именно это-то самоволие, при господстве в то время права мести, и было причиною его бесславной смерти.

Ф. Я. Покровский

Иоаким старший сын иудейского царя Иосии

Иоаким (с евр. «Бог восставляет») — старший сын иудейского царя Иосии, брат и преемник по иудейскому престолу (18-й; 607—597 г. до р. Хр.) царя Иоахаза. На иудейский престол был возведен египетским фараоном Нехао, переименовавшим его, в знак своей власти, из Елиакима в Иоакима. Выражением той же зависимости иудеи от Египта должна была служить и наложенная на страну дань в количестве 100 талантов золота и 100 талантов серебра. В религиозно-нравственном отношении Иоаким был энергичным продолжателем своих нечестивых предков. Поучительные воззвания к нему пророков только раздражали царя. Пророчествовавший именем Божиим Урия обречен был на смерть. Та же судьба ожидала бы и пр. Иеремию, если бы за него не заступились иудейские князья, сославшиеся на пример пр. Михея, беспрепятственно вразумлявшего народ при царе Езекии. Получив свободу пророческого слова, Иеремия проповедовал: «Вот Я (говорит Господь) возьму все племена северные и Навуходоносора, царя вавилонского, раба Моего, и приведу их на эту землю и на все окрестные народы; разорю их и превращу в пустыни вечные. И будут эти народы в рабстве у царя вавилонского семьдесят лет». В четвертый год царствования Иоакима, завоеватель ассирийской монархии Набополлассар, царь вавилонский, поручил своему сыну Навуходоносору прекратить покушения египетского фараона Нехао на Ассирию и усмирить отпавшие от Вавилона народы. Навуходоносор успешно выполнил возложенное на него дело: разбил, при Кархамисе, войско египтян и немедленно устремился на союзника Нехао — Иоакима. После непродолжительной осады Иерусалим был взят, часть драгоценных священных сосудов из храма, наиболее красивые и даровитые юноши знатных родов — отправлены в Вавилон. Иоаким был оставлен царем Иудеи, с условием признания зависимости от Вавилона и уплаты наложенной дани. Неизвестно, по какому частному случаю и по чьему почину (вероятно, воздействием пророков), — на другой год после удаления Навуходоносора в Иерусалиме был назначен всенародный пост. Народ из всех городов стекался в Иерусалим для поклонения во храме. Пр. Иеремия поручил Варуху прочесть всенародно во храме свиток его пророчеств. Варух исполнил поручение. Когда донесли об этом царю, Иоаким потребовал свиток к себе и приказал прочитать его пред ним вторично. По мере того, как стоявший читал, царь отрезывал прочитанное и бросал в жаровню с горячими углями. Свиток был уничтожен; пророков Иеремию и Варуха приказано было схватить. Но Господь сокрыл их. По повелению Господа, Иеремия и Варух взяли другой свиток и написали в нем все, что было в первом свитке, а Иоакима должны были уведомить: «Так говорит Господь: ты сожг свиток сей, сказав: Зачем ты написал в нем: Непременно придет царь вавилонский и разорит землю сию и истребит на ней людей и скот ([Иер.32:43, 33:10](#))? — За это, так говорит Господь об Иоакиме, царе иудейском, не будет от него сидящего на престоле Давидовом, и труп его будет брошен на зной дневной и на холод ночной. И посету его и племя его и слуг его за неправду их, и наведу на них и на жителей Иерусалима и на мужей Иуды все зло, которое Я изрек на них, а они не слушали». В продолжение трех лет Иоаким не изменял Вавилону, но потом изменил, надеясь, вероятно, на поддержку Египта, чего не получил и, в заключение, потерял даже то, что имел. Обособившаяся от Вавилона Иудея подверглась сначала нападению мелких соседних народов, а потом, в седьмой год Иоахимова царствования, сделал на нее нашествие и сам Навуходоносор, переселив в Вавилон не одну тысячу иудеев. На следующий год он захватил Иоакима и заключил его в оковы. Неизвестно, где умер пленник: под санами ли Иерусалима, на пути ли в Вавилон, или в самом Вавилоне. Известно только то, что труп нечестивого царя был повержен без погребения ([4Цар.23:34-36, 24:1, 5-6. 1Пар.3:15-16. 2Пар.36:4, 5:2. Езд.1:37, 39. Иер.22:18, 25:1, 26:1, 21,](#)

[35:1, 36:1, 28-32, 45:1, 46:2. Дан.1:1, 2.](#)).

В. И. П-в.

Иоаким — первосвященник после пленного периода

Иоаким — первосвященник после пленного периода ([Неем.12:12](#)), сын Иисуса (ст. [Неем.10:26](#)), современника Зоровавеля ([1Ездр.2:2, 3:2](#)), и отец Елиашива ([Неем.12:10](#)), первосвященника при Неемии ([Неем.3:1](#)).

Свящ. А. В. П-ский

Иоаким — первосвященник, современник Иудифи

Иоаким — первосвященник, современник Иудифи ([Иудиф.4:6, 8, 14](#)) и пр. Варуха ([Вар.1:7](#)).

Свящ. А В. П-ский

Иоаким — муж Сусанны

Иоаким — муж Сусанны ([Дан.13:1, 9](#)), на жизнь которого обычно ссылаются для доказательства той мысли, что материальное и правовое положение евреев в плену вавилонском было довольно удовлетворительно.

Свящ. А. В. П-ский

Иоаким — отец пресвятой Девы Марии

Иоаким — отец пресвятой Девы Марии. По преданию, он был человек богатый и в то же время проникнутый духом благоговейной любви к Богу и милосердия к бедным: обыкновенно он отделял из своих доходов две трети в пользу храма и нищих. По выражению церковной песни, Иоаким и его жена «кипели богатством добродетелей» и нравственными качествами «превосходили всех родителей земных» (служба 9 сентября, утр. кан. 2, п. 8, тр. 1; п. 1, троп. 3).

Свящ. А. В. П-ский.

Иоаним: 1—4 константиноп. Патриархи

Иоаним: 1—4 константиноп. патриархи.

1. Иоаким I дважды занимал константиноп. патриарший престол (1498—1502 г. и 1504—1505 г.). Это был смиренный и добродетельный, опытный в церковных делах иерарх, учительный и деятельный, но не отличавшийся образованием. На патриарший престол он вступил в среднем возрасте, оставив митрополичью кафедру в Дrame. Его избрание на патриаршество произошло вполне законно, — при участии синода архиереев, после обычного голосования, после малого и большого объявления (μη'vυρα). Это имело большое значение в то смутное и тяжелое для церкви время, когда турецкие султаны допускали возмутительный произвол в религиозных делах христиан. Все православное общество — духовенство и народ — полюбило нового патриарха. О деятельности патриарха Иоакима I известно весьма мало. Константинопольская патриархия находилась в рассматриваемое время в крайне бедственном материальном состоянии. Подарки султанам, министрами» и придворной челяди, делавшиеся систематически и в постепенно возрастающей сумме, истощили патриаршую казну и вызвали неустройство разных отраслей церковно-общественной жизни греков. Сам Иоаким при вступлении на престол заплатил султану Баязиду II 3.000 золотых, как ежегодный харадж. Крайне нуждаясь в материальных средствах, Иоаким I предпринял поездку в Грузию, где пробыл около года и собрал большие пожертвования от правителей и народа, взиравших на вселенского иерарха с большим благоговением и видевших в нем всецело подражателя Христа, великого архиерея. Возвратившись в Константинополь, Иоаким I сделался предметом зависти со стороны духовенства и отчасти мирян, так как прочно воссел на почетном патриаршем троне и умело исполнял свои высокие обязанности. Один из его противников, митрополит сиврийский, желая сам быть патриархом, явился в диван (совет министров) султана и заявил, что он будет платить ежегодный харадж на тысячу золотых больше, если Иоаким уступит ему патриарший престол. Паши, услышав это, призвали Иоакима в Порту и прямо заявили ему, что если он не увеличит свой харадж в пользу султанской казны на тысячу золотых, то будет смещен и заменен сиврийским митрополитом. Иоаким был возмущен условиями пашей и ответил, что считает грехом покупать патриарший престол, а предпочитает совсем отказаться от патриаршества. Между тем об интриге сиврийского митрополита против любимого патриарха узнал народ и, не желая отдать престол во власть дерзкого претендента, явился в диван и заплатил дополнительную сумму хараджа от имени Иоакима. И вот, сиврийский митрополит был позорно изгнан, а на престоле опять водворился Иоаким. Но недолго последний управлял церковью в мире и по канонам: его постигла неожиданная беда по вине самого султана. Раз Баязид II прогуливался по столичной местности Хрисокерама и увидел здание с высокою черепичною кровлей, стоявшее отдельно от других построек с плоскими крышами. На вопрос султана о назначении здания местные греческие священники и старшины (димогеронты) ответили, что это — церковь, построенная с разрешения патриарха. Султан сильно разгневался на Иоакима, который распорядился только покрыть церковь новою крышей, так как старая развалилась, — и издал грозный приказ о его низложении. Архиереи пришли в большой страх от султанского повеления и поспешили избрать нового патриарха в лице митрополита Пахомия (1503—1504 г.). Низложенный Иоаким пребывал на покое около года. Его друзья из мирян, заплатив пескезий или каниский в 3.500 золотых, добились от Порты вторичного возведения его на патриарший престол. Но второе патриаршество Иоакима было неблагополучно, так как народ не мог простить ему занятия престола путем подкупа, совершившегося при участии самого Иоакима, и считал его нарушителем церковных обычаев. А

когда Иоаким отправился в Молдавию для сбора пожертвований, то местный господарь, узнав о том, как Иоаким занял престол, не только не оказал ему материальной помощи, но даже и видеть его не хотел. Общее презрение так подействовало на Иоакима, что он заболел и по дороге в Константинополь скончался. Обстоятельства двукратного патриаршества Иоакима I характерны для истории вселенских патриархов в первое время турецкого господства в Константинополе.

2. Иоаким II дважды занимал вселенский патриарший престол (1860—1863 г. и 1873—1878 г.). Иоаким II, в мире Иоанн Коккодис, родился в начале XIX в. на острове Хиосе, учился в местных школах и в Янине, около 1828 г. был хиротонисан в епископа Дриинуполя, потом состоял митрополитом Янины и Кизика, а 4 октября 1860 г. был избран на патриарший константинопольский престол. Иоаким II был иерарх опытный, умный и энергичный и ознаменовал свое двукратное патриаршество выдающеюся деятельностью. Как гражданский представитель пред Портой за всю «ромейскую райю», обитавшую в турецкой империи, патриарх Иоаким II известен защитой пред правительством общественных прав и прономий христиан. Так, по его ходатайству султан Абдул Азис предписал в 1875 г. уменьшить сбор податей с христиан и, в частности, взимать военный налог лишь с лиц в возрасте от 20 до 40 лет, за исключением больных и неспособных к труду, а султан Абдул Гамид II обещал распространить блага турецкой конституции 1876 г. и на христиан. Патриарх часто ходатайствовал пред Портой за христиан во время их гонений в Малой Азии, в Боснии и Герцеговине, во время войны Турции с Россией в 1877—78 г. Но вследствие вероломства Порты и фанатизма мусульман, гражданско-политическое представительство Иоакима II не имело ощутительных, благотворных для христиан последствий. Что касается церковно-административной и иерархической деятельности Иоакима, то он в первое свое патриаршество заботился о лучшей организации общественной благотворительности и утвердил устав новых благотворительных обществ в Константинополе и на Хиосе, сделал ряд распоряжений о приходской жизни и церковном имуществе, о материальном положении патриархии и брачной практике, предписал архиереям в точности исполнять церковные каноны относительно управления, а низшему духовенству — истово совершать богослужение, следить за чистотою и опрятностью в храмах и т. п. Он учредил несколько школ средних и низших, заботился о единстве преподавания, назначал в приходы специальных проповедников, противодействовал инославной пропаганде, строго следил за монастырской дисциплиной. Иоаким II замечателен и тем, что был первым патриархом, избранным по руководству так наз. «народных канонизмов» 1858—1860 г., с правом пожизненного управления церковью. До патриаршества он принадлежал к числу геронтов, т. е. постоянных и почетных членов синода, и отрицательно относился к реформе церковного управления. За это он, вместе с другими геронтами, был по распоряжению турецкого правительства удален (1859 г.) из Константинополя в свою епархию. Тогда геронты вступили с патриархом Кириллом VII в борьбу и, заявив протест против насильственного (не без ведома патриарха) удаления их из столицы, принесли и русскому Св. Синоду жалобы по поводу «ниспровержения древних прав и священной красоты церкви», иначе — по поводу уничтожения геронтизма в константинопольской церкви. Но Св. Синод не признал действия геронтов правильными. Когда «народные канонизмы» были утверждены правительством и синод готовился, вследствие отставки патриарха Кирилла VII, приступить к избранию его преемника, местоблюститель патриаршего престола, никейский митрополит Иоаннакий, испросил у Порты разрешение прибыть в Константинополь для участия в выборах и бывшим геронтам, в том числе митрополиту Кизика Иоакиму. И вот, хотя канонизмы были направлены против геронтизма, на патриарший престол, под влиянием угроз и обещаний великого логофета патриархии и Порты, был избран бывший геронт Иоаким. Разумеется, заняв

патриарший престол, Иоаким II стал в оппозицию к новому уставу. Он долго не сообщал синоду некоторых его частей, утвержденных Портой, не руководился новым уставом в своей деятельности, не избирал членов постоянного народного смешанного совета, предполагал пересмотреть и исправить канонизмы. Такое отношение патриарха к действующему закону создало ему много врагов и было поводом к различным церковным нестроениям. Ввиду этого, по просьбе самого Иоакима II, было произведено официальное расследование относительно его деятельности, возложенное на особую комиссию из четырех патриархов (б. константинопольские Григорий VI, Анфим VI и Кирилл VII, иерусалимский Кирилл) и восьми митрополитов. Комиссия умиротворила враждовавших и взяла с Иоакима II обязательство руководиться во всем канонизмами. Но строгий консерватор, горячий противник нового административного строя, властолюбивый носитель патриарших прерогатив, — Иоаким II не мог уже обеспечить себе в синоде большинства голосов. Народная молва обвиняла его и в корыстолюбии. 18 августа 1863 г. он вынужден был отказаться от престола. Во второе патриаршество Иоаким II осуществлял программу первого. Он известен многочисленными деяниями в пользу экономического благоустройства патриархии и филантропических учреждений, защитил права христиан вести судебные процессы по завещаниям и брачным делам у христианской духовной власти, а не в турецких гражданских судах, по-прежнему учил духовенство и народ точному соблюдению догматов и канонов, миру, братской любви, сознательному послушанию церковной и гражданской власти, весьма много заботился о просвещении народа в духе православия и церковности, посредством проповеди и школ. Он и скончался в звании патриарха — 5 августа 1878 г. По завещанию Иоаким II оставил 10.000 турецких лир (лира 8 р. 60 к.) в пользу школ, церквей и благотворительных заведений патриархата, чем достойно и завершил свое двукратное патриаршество.

3. Иоаким III — знаменитый греческий патриарх новейшего времени, занимающий престол (вторично) и в наши дни. Иоаким III, в мире Христ Деведжи, родился 18 января 1834 г. в Константинопольском пригороде Вафеохории, учился в местной школе, потом на Афоне и Самосе. В молодости он состоял иеродиаконом при погониианском митрополите в Бухаресте и при греческой церкви св. Георгия в Вене и с особым усердием занимался самообразованием, — посещал школы, изучил языки румынский и немецкий, прекрасно ознакомился с церковным пением. В 1860 г. Иоаким получил должность второго диакона при вселенском патриархе Иоакиме, в 1863 г. был назначен великим протосинкеллом патриархии, а в 1864 г. хиротонисан в митрополита Варны, откуда через 10 лет перемещен в Фессалонику. 4 октября 1878 г. синод константинопольской церкви и греческий народ, в лице своих представителей, единогласно избрали Иоакима на вселенский патриарший престол. Образованный, молодой, энергичный, исполненный любви к церкви и народу, опытный администратор, тонкий дипломат, отличный оратор, любитель знания и покровитель науки, окруженный уважением и любовью, Иоаким III оказался таким именно патриархом, в каком и нуждалась константинопольская церковь. То было первое, после русско-турецкой войны, время, когда подводились итоги успехов русского оружия, поднятого в защиту единоверных нам славян и греков, когда намечались новые пути для дальнейшего движения церковно-общественной жизни у тех и других, указывались новые средства для ограждения прежних прав православной церкви в Турции от насилия и произвола мусульманской администрации и выдвигались новые делатели, способные к проведению в жизнь новых начал. Иоаким III, занявши патриарший престол Златоуста, Фотия, Кирилла Лукариса, Григория V, вполне оказался на высоте своего положения. Ввиду обнаружившегося в Турции преобразовательного течения, Иоаким III в конце 1879 г. подал великому визирю замечательную докладную записку, в которой и изложил свой взгляд на предстоящие реформы. Указав на политические бедствия последнего времени, патриарх восхвалял Порту за намерение

произвести реформы. Как духовный вождь значительной части подданных султана, он считает необходимым, для их благополучия, представить и свои соображения. Он полагает, что в таком правильном деле, как государственная социально-политическая реформа, полумеры могут принести только вред, поэтому необходимо совершить преобразование во всей его полноте. Патриарх уповает, что самоуправление православной церкви в Турции, дарованное ей султаном Магометом II (1453 г.), будет сохранено во всем объеме и силе. Церковь по-прежнему должна быть свободна в своих постановлениях и действиях касательно клира и его прав, храмов, монастырей, школ, благотворительных заведений и их собственности, брака, развода, и духовных завещаний, сиротского имущества и права архиереев заседать в местных административных советах. Правительство должно охранять эти привилегии греков и покровительствовать им. Необходимо установить фактическое равенство между христианами и мусульманами в Турции — в отношении официального языка, в зависимости от процентного отношения того и иного населения в данной местности, относительно провинциальных судей и властей. Совершенно необходимо, чтобы в одинаковой степени была обеспечена безопасность жизни, чести и имущества христиан и мусульман. Представления патриарха имели жизненное значение, так, направлении как фактическое положение христиан в Турции резко расходилось с юридическими установлениями. Не ограничившись докладом великому визирю, Иоаким III в декабре 1879 г. получил аудиенцию у султана и ходатайствовал пред ним об улучшении участи христиан в указанном выше направлении.

Под влиянием представлений патриарха и по требованию западноевропейской дипломатии, в Турции некоторое время наблюдалось преобразовательное брожение, а потом действительность резко изменилась. Иоакиму III, который ходатайствовал о фактическом самоуправлении греков и свободе церкви, первому из патриархов новейшего времени пришлось вступить с правительством в жестокую борьбу из-за древних прав и привилегий греков, которые Порты не только не предполагала расширить, обеспечить и фактически оправдать, но, напротив, была намерена и совсем уничтожить. Султан Абдул-Гамид оказался хитрым восточным политиком и, взамен благодетельных для христиан реформ, предпринял ряд попыток к лишению греческой церкви и народа некоторых преимуществ, дабы осуществить свой основной административно-политический принцип «Турция — для турок». Свой поход против церкви султан открыл весьма осторожно и начал его с вопросов частных, чтобы потом перейти к главным и основным правам церкви. В 1880 г., по поводу частного случая, был издан правительственный указ о том, чтобы утверждение в наследстве по завещаниям христиан, а также рассмотрение жалоб между христианами-наследниками производились в турецких судах, а не подлежали, как прежде, ведению епархиальных архиереев и состоящих при них смешанных советов. В октябре 1882 г. правительство потребовало, чтобы впредь представлялись в министерство народного просвещения программы и учебники греческих школ, а также документы их учителей, — тогда как раньше заведывание христианскими школами в столице и епархиях всецело принадлежало патриарху и митрополитам. В том же году Порты выдала митрополитам сисанийскому и касторийскому султанские бераты с изменением двух существенных статей о привилегиях митрополичьей власти: во-первых, митрополиты по обвинению в гражданских преступлениях должны были подлежать суду не патриарха и синода, как было издавна, а суду турецкому, руководившемуся сводом основных мусульманских законов, и, во-вторых, митрополиты лишались прежнего своего права задерживать и судить клириков и монахов своей епархии в тех случаях, когда это вызывалось церковною или гражданскою необходимостью. Наконец, турецкое правительство стало вмешиваться в судебные процессы христиан по брачным делам, препятствовало строить и возобновлять церкви, школы и благотворительные заведения, не выдавало Иоакиму обычного султанского берата. Все эти

привилегии христиан, данные Магомедом II, систематически указывались во всех султанских бератах и в других узаконениях, касавшихся христиан, — составляют господствующий в их обществе порядок и обычай и весьма тесно связаны с вероисповеданием и церковью, так что изменение их совершенно невозможно без существенного потрясения всей церковно-общественной организации христиан в Турции. Ввиду этого, патриарх Иоаким III вступил с правительством в энергичную борьбу за целостность настоящего вероисповедного положения христиан, имеющего характер политический и общественный, за самое существование православной церкви в Турции. В течение пятнадцати месяцев (с 19 февраля 1883 г. до 12 мая 1884 г.) между патриархом и Портой велась весьма оживленная переписка, представляющая интересный материал для характеристики положения греческой церкви в Турции. В своих многочисленных тактириях, отправленных правительству, патриарх на основании исторических и юридических данных, принципиальных и частных, весьма убедительно доказал, что Порта последними своими действиями нарушила древние права и привилегии православной церкви, поколебала давние устои жизни и быта христиан и угрожает самому существованию церкви. Поэтому патриарх настаивал, чтобы правительство отменило свои последние незаконные постановления, сохранило за греческой церковью и народом их давние преимущества самоуправления и восстановило вековой status церковно-общественного положения. И правительство должно было уступить пред авторитетом просвещенного и ревностного борца за церковь. Патриарх победил и достиг восстановления нарушенных прав и привилегий церкви и народа, но это стоило ему кафедры: 30 марта 1884 г. он отказался от престола, окруженный (в представлении почти всего православная мира) славою мужественного и неустрашимого борца за св. церковь и православную веру, снискавший себе глубочайшую признательность, уважение и любовь греков за энергичную защиту их прав на самоуправление и на самое существование в мусульманской империи. Но турецкое правительство долго не могло забыть обиды, нанесенной его престижу патриархом Иоакимом III, и в течение 17 лет не только отклоняло его кандидатуру на вакантный патриарший престол, выставлявшуюся всякий раз, как происходило избрание нового патриарха (а оно за это время было пять раз), но и не разрешало ему выезда с Афона, где он был заключен, как узник. Лишь в 1901 г., по ходатайству русского правительства пред султаном, Иоаким III вторично занял патриарший престол, к великой радости греков.

Обращаясь, далее, к церковно-общественной деятельности святейшего Иоакима III в течение 1878—1884 гг. необходимо констатировать, что она была так разнообразна, последовательна и продуктивна, как деятельность весьма немногих новейших патриархов греческого востока. Вступив на престол, патриарх в январе 1879 г. созвал церковно-народное собрание (ἑθνοσυνέλευσις) для обсуждения вопроса о современном состоянии константинопольской церкви и для изыскания мер к улучшению жизни и быта духовенства и народа. Пред этим собранием патриарх выступил с замечательным докладом, в котором наметил и программу своей деятельности. Указав в начале доклада на печальное религиозно-нравственное состояние христиан в Турции, патриарх проектировал пересмотреть и исправить «народные канонизмы» — главное административное узаконение, введенное, по требованию турецкого правительства, в шестидесятых годах XIX-го столетия (ср. выше) взамен прежней, унаследованной от византийских времен, системы церковного управления, — предполагал возвысить образовательный ценз греческого духовенства — высшего и низшего и улучшить его материальный быт, учредить специальный комитет для заведывания всеми школами патриархата, ввести единообразие в школьных программах, увеличить число народных иерокириков, учредить пенсионный капитал для духовенства и патриарших чиновников, установить тщательный контроль за доходами и расходами монастырей ставропигиальных и епархиальных, поднять дисциплину в монастырях и т. п. Вообще, от забот и попечений

патриарха не укрылась ни одна сторона церковно-общественной жизни греков: в программу его деятельности вошли — церковное управление и суд, храмы и школы, просвещение и проповедь, материальное положение духовенства, внутренний быт монастырей и прочее, — энергичный и опытный патриарх все хотел преобразовать, благоустроить, улучшить. И действительно, он с выдающимся успехом выполнил большую часть своей программы, хотя и занимал патриарший престол только шесть лет.

В эти шесть лет Иоаким III улучшил финансовое положение патриархии, заплатив часть громадного ее долга, обеспечил патриарших чиновников постоянным жалованьем, тогда как раньше они не только получали его весьма неаккуратно, но и имели за патриархией долг в 96.000 р. (1.200.000 гросиев), учредил для чиновников пенсионный капитал, а для заштатного духовенства богадельню, поместив ее в монастыре Преображения на о. Проте, построил больницу для сумасшедших, улучшили экономическое положение греческих филантропических заведений в Константинополе (Ἐθνικὰ Θιλαθρωτικὰ Καταστήματα), отремонтировал здания патриархии. Удивительнее же всего то, что отмеченные мероприятия финансово-экономического свойства Иоаким III осуществил на добровольные пожертвования. Он пользовался великим авторитетом и необыкновенным уважением среди греческой плутократии, представители которой по его ходатайству весьма охотно и щедро благодарили для церкви. Через руки патриарха прошли миллионы золота, которое он и израсходовал на нужды патриархии, на благотворительные и просветительные учреждения греков, оказав этим громадную услугу православной церкви. Затем Иоаким III благоустроил церковно-приходскую жизнь в патриархате. В частности, епитропы (попечители) приходских храмов обязаны были, по предписанию патриарха, вести правильную отчетность церковных сумм, записывать приход и расход в специальные книги, представлять в патриархию ежегодные сведения о движении церковных сумм, покупать восковые свечи для церквей только на заводе, основанном в 1880 г. патриархом, ввиду наблюдавшихся злоупотреблений в этом деле. Епитропам запрещено было вмешиваться в дела и обязанности клириков — относительно совершения богослужения, церковного пения и т. п., а предписано ведать только хозяйственные дела, охранять интересы храмов со всем усердием. Все эти распоряжения имели весьма важное значение, так как епитропы приходских храмов нередко смотрели на них, как на источник личных доходов, бесконтрольно распоряжались их имуществом и даже подчиняли своей власти приходское духовенство. Отсюда, приходские церкви нередко были обременены громадными долгами, духовенство бедствовало, а нужды приходов относительно просвещения и благотворения были вопиющими. Патриарху Иоакиму III принадлежите заслуга внесения порядка в приходскую жизнь, подчинения деятельности епитропов контролю духовной власти. Но этого мало. В 1880 г. патриарх Иоаким III издал «Устав о мухтарах константинопольских приходов». Мухтары — это уполномоченные православного прихода, на обязанности коих лежало удостоверить документы о покупке и продаже имущества в пределах данного прихода, — свидетельства о времени рождения, крещения и браков прихожан, о подданстве, о времени пребывания в приходе и т. п., для представления этих документов в патриархию, которая, на основании их и под своей ответственностью, выдавала христианам необходимые удостоверения для сношений, по личным делам, с гражданскими правительственными учреждениями. Значит, мухтар до некоторой степени контролировал общественную жизнь в приходе и был посредником между приходом и патриархией, а потом и правительством. Приходским мухтаром должно быть лицо, заслуживающее полного доверия прихожан и патриархии. В уставе, изданном патриархом, подробно и говорится о качествах кандидатов на эту должность, о способе их избрания прихожанами, о круге деятельности мухтаров и т. п. Между прочим, в уставе сказано, что из доходов, поступающих к мухтару за удостоверение документов, 20% идут в его пользу, а

остальные — на нужды приходских школ. Наконец, весьма важным распоряжением Иоакима III о приходской жизни нужно считать «Устав приходского клира», введенный в действие 1 января 1881 г. Устав говорит об обязанностях приходского клира константинопольской архиепископии, распределяет приходы по разрядам и указывает доходы духовенства за богослужения и требы. Он впервые весьма обстоятельно определил отношения приходского духовенства между собою, к прихожанам и епитропам, упорядочил сбор и разделение доходов, регламентировал обязанности клира в своем приходе. Насколько важен опубликованный патриархом Иоакимом III приходский устав, видно из того, что он, за исключением немногих предписаний, и ныне сохранил в константинопольской архиепископии силу действующего законоположения.

Церковно-административная деятельность патриарха Иоакима III была выдающеюся и в других отношениях. Митрополитов вселенского престола патриарх побуждал не посвящать клириков отрешенно, без прихода и паствы, без испытания и из лиц неизвестных, наблюдать за экономическим положением монастырей — ставропигиальных и приходских, представить в патриархию оправдательные документы на церковные владения, дабы обеспечить перед турецким правительством их неприкосновенность и неотчуждаемость, вчинать перед Портой ходатайства о ремонте церквей чрез патриарха, для их успешности, и т. п. Приходскому духовенству и монахам патриарх постоянно внушал, в своих посланиях, стоять на высоте звания, в точности соблюдать церковные уставы, жить в мире и повиновении властям, изучать Св. Писание и творения св. отцов, служить для народа примером. Много окружных посланий было издано патриархом и народу с поучениями жить в страхе Божиим, пребывать твердым в православной вере и не уклоняться в сторону иных упований, добросовестно исполнять христианские обязанности, жить в мире и любви, повиноваться властям и старшим, заботиться о воспитании детей в православии и церковности, заключать браки с благословения и по руководству церкви и т. п. Патриарх много заботился о благолепии церковного богослужения. Приходским иеропсалтам неоднократно предписывалось строго держаться византийской церковно-певческой мелодии и традиционных богослужебных напевов и избегать пения итальянского. Духовенство должно было в точности исполнять церковно-богослужебный устав, а народу повелевалось благопристойно и благоговейно присутствовать в храмах. В частности, патриарх запретил провозглашать в храмах «ξη'τω». когда служились царские и иные молебны, — совершать литании беспорядочно и вне пределов приходского храма, производить шум и беспорядки около плащаницы в великую пятницу, стрелять во время пасхального богослужения и т. п.

Весьма почтенны были труды патриарха и в области народного просвещения. Сам человек весьма образованный, слушавший в молодости лекции в венском университете Иоаким III горячо любит науку и школы, оказывает покровительство всякому серьезному научному делу и движению, принимает различные меры к возвышению просвещения среди духовенства и народа. В частности, его трудами проповедь слова Божия получила в патриархате прекрасную постановку и организацию. Специальные иерокириклы существовали почти при всех храмах столицы и больших городов, а равно и в селах, проповедь велась систематически, под наблюдением особых церковных епитропий. Народные школы столицы и епархий находились, но предписаниям патриарха, под контролем специальных педагогических епитропий и епархиальных властей, которые и наблюдали, чтобы обучение велось в них в духе церковности, возглавлялось законом Божиим, чтобы и обучение соединялось с воспитанием, а учителями состояли люди верующие и добросовестные; в школах не должны употребляться книги противные вере и нравственности, изданные без разрешения патриархии. Для надзора за столичными школами был назначен особый наблюдатель. Особая комиссия из профессоров

великой народной школы производила экзамены для учителей и рассматривала школьные книги. Ефорам школы было предписано представлять в патриархию ежегодные отчеты о материально-экономическом их состоянии. Далее, для приготовления низших клириков патриарх в 1879 г. открыл на о. Халки «центральное духовное училище», а в 1882 г. приобрел для него здание в Константинополе. Это училище в первое время обслуживало нужды почти всего патриархата. Известная халкинская школа получила при Иоакиме III назначение духовной академии; применительно к этому был составлен и новый устав, курс обучения был назначен восьмилетний, штат профессоров увеличен. Иоаким III устроил и новое здание для этой академик, расположив к пожертвованиям духовенство и народ. Кроме того, на взысканные патриархом средства в Константинополе было построено великолепное здание для великой народной школы (гимназии) и для женского института Заппион. Патриарх содействовал учреждению богословской школы Ποδοκασα'κειουνв кесарие-каппадокийской епархии (1882 г.), организованной по образцу халкинской, и благоустройству священнической школы в Янине, принимал живое участие в открытии религиозно просветительных обществ в Смирне (Ἐταρεῖα πρὸς δια'δοσιν τῶν ἐλληρικῶν γραμμα'των ἐν τῇ Μικρᾷ Ἀσίᾳ) и т. н. «македонского». В 1880 г. Иоаким III основал богословский журнал «Ἀλη'θεια», который, под названием «Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλη'θεια», существует и в настоящее время, имея значение официального патриаршего органа. Журнал весьма важен и в научном отношении. Тогда же была восстановлена и патриаршая типография, а в следующем году Иоаким III положил основание патриаршей библиотеке. Наконец, нуждаясь в просвещенных деятелях церкви, Иоаким III посылал клириков за границу для продолжения образования. Достаточно назвать Иоакима Форопула, ныне митрополита, учившегося в Оксфорде и в германских университетах, митрополита Михаила Клеовула, ныне ректора великой народной школы, учившегося в Мюнхене, митрополита Апостола Христодула, кандидата Киевской духовной академии, ныне ректора Халкинской школы.

Вообще, деятельность Иоакима III в первое патриаршенство была весьма разностороннее и благотворное для греческой церкви и народа. Прямой, энергичный и самоотверженный, строгий законник и любитель порядка, бескорыстный и щедрый, просвещенный и красноречивый, патриарх стоял выше партийных воззрений и узко-национальных стремлений, имел в виду только благо церкви и народа, служил правде и праву и защищал их до самопожертвования. В греческом обществе патриарх пользовался необыкновенным уважением за свои высокие заслуги и исключительные нравственные доблести, упрочив за собою эпитет «корифея — короφαῖς» патриархов последнего времени. И историческая наука, греческая и русская (в лице профессоров И. Е. Троицкого и Ф. А. Курганова), уже оценила выдающиеся труды первого патриаршества Иоакима III, выделив его из ряда других патриархов и поставив на особое, исключительное место, как «одного из знаменитых» патриархов вселенских последнего времени.

Патриарх Иоаким III, как упомянуто выше, и пал жертвою самоотверженного исполнения долга, вынужденный столкновением с Портой отказаться от престола (30 марта 1884 г.). В мае 1901 г. он вторично занял вселенскую кафедру. Его вторичное избрание состоялось единогласно, а прибытие с Афона в Константинополь было каким-то триумфальным шествием, давно небывалым здесь и напоминавшим блеск и великолепие торжественных процессий эпохи византийской, его встреча духовенством и народом сопровождалась таким взрывом чувств радости, умиления и восторга, до взаимных объятий, слез и поцелуев, как в пасхальные дни, включительно, какой возникает только в силу глубоких психологических и национально-бытовых причин. И действительно, было — чему радоваться. Во второе патриаршество Иоаким III по-прежнему весьма ревниво охраняет самоуправление вселенской церкви от притязаний турецкого правительства. Достаточно здесь упомянуть, что во время недавнего патриаршего

кризиса (1904—1905 г.), когда Порта, склонившись (не по мотивам беспристрастия и справедливости) на просьбы восьми митрополитов — членов синода, ставших в оппозицию к патриарху, вмешалась в церковное дело, то патриарх прямо и решительно заявил султану, что он не допустит такого вмешательства, противного правам и привилегиям церкви, и не подчинится решению правительства, каково бы оно ни было: церковное дело и должно быть решено вполне компетентною церковною властью. И султан уступил патриарху.

Иоаким III во второе патриаршество неоднократно обращался к православным автокефальным церквам с призывом — стать в теснейшее, неразрывное и живое общение между собой, жить в братской любви, оказывать взаимное содействие в делах общецерковного свойства. Время и жизнь выдвинули на поле общехристианского сознания много новых и важных вопросов, православию и христианству угрожает натиск неверия и религиозного индифферентизма, католичество и протестантство с каждым годом делают новые завоевания на счет православной церкви. А между тем автокефальные православные церкви живут изолированно, между их представителями существуют только официальные сношения, православные народы находятся в ожесточенной национальной борьбе. Все это ненормально и лишь вредит св. православной церкви. Необходимо всем жить в мире и любви, а для этого нужно узнать друг друга, нужно следить за внутренней жизнью каждой автокефальной церкви, оказывать братское содействие, помогать в борьбе с инославной пропагандой. В сферу братской любви, в круг взаимного духовного общения необходимо, по мысли патриарха, привлечь мир римско-католический и протестантский, эти две отрасли общехристианского корня, уклонившиеся, к несчастью, на путь заблуждений: благовременно, быть может, вступить в предварительное между церквами рассуждение о том, чтобы «приготовить гладкий и широкий путь для любезного взаимного сближения». И вопрос о старокатоликах, давно ищущих единения с православною церковью, должен послужить предметом общецерковного обсуждения, в интересах вождя всемирно-христианского общения. Наконец, общность календаря и церковной пасхалии является делом не безразличным в церковно-религиозном объединении всего христианского мира. По поводу указанных вопросов патриарх Иоаким обратился в 1902 г. с окружным посланием ко всем автокефальным православным церквам, предложив дать официальные на них ответы. В 1904 г., когда такие ответы были получены, патриарх снова возбудил пред всеми церквами вопрос о более тесном взаимном общении, ввиду существующего обособления, ввиду политического филетизма, противного Евангелию и избравшего своим орудием религию и церковь, ввиду еще нарушения правовой самостоятельности отдельных церковных организаций. Все это роковым образом угрожает миру и благостоянию святых Божиих церквей. Необходимо не преступать пределов вечных, которые положили отцы наши, призывая к любви, братству, исполнению долга. Необходимо пастырям входить в более частые сношения между собою посредством грамот, но еще лучше было бы раз в три года составлять соборы из представителей всех православных церквей, иерархов и богословов, решения которых, чрез патриарха вселенского, должны восходить на усмотрение всех церквей. Тогда, по мнению Иоакима III, возможно будет решить многие вопросы общецерковного характера, тщетно обсуждаемые отдельными церквами. Горячий призыв к общению и единению всего православного мира, со властью раздавшийся с востока, не останется, надо полагать, без последствий и, несомненно, не прекратится до тех пор, пока на престол Златоуста, Фотия, Кирилла Лукариса, Григория V и Григория VI восседает святейший Иоаким III. По крайней мере, там, на востоке, где на очереди стоят церковные вопросы кипрский, антиохийский, румынский и др., примирительная церковная политика Иоакима III не раз спасала православный мир от потрясений, подобных тому, какой некогда было вызвано болгарской схизмой, а с другой стороны — не патриарх Иоаким III виноват в том, что

упомянутые вопросы и теперь волнуют греков и славян. В своей первой речи, произнесенной при вторичном вступлении на вселенский престол, Иоаким III, опираясь на свой долголетний архипастырский опыт и на тонкое понимание современных задач православия, благовествовал всеобщий мир и любовь, ко всеобщему благу. Необходимо, говорил он, позаботиться о братском общении и евангельском примирении со святыми Божиими автокефальными церквями, потому что они имеют одну общую цель, живут одинаково благодатною жизнью и возреваются одним Духом. Надлежит, чтобы среди них исчезли всякие общие и частные несогласия и разделения, противные Евангелию и канонам, причем почин в церковном примирении должен исходить от первенствующей кафедры — вселенской. Такой программы Иоаким и держался во второй период патриаршей деятельности.

Патриарх озабочен и возвышением религиозно-нравственного состояния среди греков. В этом отношении примечательно его послание от 16 декабря 1901 г. ко всем богословским школам — Халкинской, Ризарьевской в Афинах, св. Креста в Иерусалиме и богословскому факультету при Афинском университете. Нарисовав в этом послании яркую картину современного падения нравов, охлаждения религиозного чувства, нравственного шатания, вражды к церкви Христовой и ее учению и указав на зловещую опасность для православия от грозного гонения врагов Христа и Евангелия, патриарх выяснил настоятельную необходимость дружной защиты церкви и борьбы с ее врагами для всех истинных христиан, особенно для православных богословов, и предложил корпорациям упомянутых школ высказать свои мнения о том, какие меры для борьбы со злом они признают возможными и необходимыми для торжества православия. Ответы были даны в смысле необходимости усилить народное просвещение посредством проповеди, школ, издания богословских книг полемического и апологетического характера.

Жгучий интерес на греческом востоке имеет и борьба с католической и протестантской пропагандой. Но в константинопольском патриархате пропаганда, вследствие зоркого наблюдения патриарха за паствой и своевременного и умелого ей противодействия, не имеет большого успеха. Известно его замечательное послание к духовенству и народу против инославных школ и учителей, прочитанное (в 1902 г.) в храмах патриархата и вызвавшее массовый уход греческой молодежи из опасных учреждений. А затем, с целью отвлечь греков от общения с подозрительными иностранными учителями, патриарх в 1904 г. учредил в Константинополе специальную «школу языков».

Весьма плодотворна деятельность Иоакима и в области религиозно-нравственного просвещения. По-прежнему обращается самое серьезное внимание на церковную проповедь, для ведения которой приглашаются специальные иерокириксы, преимущественно питомцы Халкинской школы. Где средства не позволяют иметь иерокирикса, там проповедуют приходские клирики или учителя народных школ, под руководством и наблюдением епархиального архиерея. Патриарх особыми посланиями не раз призывал митрополитов престола возможно лучше организовать проповедничество и не только в городах, но и в селах. При патриархии для этой цели издаются «Евангельские поучения» в общедоступном изложении, распространяющиеся по всем епархиям. Здесь же печатаются для народа «Религиозно-нравственные таблицы». Объявлен и конкурс на составление сборника проповедей для простого народа. Затем, в народных школах усилено религиозно-нравственное воспитание. В Константинополе учреждена должность великого катихизатора, на обязанности которого лежит наблюдение за преподаванием закона Божия в школах и за воспитанием учащихся, открыта вторая должность наблюдателя столичных школ. Учащим и духовенству предписано внушать детям долг исполнения христианских обязанностей, — аккуратно посещать храм, соблюдать посты, приступать к исповеди и причастию. По предложению патриарха, в школах

ведутся религиозно-нравственные беседы, устраиваются разумные развлечения для детей. К совместной со школою деятельности привлекается и семья: патриарх особым посланием пригласил родителей помочь школе в насаждении добрых нравов, в развитии религиозного чувства учащихся. Книги учебные и для чтения подлежат тщательному контролю патриархией педагогической епитропии.

Патриарх оказывает просвещенное покровительство центральной в патриархате богословской школе — Халкинской, где, наряду с богословием, усилено преподавание философии, введен турецкий язык, воспитанникам старших классов разрешено жить по-келлиотски, т. е. помещаться группами в 4—5 человек в одной комнате и устроить свою личную жизнь, вне учебных часов, по собственному желанию. Для приготовления низших клириков предположено открыть несколько духовных училищ в различных пунктах патриархата, — прежде всего, в монастырях Влатейском (Фессалоникской епархии) и Завордском (Гревенской епархии). Патриарху принадлежит идея учредить специально-греческую духовную академию. Ее предположено открыть в Венеции, где подобная греческая школа существовала и раньше (в XVII в.) и приготовила выдающихся деятелей церкви (Митрофан Критопул, Илия Минятий); ныне здесь существует одна из богатейших греческих общин, которая и обещала патриарху свое материальное содействие, но дело тормозится все-таки по недостатку средств.

Патриарх горячо сочувствует и научным стремлениям и оказывает покровительство народно-просветительным и ученым обществам. Патриаршая библиотека приведена при нем в порядок, помещена в новом здании и восполнена нумизматическим кабинетом. Патриарший архив, раньше совершенно недоступный иностранным ученым, теперь охотно открывает для них двери. По распоряжению патриарха, ученый начальник этого архива, архимандрит Каллинин Деликанис, издал два весьма ценных в научном отношении сборника официальных документов, извлеченных из рукописных кодексов и касающихся истории Афона и сношений константинопольской церкви с другими греческими автокефальными церквями. При патриархии учрежден «Церковный музыкальный силлог», для научной разработки истории христианского богослужбного пения, имеющий специальную школу и издающий ученый журнал. В 1904 г. патриарх восстановил «Общество средневековых исследований», учрежденное первоначально в 1876 г., а потом прекратившее свои полезные занятия за неимением помещения и средств. Патриарх дал Обществу помещение в патриархии и расположил греческих филантропов к пожертвованиям в его пользу. Председателем Общества назначен известный греческий ученый Мануил Гедеон. Общество, под покровительством патриарха, уже приступило к исследованиям в области византийской истории и археологии. И известный «Эллинский филологический силлог», стоящий во главе научного движения в константинопольском патриархате, находится под покровительством патриарха, много содействующего его успешной деятельности.

Далее, патриарх Иоаким III принадлежит к числу блестящих ораторов современного греческого востока. Его слова и речи являются истинными образцами гомилетического греко-византийского искусства по глубине мысли, всестороннему раскрытию предмета, увлекательному изложению, вдохновенному действию на слушателей. К сожалению, ораторские произведения святейшего Иоакима III разделены по греческим журналам: в «'Εκκλησιαστικὴ Ἀληθεῖα», «'Εκκλησιαστικὴ Ἐπιθεωρησις» и др. В отдельном издании они составили бы несколько томов.

Известно также, что Иоаким III является испытанным другом русского народа, живо интересуется судьбами русской церкви, находится в постоянном общении с духовными ее представителями, оказывает радушное гостеприимство и просвещенное покровительство редким русским ученым-богословам, которых интересы науки влекут на ближний восток. За

выдающуюся, разнообразную и весьма плодотворную церковно-общественную деятельность, за вселенский ее характер, за высокое покровительство науке и просвещению святейший Иоаким III избран в 1905 г. почетным членом С.-Петербургской духовной академии.

4. Иоаким IV (с 1 окт. 1884 г. по 14 ноября 1886 г.), по фамилии Коккодис, родился на острове Хиосе, учился в местной школе, а потом в богословской школе на о. Халки. До патриаршества он состоял митрополитом ларисским и дерконским и прошел очень хорошую школу под руководством сначала своего дяди, патриарха Иоакима II, одного из умнейших патриархов новейшего времени, а потом своего предшественника по патриаршему престолу Иоакима III, который с умом и тактом первого соединил еще прямоту и твердость характера. Сделавшись патриархом, Иоаким IV обнаружил все качества образованного и опытного администратора. Он восстановил мирные отношения с турецким правительством и не подавал повода к возбуждению спора о церковных прерогативах, пользуясь всеми древними правами патриаршей власти. И внутренняя жизнь церкви имела спокойное течение. Патриарх неоднократно обращался к духовенству с грамотами, побуждая добросовестно исполнять обязанности архипастырского и пастырского служения, монахов призывал хранить иноческие уставы и избегать мирских занятий и интересов, народу предписывал повиноваться властям, жить в мире с мусульманами и евреями, исполнять гражданские обязанности, епитропам приходских храмов повелевал предусмотрительно сдавать в аренду церковные имущества и т. п. Патриарх значительно уменьшил долг патриархии (с 15 до 2 тысяч турецких лир), обеспечил патриарших чиновников постоянным и аккуратно выдаваемым жалованьем. Иоаким IV обратился (17 окт. 1884 г.) с особым посланием к заграничным греческим кинотам, увещевая их хранить православную веру, не уклоняться в сторону иных упований, воспитывать молодежь в духе православия и эллинизма. Он восстановил братские отношения с церквами сербской, черногорской и митрополией карловицкой, а 25 апр. 1885 г. издал синодальный том о независимости румынской церкви. Наконец, патриарх покровительствовал народному просвещению, особенно школам — богословской на Халки и церковно-певческой на острове Самосе.

14 ноября 1886 г. Иоаким IV, вследствие болезни, добровольно отказался от престола. Синод и народный совет с сожалением приняли его отречение и выразили благодарность за большие услуги для церкви, пожелав выздоровления. Вскоре Иоаким IV скончался.

И. И. Соколов

Иоаким — святой, первый епископ новгородский

Иоаким — святой, первый епископ новгородский, родом курсунянин (по летописям) или волошанин (по позднему ростовскому синодику), прибыл в Новгород вскоре по крещении св. Владимиром русской земли. Летописи под 989 г. сообщают, что им были поставлены в Новгороде две церкви, одна каменная. Те же летописи относят его кончину к 1030 г., что едва ли верно. Мощи его почивают в новгородском Софийском соборе.

С именем Иоакима связывается Иоакимовская или Якимовская летопись, которою будто бы пользовался для своей «Истории» ученый XVIII в. В. Н. Татищев и следов которой (как и некоторых других летописей, бывших будто бы в руках Татищева) до сих пор не найдено. Одна часть наших историков, начиная со Шлецера и Карамзина и кончая Голубинским, признают ее никогда не существовавшей; другие, особенно П. Лавровский и Сенигов, — хотя указывают в сообщенных Татищевым отрывках ее измышления во вкусе XVI-XVII вв., — стараются защитить Татищева от обвинения в подлоге. Все согласны, что Иоакиму нельзя с достоверностью приписать ни одного летописного известия.

А. Соболевский

Иоаким препод. Опочский

Иоаким препод, опочский, — основатель опочского монастыря св. пр. Илии на реке Шелони, в 20 верстах от г. Порхова; жил, полагают, в XVI в.; обстоятельства жизни неизвестны. О канонизации его нет определенных данных. Он не помещен в числе святых в «Верном месяц. всех рус. св.» (Моск. синодальн. типогр. 1903, но проф. Е. Голубинский считает его в числе святых, канонизованных для местного празднования (Ист. канон, св.; изд. 2-е, стр. 157). Мощи его почивают под спудом в приходском (прежде монастырском) храме пр. Илии. Память 9-го сентября.

Ан. С-в.

Иоаким Мороховский

Иоаким (в мире Илия) **Мороховский**, униатский епископ Владимиро-Вольнский и Брестский (1613 — 1631 г.), происходил из дворянского рода, в молодых годах слушал лекции в греческой коллегии в Риме и впоследствии был королевским секретарем. Ипатий Поцей, второй униатский митрополит, еще при жизни своей, указал на него, как на своего преемника по Владимиро-Вольнскому епископству. Митрополит Иосиф Вельяминов-Рутский в 1613 г. поставил его епископом. И. М. был одним из рьяных ревнителей западнорусской унии. Он принимал самое горячее участие во всех событиях западнорусской униатской церкви своего времени, собирал провинциальные соборы, учил клир и народ устно и письменно и вообще действовал в духе своего предшественника для укрепления унии в Западной Руси. И. М. принадлежат сочинения: 1) *Paregoria, Wilno* 1612, направленное против $\Theta\rho\eta\nu\omicron\varsigma$ 'а Мелетия Смотрицкого; 2) *Жизнь св. Игнатия, патриарха константинопольского*, Замостье 1623, и 3) *Повесть о убиении св. Иосафата Кунцевича*, Замостье 1624. И. М. Умер в 1631 г.

Священник Ф. Титов

Иоаким — девятый патриарх всероссийский

Иоаким — девятый патриарх всероссийский, из фамилии московских дворян Савеловых, родился в 1620 г. Дворянское происхождение заставило Иоакима в молодости поступить в военную службу. Но эта деятельность была не по душе благочестиво настроенному молодому Савелову, который на 35 г. своей жизни оставил ряды армии и, «желая плакаться о своих грехах», вступил в число иноков Киево-Межигорского монастыря. Недолго пришлось пожить здесь Иоакиму. В 1657 г., по предложению патриарха Никона, он перешел во вновь устроенный последним Иверский новгородский монастырь, а отсюда вскоре же был назначен архимандритом московского Чудова монастыря. С этого времени Иоаким становится в близкие отношения к московскому церковному и светскому правительству и своими недюжинными способностями завоевывает себе внимание последнего, но пока еще не заявляет себя какою-либо выдающеюся самостоятельной деятельностью. 22-го декабря 1673 г. архимандрит Иоаким был возведен в сан митрополита Новгородского, а уже 26-го июля 1674 г. был назначен патриархом Московским и всея России.

Еще в бытность Иоакима митрополитом Новгородским определились некоторые главные стороны его церковно-административной деятельности. Особенно серьезное внимание святитель обратил на экономический быт новгородского духовенства, которое немало терпело от несправедливых и лишних поборов светских архиерейских чиновников, собиравших дань в митрополичью казну. Он точно определил количество денежных повинностей, и приказал собирать их не светским чиновникам, а поповским старостам; это мероприятие было санкционировано собором 1675 г., как норма, действующая во всей патриархии. Во время пребывания своего в Новгороде Иоаким, конечно, не оставлял без внимания и церковно-религиозную жизнь паствы; он, напр., уладил местнический вопрос, вносящий большую смуту во взаимные отношения духовенства при совершении ими соборного богослужения. В основу решения этого вопроса был поставлен принцип предпочтения черного духовенства белому: напр., игумены знатнейших монастырей при богослужении занимали место высшее, чем софийский кафедральный протоиерей, игумены других — низшее по сравнению с последним, но все-таки высшее по сравнению с обычными протоиереями. В бытность митрополитом Новгородским Иоаким, наконец, принимал деятельное участие в увещании соловецких иноков, открыто восставших против правительства за свои раскольнические убеждения.

С переходом на московскую кафедру патриарх Иоаким поставил для себя целью провести в жизнь широко задуманную им программу, имевшую в виду поднять в обществе престиж духовенства. К сему он стремился несколькими путями и, прежде всего, продолжал заботиться об экономическом благосостоянии духовенства; эта мера в интересах достижения намеченной цели имела существенное значение, так как материальная нужда нередко заставляла духовных лиц идти на различные нежелательные компромиссы с паствой. Кроме упомянутого выше мероприятия в пользу духовенства, Иоаким настоял еще на отмене закона 1676 г., не позволявшего приписывать к церквам земельные наделы, и на предоставлении церквам патриархии достаточных земельных участков, воспользовавшись для достижения последней цели общим межеванием земель, предпринятым в 1681 г. Серьезное внимание обращено и на правовое положение клира, который несмотря на определение собора 1667 г., подлежал все еще юрисдикции светского суда. Из-за подсудности светским властям духовенство должно было терпеть много несправедливых притеснений. Такое ненормальное юридическое положение клира, было предметом соборных рассуждений 1675 г., результатом которых было постановление о совершенном упразднении монастырского приказа. Вместе с этим было строго

подтверждено, чтобы и. вне патриархии, во всех других епархиях духовенство было судимо только духовными судьями. Но — сверх указанных мер — нужно было, чтобы само духовенство своею жизнью и поведением поддерживало и оправдывало свое высокое звание, а этого-то очень часто и не доставало у лиц духовного сословия. Среди белого и черного духовенства и даже среди архиереев можно было замечать иногда очень грубые нравственные пороки, напр., нетрезвость; монахи допускали уклонения от исполнения многих иноческих обетов, настоятели монастырей позволяли себе пользоваться богослужебными привилегиями, несвойственными их положению и сану; архиереи в отношениях к подчиненным часто превышали свою власть и т. д. Все эти и подобные им недостатки не ускользали от зоркого взгляда московского архипастыря, по инициативе которого соборы 1675 и 1682 г. сделали несколько определений, направленных к искоренению среди духовенства отмеченных нравственных недостатков. В проведении в жизнь этих определений патриарх Иоаким обнаруживал очень большую энергию и не останавливался пред строгим наказанием ослушников или неисправных.

Заботясь таким образом о поднятии престижа деятелей русской церкви, патриарх Иоаким много также прилагал стараний к сохранению неповрежденности обрядов и вероучения этой церкви. В интересах достижения первой цели он продолжал дело своих предшественников — дело критической проверки богослужебно-обрядовой практики и очистки ее от привнесенных в нее излишних и неправильных наслоений. Так, в 1678 г. был отменен практиковавшийся епархиальными архиереями обычай «шествия на осляти» в неделю ваий, и оставлен лишь для стольного города Москвы, в 1682 г. в совершающемся в великий четверг чине омовения ног была упразднена роль Иуды, достававшаяся кому-либо из пастырей и немало соблазняявшая благочестивых христиан. Но делом особенно важным для богослужебной практики было исправление и печатание богослужебных и других церковных книг. При п. Иоакиме исправлены и изданы чины литургий свв. Василия В. и Иоанна Златоуста, Шестоднев, Требник, Псалтирь, Миняя общая, Октоих, Часослов, Устав и Пролог или Синаксарий. Благодаря такой деятельности, касавшейся богослужебно-обрядовой практики и продолжавшей работу п. Никона, святитель Иоаким, естественно, должен был столкнуться с упорством раскольников, страсти которых к этому времени были достаточно подогреты предшествующим ходом вещей. Иоаким не щадил энергии для борьбы с расколом. На соборе 1681 г. он провел постановления, которые должны бы были парализовать старообрядческое движение, — напр., об учреждении новых архиерейских кафедр, особенно в тех местах, где «умножались развратники св. церкви»; об отсылке упорных раскольников к градскому суду, о строгом контроле над продажей «тетрадей» у Спасских ворот, — тетрадей, сеявших на пользу старообрядцам немалую смуту в простом народе, — наконец, о бесплатной выдаче новоисправленных богослужебных книг тем лицам, которые добровольно согласятся отдать старые книги. Но старообрядческое движение не было подавлено этими мерами: оно еще сильнее разгорелось и даже выразилось в форме раскольнического бунта, которым руководил некто Никита Пустосвят. И в такое беспокойное время п. Иоаким с опасностью для собственной жизни продолжал энергично бороться против раскола и его вожаков. Он предал Никиту соборному осуждению и известил об этом все духовенство для объявления по церквам; поручал составление противораскольнических сочинений и распространял последние среди народа. Напр., при его близком участии был составлен Афанасием, архиеп. Холмогорским. «Увет Духовный».

Искореняя по возможности раскол, созревший внутри русского православного общества, п. Иоаким оберегал последнее также и от иноземных иноверных влияний, если они действовали на общество растлевающим образом. Вторая половина и — особенно — последняя четверть XVII в. были временем наиболее оживленного прилива в Москву протестантских и католических воззрений, по-своему истолковывавших некоторые пункты православной догматики и

значительно смущавших верующую совесть православных людей. За этой инославной пропагандой п. Иоаким, по собственным словам, следил «с непрестанною болезнию своего сердца». Протестантская пропаганда особенной беззастенчивости достигла в лице исступленного мистика Квирина Кульмана, который своими нелепыми пророчествами и хульными письмами приводил в недоумение даже немецких пасторов, проживавших в Москве. Этот Кульман не без участия п. Иоакима был осужден в 1689 г. на сожжение вместе со своими книгами. Но несравненно большего внимания заслуживает борьба католических воззрений со строго православными или — другими словами — борьба между латинской и греческою образованностью, особенно ярко сказавшаяся в споре по вопросу о времени пресуществления св. даров на литургии. Представителем латинской образованности в этом споре был игумен московского Заиконоспасского монастыря Сильвестр Медведев, а греческой — инок Чудова монастыря Евфимий и — впоследствии — еще братья Лихуды. Патриарх Иоаким принимал самое деятельное руководящее участие в православном разрешении затронутого вопроса и, когда не стало надежды на мирный и желательный исход дела, созвал собор в 1689 г., осудивший Сильвестра Медведева и его сочинения. Собор следующего года запретил к обращению в народе и некоторые другие книги, перешедшие в Москву из юго-западной Руси и содержавшие в себе латинские мнения. После этого юго-западным ученым, которые именно и перенесли в Москву католические взгляды, ничего не оставалось делать, как только покинуть столицу. Резюме всей этой истории с хлебопоклоннической ересью по поручению п. Иоакима было изложено иноком Евфимием в книге «Остен».

Латинская пропаганда шла в Москву преимущественно через юго-западную Россию, находившуюся в церковном отношении под властью Константинопольского патриарха, контроль которого над южною митрополией по дальности расстояния, конечно, не мог быть действительным. Поэтому п. Иоаким начал хлопотать о присоединении последней к Московскому патриархату. Старания святителя увенчались успехом, и в 1686 г. Константинопольский патриарх официально утвердил это присоединение. Понятно, что п. Иоаким воспользовался этим успехом в интересах православия в юго-западной Руси. Он заставил бывших здесь сторонников Симеона Полоцкого и Сильвестра Медведева отказаться от еретических мнений, проводимых последними. Борьба святителя с инословными влияниями отразилась и в его духовном завещании, где он усердно просил московское светское правительство оберегать Русь от еретической пропаганды.

Но, восставая против антиправославных просветительных влияний Запада, п. Иоаким не был врагом вообще просвещения. Он стоял на уровне требований современного общества, сознавал необходимость удовлетворения назревшей потребности в образовании и всячески заботился о насаждении в Москве просвещения. Греческое образование было для него синонимом истинного. Поэтому, он учреждал школы, которые были бы проводниками в общество именно такого типа образования. По его инициативе была организована школа при типографии на Печатном дворе, впоследствии переведенная в Заиконоспасский монастырь и послужившая ячейкой для Московской духовной академии. Видными деятелями этих школ в Иоакимовское время были: сначала иеромонах Тимофей, а потом известные братья Лихуды. Сам святитель отечески заботился об этих школах, часто посещал их и внимательно вникал во все стороны школьной жизни.

Немаловажное участие святитель принимал и в общественно-политической жизни России. Он принял богадельни в свое ведение, увеличив в них штат призреваемых, велел нищим селиться при церквях и намеревался дать еще более широкую постановку делу общественного призрения нищих; проект такой постановки он изложил в замечательном «слове о приютах». Но провести в жизнь этот проект не удалось ввиду скоро наступивших политических беспорядков,

известных под именем стрелецкого бунта 1682 г. Патриарх употреблял со своей стороны усилия к прекращению беспорядков и даже выступал посредником в примирении стрельцов с царями. Наконец, важным актом государственной деятельности святителя было его энергичное участие в уничтожении среди бояр в 1682 г. местничества, принесшего столько горя русской земле.

Скончался п. Иоаким 17 апреля 1690 г. и был погребен в московском Успенском соборе.

Свящ. Н. Писарев.

Иоаким, архиеп. Ростовский

Иоаким, архиеп. ростовский (1651 — 1741 г.), родился в г. Суздале около 1651 г., был сначала приходским священником, но, потеряв жену, принял монашество в Александро-Невском монастыре, а в 1716 г. прямо из иеромонахов, был хиротонисован во епископа астраханского. Его деятельность в качестве духовного руководителя громаднейшей епархии не была признана удовлетворительною, и он высочайшим указом от 12-го января 1723 г. был переведен викарием к новгородскому архиеп. Феодосию, но через три года (16 мар. 1726 г.) вновь был назначен на самостоятельную Вологодскую кафедру, а через месяц (22 апр. того же года) переведен в Суздаль. В числе других архиереев был вызван в Москву для участия в короновании имп. [Петра II](#). Ростовским епископом назначен 13 апр. 1731 г. 16 июня того же возведен в сан архиепископа и присутствовал в Синоде по апрель 1732 г. При ростовском архиерейском доме Иоаким учредил (в 1739 г.) славяно-латинскую школу, которая существовала до учреждения (в 1747 г.) семинарии в Ярославле. Скончался преосвященный Иоаким в 1741 г. 25-го декабря, погребен в Ростовском кафедральном соборе.

П. Тычинин

Иоаким флорийский

Иоаким флорийский см. Иоаким Флорийский.

Иоанна блаженная

Иоанна блаженная и аннунциаты. Иоанна была дочерью французского короля Людовика XI и родилась в 1464 г., а в 1480 г. вышла замуж за герцога Орлеанского, который в 1498 г. занял французский престол под именем Людовика XII. В конце того же 1498 г. Людовик развелся со своею болезненной женой, после чего она задумала основать новый женский орден. 14 февраля 1501 г. орден был утвержден папою Александром VI. 4 февраля 1505 г. Иоанна скончалась. Составленные ею правила под заглавием: «Десять добродетелей блаженной Девы» заповедуют целомудрие, благоразумие, веру, молитву, послушание, бедность, терпение, смирение, благочестие, сострадание. Этим добродетелям Св. Девы обязывались подражать и монахини ордена, почему — кроме названия (в память Благовещения Пресв. Деве) «религиозных аннунциаток» (Religieuses Annonciades) — они нашли еще название «Ордена 10 добродетелей». Правила эти были утверждены Львом X 6 июня 1517 г. Павел V и Григорий XV дали ордену значительные привилегии, и во время своего расцвета он имел до 45 монастырей во Франции и Бельгии, но в конце XVIII в. был уничтожен бурями революции. 18 июня 1742 г. папа Бенедикт XIV признал Иоанну блаженной. Кроме этого ордена существуют еще 4 ордена «Благовещения» — два мужские и два женские. 1) Духовно-рыцарский орден, первоначально савойский, с 1725 г. сардинский и, наконец, итальянский, был учрежден в 1360 г. Амедеем VI савойским в честь Бога и Св. Девы. Первый устав был дан ордену герцогом Амедеем VIII в 1409 г., но впоследствии много раз был изменяем. При Карле III в 1518 г. посвящен Благовещению. Впоследствии он обратился в чисто светский дворянский орден. Капелла ордена — церковь картезианцев Колленьо. 2) Братство Благовещения, основанное в 1460 г. кардиналом Иоанном Туррекремата при церкви доминиканцев della Minerva в Риме, имеющее целью снабжать приданым бедных девиц. Братство существует и теперь. 3) Ломбардские аннунциатки, называемые также монахинями св. Амвросия или св. Марцеллины, появились в 1408 г. в Генуе. Конгрегация распространилась по всей Ломбардии и в венецианских владениях. Все монастыри конгрегации были подчинены генерал-приорше, избиравшейся генеральным капитулом на три года и жившей в Павии. Она управляла конгрегацией посредством трех визитаторш, посылавшихся в различные провинции. Пий V нашел такое устройство неудобным и конгрегация распалась на отдельные монастыри. Из сестер конгрегации особенно прославилась своим аскетизмом Катарина Фиески-Адорно, оставившая несколько сочинений (†1510 г.). 4) Небесно-голубые (итал. Turchine, бирюза, Coiestes) или небесные аннунциатки — женская конгрегация, основанная Мариєю-Викторией Форнари, благочестивою генуэзскою вдовой, в 1604 г. Название произошло от цвета их мантий. Одна из целей конгрегации — снабжение утварью бедных церквей. Число монастырей ее доходило до 50.

С. Троицкий.

Иоанна паписса

Иоанна паписса. — Древнейшее письменное упоминание о женщине, занимавшей папский престол, сделано доминиканцем Иоанном из Майлли (XIII в.) в его хронике, рукопись которой найдена сравнительно недавно в Берне и остается все еще неизданной полностью. Стефан Бурбонский († 1261 г.), современник Иоанна, дословно позаимствовал его рассказ, относящий управление паписсы приблизительно к 1100 г. и говорящий о ней после обозрения деяний Виктора III-го. Но главным виновником распространения сказания о паписсе являются не эти монахи, а хроника Мартина из Троппау (Martinus Polonus, †1278 г.) — излюбленный источник сведений для богословов и канонистов в конце средних веков. Этот труд «пенитенциария и капеллана папского», впоследствии архиепископа гнезненского, говорит о приобретении сана папы женщиною после Льва IV († 855 г.). В XIV столетии сообщение Мартиновой хроники получает широкое распространение, а в XV и XV вв. служит сильным оружием против папства, в свою очередь уверовавшего в существование паписсы до такой степени, что ее история была включена в «путеводитель» (итинерарий) для богомольцев по Риму, а ее изображение поставлено рядом с другими папами в Сиенском соборе. Уже Авентин († 1534 г.), Онуфрий Паивин († 1568 г.) и Бароний († 1607 г.) выступали с возражениями против всеобщего заблуждения, которое дожило, однако, до XIX в. Немецкий историк (впоследствии глава старокатолицизма) Игн. Дэллингер окончательно разоблачил легенду (1863 г.), и с этой поры все ученые единогласно признают Иоанну неисторическою личностью. Этот общепринятый ныне вывод точной науки покоится на отмеченных уже хронологических противоречиях в показаниях писателей, впервые заговоривших о паписсе, яко бы жившей за сотни лет до их времени, тогда как современники не упоминают о ней вовсе и вполне надежно свидетельствуют, что преемником Льва IV был Бенедикт III, после же Виктора III († 1087 г.) папою были избраны Урбан II († 1099 г.), а затем Пасхалис II († 1118 г.). Кроме того, для правления паписсы история пап, преемство коих точно установлено для средних веков, не оставляет совершенно никакого промежутка. Вообще следует отметить, что в рассказах о паписсе очень много существенных противоречий: так, самые ранние упоминания не знают вовсе ее имени; впоследствии одни называют ее Агнесою, другие Жильбертой, третьи Юттой; частое принятие папами имени Иоанна подает повод приурочить к ней то название, каким она обыкновенно обозначается. Далее, сведения об ее происхождении то выдают ее за англичанку, то за уроженку Майнца, то за гречанку; непримиримо расходятся между собою данные об ее предшествовавшей возвышению жизни, равно и о ее конечной участи: по одним она умирает от родов, по другим ее привязывают к конскому хвосту, побивают камнями, а третьи утверждают, что всенародный скандал привел ее к лишению сана и она умирает, спустя много лет, естественною смертью, искупив благочестивою иноческою жизнью свой грех. Наконец, ее ребенок то гибнет и погребается на месте события вместе с матерью, то достигает сана кардинала остийского и отводит место вечного упокоения своей престарелой родительниц в остийском кафедральном соборе, и проч. Все эти подробности приводят к заключению, что мы имеем дело с легендарным (народным) сказанием, обязанным своим возникновением частью народному творчеству, частью домыслам отдельных лиц. Толчок к образованию сказания дали местные римские условия: 1) На одной из улиц Рима стояла уцелевшая от древности статуя, изображавшая человека в длинной одежде и ребенка. Вероятно, это был или жрец, или какое-либо языческое божество, превращенные народным воображением в мать и дитя. Папа Сикст V приказал уничтожить эту статую и тем устранил возможность более точного определения ее назначения. 2) На той же улице находился камень с загадочной надписью P.P.P.P.P. Ее

принимали за надгробие паписсы и истолковывали, — по сообщению источников, — различно: «Petre, pater patrnm, papissae prodito partum», или «Papa, pater patrum, reperit papissa papillum», или «Pape, pater patrum, papissae prodere partum» и т. под. До наших дней надпись не сохранилась, но современные ученые дают довольно вероятное толкование: «Papirius, pater patrum, propria rescnna posuit», имеющее основание в сокращениях, обычно допускаемых в древних надписях. 3) Улица, на которой находились статуя и камень, постоянно избегалась церковными процессиями, так как была очень тесною и узкой. 4) С 1099 г. засвидетельствован обычай, в силу которого вновь избранные папы при обрядах, сопровождавших их торжественное облачение знаками нового сана, садились на два старинные кресла, сделанные из порфира и отличавшиеся прекрасною работой. В римскую эпоху они были в употреблении в общественных банях, а потому имели прорез для стока воды, выливаемой на сидевшего, или для паровых ванн. Изящный вид кресел, их древность и ценность материала превратили их в седалища для нового папы как раз в ту эпоху, когда всякая связь с прошлым Рима особенно оттенялась во славу папства. Прорез не имел никакого назначения при обрядах, но возбуждал пытлиное внимание посетителей, которые истолковывали его, как средство для предотвращения избрания женщины. Получив толчок, воображение заработало, и из совокупности упомянутых условий выросла легенда, самая распространенная форма которой говорит об уроженке Англии или Майнца, которая, скрыв свой пол, получила образование в Афинах, выделилась своими познаниями и, благодаря им, достигла папского престола; сделавшись беременною, она родила во время крестного хода на улице между Колизеем и церковью св. Климента, была погребена тут же, причем место отмечено вышеупомянутыми статуей и камнем; с тех пор папы и избегают эту улицу и введен стул с прорезом, как мера пресечения против повторений подобного случая.

Проф. А. Вязигин.

Иоаннбониты

Иоаннбониты (или Ямбониты) — средневековые пустынники, названные по имени основателя Иоанна Доброго (Bonus), который р. в 1168 г. в Мантуе. Около 1217 г. слава об его аскетических подвигах собрала вокруг него несколько последователей. Не умея ни читать, ни писать, он, однако, пользовался необыкновенным влиянием как на своих последователей, так и на еретиков — ломбардских патаренов, которых успешно обращал к католической церкви. Основанному им монастырю при церкви св. Марии в Будриоло недалеко от Чезены он не дал никаких правил, кроме предписания носить серую одежду. Уже при жизни Иоанна († 23 окт. 1249 г.) его последователи основали еще до 10 монастырей. Вскоре после его смерти Иннокентий IV подчинил их правилам Августина, а в августе 1256 г. Александр IV своею буллой включил их в учрежденный им орден пустынников-августинцев и таким образом отдельное существование ордена прекратилось. В 1483 г. Сикст IV признал Иоанна «блаженным» (beatus).

С. Троицкий

Иоанникий великий

Иоанникий великий, знаменитый византийский подвижник, родился в 754 г. в деревне Марикате, Вифинийской провинции, на север от озера Аполлонадского. Его родители Мирицикос и Анастасо жили в бедности; поэтому будущий подвижник с семилетнего возраста стал пасти свиней. В 773 г. И. попал в столицу в ряды императорской гвардии. То была эпоха злого иконоборства, вдохновляемого императором Константином Копронимом, и И. был увлечен ересью. После седьмого вселенского собора он, — под влиянием встречи с одним олимпийским монахом, — отказался от иконоборства. Тогда же И. почувствовал влечение к монашеской жизни. После войны с болгарами он отказался от мира, в 795 г. отправился на монашескую гору Олимп в Вифинии и подвизался сперва в монастыре Агавров, а потом в более удаленной киновии Антидия. Через два года И., стремясь к высшим подвигам, скрылся (797 г.) на уединенную гору Трихаликс, в пределах Олимпа, потом последовательно проходил иноческие подвиги близ деревни Геллеспонта, Кундурии и др., а в 806 г. постригся в киликийском монастыре Брести. Через три года И. отправился в уединенную местность Хелидон, лидийской области, оттуда в 810 г. возвратился в монастырь Агавров и жил в построенной на Трихаликсе келлии. Когда возникло иконоборческое гонение Льва Армянина, И. скрылся (815 г.) в уединенный лидийский лес, откуда возвратился на Трихаликс лишь в 820 г. Во все это время И. проводил самую строгую подвижническую жизнь, которая и привлекала к нему всеобщее внимание. Господь прославил великого молитвенника и постника и чудесными знамениями. Слава И., как подвижника-чудотворца, распространилась по всей Византии и к нему на Олимп открылось паломничество. В 825 г. у него были знаменитый Феодор Студит, халкидонский митрополит Иоанн, никейский Петр и другие выдающиеся современники, питавшие уважение к старцу. Его горячим почитателем был и византийский патриарх Мефодий, при котором состоялось торжество православия (843 г.). Иоанникий В. много содействовал своими трудами, подвигами и чудесами этому торжеству и, вместе с другими подвижниками Византии, подготовил его. Он скончался 4 ноября 846 г., после свидания с патриархом Мефодием (1 ноября).

И.И.Соколов

Иоанникий: 1—3 константинопол. патриархи.

1. Иоанникий I (1522—1523) незаконно занял патриарший престол в то время, когда его предшественник патр. Иеремия I находился в Иерусалиме для поклонения святыням, — заплатив за это 4.000 золотых в пользу султана. Но положение самозваного патриарха было весьма непрочным: народ не хотел ни видеть его, ни приветствовать, как патриарха; он и сам трепетал за свою судьбу, опасаясь возвращения Иеремии, только избравшие его клирики и архонты поддерживали его в незаконных действиях. Отношение к И. I народа крайне его опечалило. А когда Иеремия возвратился в Константинополь, И. I, осужденный иерусалимским собором 1523 г. за незаконное вступление на престол, с позором был низложен и изгнан из столицы в Созополь, митрополитом коего он состоял до патриаршества, поселился в монастыре Иоанна Предтечи на острове близ этого города и здесь вскоре скончался.

2. Иоанникий II занимал патриарший престол четыре раза (16 ноября 1646 г. — окт. 1648 г., 11 мая 1651 г. — 24 мая 1652 г., июль 1653 г. — 17 марта 1654 г. и март 1655 г. — 26 июля 1656 г.). Он был родом, вероятно, с о. Родоса, в апреле 1624 г. хиротонисан в митрополита Гана и Хоры, в 1636 г. перемещен в Ираклию, откуда и возведен на патриарший престол. Время патриаршества. И II было весьма тревожное: турецкое правительство весьма жестоко обращалось с христианами, самым возмутительным образом попирало права церкви и

систематически умерщвляло даже патриархов (Кирилл I Лукарис †1637 г., Кирилл II Контарис †1639 г., Парфений II †1651 г., Парфений III †1657 г., Гавриил II †1659 г.), — иезуиты вмешались в дела Константиноп. церкви, сеяли смуту среди народа и интриговали пред Портою против патриархов, — сами греки были увлечены взаимною борьбой. Бедствия времени навели ужас на христиан и даже на патриархов, из коих многие, спасая свою жизнь, весьма быстро оставляли почетное, но опасное положение. Некоторые из патриархов занимали престол лишь несколько месяцев, а иные — даже и дней. Лучшие представители греческого народа, заботившиеся о благе церкви, употребляли все меры к тому, чтобы удержать на патриаршем престоле более достойных претендентов церковно-народной власти, возводили их на престол два и более раз, как только обстоятельства позволяли это. Указанными условиями и объясняется то, что патриарх И. II, один из лучших иерархов константинопол. церкви, занимал престол четыре раза. Из деяний первого патриаршества И. II известны два канонические определения — о низложении синайского архиепископа Иоасафа за противоканоническое служение в Египте (в дек. 1646 г.) и о наказании архиереев, приезжающих в Константинополь без разрешения патриарха (30 дек. 1646 г.). Кроме того, И. II издал несколько грамот о ставропигиальных правах и правах на владение монастырей (Влатейского близ Фессалоники, женского св. Бессребренников в Афинах, синайского о Джувании, ставропигии Соилеотиссы в Дриинуполе, св. Георгия в Ганохоре и других), а также восстановил маронийскую митрополию, присоединив к ней и острова Фазос и Самофраки (12 дек. 1646 г.), подчинил митрополиту монемвасийскому епископию Плаци, некогда пользовавшуюся правами патриаршей экзархии (в июне 1647 г.). оставил в первый раз престол по страху пред фанатизмом турок, бежал и скрылся (вероятно, на Афон). Когда по интригам иезуитов был убит патриарх Парфений II (10 мая 1651 г.), то, по приглашению клира и народа, И. II. вторично занял патриарший престол и продолжал прерванную деятельность. И во второе патриаршество он издал два канонические определения — о прономиях филладельфийского митрополита Афанасия Валериана, о положении синаитов в Египте (1651 г.) и об отношении митрополитов Кипра к архиепископу острова. Затем, он утвердил соглашение афонской лавры св. Афанасия с адрианопольским митрополитом, в силу которого иеромонахи лаврского метоха св. Стефана в Адрианополе обязаны за богослужением возносить имя митрополита, платить митрополиту каждый и от имени метоха определенный денежный налог. Другие постановления И. II касаются экономического положения патриархии, ставропигиальных прав монастырей (св. Николая на Хиосе) и перемен в границах епархий. Наконец, в 1651 г. он утвердил киновии в афинском женском монастыре св. Бессребренников, где прежде был идиоритм (своежитие). И во второй раз И. II оставил престол внезапно и тайно, бежал из столицы и жил в неизвестном месте. В третий раз он занимал престол менее года и сделал несколько аналогичных распоряжений о монастырях и епархиях. Между прочим, в 1653 г. И. II издал грамоту о сборе пожертвований в пользу св. Гроба Господня. Патриархия чрезвычайно была обременена долгами, за которые И. II был посажен кредиторами в тюрьму, просидел здесь 16 дней и освободился из заключения лишь потому, что отрекся от престола. К тому же явились честолюбивые претенденты патриаршей власти из епархиальных архиереев, бессрочно и без нужды в большом числе проживавших в столице, — в церковные дела вмешались греческие архонты. Ввиду этого, И. II отрекся от престола, причем заявил, что впредь он не намерен больше управлять церковью. Однако через год он опять был приглашен духовенством и народом стать во главе церкви. В четвертое патриаршество он присоединил к дерканской митрополии Терапию и Буюк-дере (в июне 1655 г.), подчинил афинскому митрополиту архиепископию Талантия и Диавлии, образовав одну митрополию из двух — неврокопской и зихнской (в июле 1655 г.), присоединил к писидийской митрополии Тиану, принадлежавшую к митрополии иконийской (в сентябре). Затем, в апреле 1655 г. патриарх

объявил ставропигиальными семь монастырей с владениями на Крите и монастырь св. Георгия в ганохорской епархии. Вследствие крайней бедности и задолженности патриархии и под влиянием внутренних смут, И. II под предлогом старости в четвертый раз отрекся от власти, получив в управление архиепископию фермийскую, и скончался около 1660 г.

3. Иоанникий III (26 марта 1761г., — 21 мая 1763 г.) был родом из Константинополя, принадлежал к фанариотской фамилии Караджадов, был сперва диаконом при вселенском патриархе Паисии II, потом протосинкеллом и настоятелем столичного храма Егрикапу, который и обременил большими долгами, за что, по требованию епитропов храма, был лишен настоятельства. В 1739 г. он был хиротонисан в архиепископа печскаго, в 1746 г. уступил свою кафедру другому лицу, а сам явился в Константинополь. Через год патриарх Паисий дал ему халкидонскую митрополичью кафедру, с которой он возведен на вселенский патриарший престол. Патриарх И. III был изнеженный человек, не величественный по осанке и приятный правом. Патриарху принадлежат: одно каноническое определение о правильном, по чину церковному, совершении таинства крещения, два постановления относительно епархий (восстановление в 1762 г. епископии понтоираклийской и соединение в 1761 г. епархий ниссовской и перковской в одну для погашения их долгов) и несколько грамот о ставропигиальных правах монастырей (Богородицы Портаитиссы в Астипалфе, св. Георгия в Кастеллоризе, Неа-Мони на Хиосе, Св. Троице на Олимпе, св. Предтечи в Серрах) и о монастырских владениях. В мае 1761 г. патриарх предписал монахам обителей в родосской епархии вести жизнь согласно уставам, а иноков обители Рукуниота на о. Симе обличил за неповиновение митрополиту. При И. III в 1762 г. в Галате была устроена народная больница, преимущественно для лечения православных монахов (ὀσπιαλῖος τῶν ὑκεριτζῖων). В том же году И. III лишил сана филладельфийского митрополита Григория, прибывшего в Венецию для управления местною греческою общиной, так как он был хиротонисан без разрешения патриарха. И. III много заботился о церкви, не поступался правами своей власти, не унижался пред правительством, не заискивал и не подкупал министров. Кто из греков архонтов рассчитывал получить при нем влияние и на церковные дела, — все ошиблись в своих планах. Это создало И. III много врагов и среди греков, и среди турок. Поэтому он вынужден был отказаться от престола, удалился сперва на св. гору Афон, а потом поселился на Халки в монастыре св. Георгия (1764 г.), здесь скончался в 1793 г., достигнув 90-летнего возраста, и погребен.

Иоанниий девицкий

Иоанниий девицкий, св. сербской церкви, родившийся в Зете, в ранней молодости поселился на реке Ибре и подвизался тут, как суровый постник, в Чернорецкой скале. Когда распространился слух о высокой жизни Иоанникия и когда стали его хвалить даже в лицо, он удалился с любимой свалы и поселился в одной из пещер недалней Девицкой пустыни, где мирно предал дух свой Господу в конце XIIIго в. Сербская церковь поет преподобному: «божественных послушав заповедей, в молчании пребыл еси чрез все житие свое и, быв в поношении в отечествии своем, питался еси желанием истинныя славы». Память 2 декабря (26 апр., 4 ноября).

Священник Д. Якшич.

Иоанникий II — святой сербской церкви

Иоанникий II — святой сербской церкви и первый патриарх сербский. Сперва он управлял сербскою церковью в сане архиепископа, а в 1346 г. сербский собор по желанию короля Стефана-Душана провозгласил его патриархом. В этот же год патриарх Иоанникий венчал короля Душана царским венцом в Скопле. (Ускюб). Блаженный Иоанникий своим влиянием на царя Душана ограждал покой православной церкви и воодушевлял его на щедрую благотворительность в пользу церквей и монастырей. Служа до своего иночества в качестве секретаря при короле, блаж. Иоанникий хорошо изучил законы страны, вследствие чего, ставши патриархом, активно участвовала в составлены известного «Законника» царя Душана, утвержденного патриархом и церковным собором в 1349 г. Мощи св. Иоанникия покоятся в Петьском храме, а память его совершается 3 сентября. Сербская церковь чтит в св. Иоанникий «сирот и вдов питателя, скорбящих утешителя, прибегающих помощника и тепла заступника, самодержавного Стефана (Душана) на милосердие и милость прилагающа, противныя примиряюща».

Священник Д. Якшич.

Иоанникий Галятовский

Иоанникий Галятовский, архимандрит († 1688 г.). Время и место рождения И. Г. неизвестно. Образование он получил в Киево-Могилянской коллегии, при ректоре ее Лазаре Барановиче, который был постоянным его покровителем. Окончил полный курс коллегии И. Г. в 1649 г. Приняв монашество, он сделался учителем коллегии, а по закрытии ее в 1651 г., удалился в Литву, где был, кажется, игуменом Купятицкого монастыря. В 1656 г. И. Г. возвратился в Киев и сделался снова учителем коллегии; в 1657 г. он был профессором риторики, а в 1658—1659 учебном году сделался ректором Киево-Могилянской коллегии и вместе игуменом Киево-Братского монастыря. И. Г., как ректору, принадлежит высокая честь восстановления Киево-Могилянской коллегии, опустевшей в 1651 г. после нашествия и опустошения Киева литовским гетманом Яном Радзивиллом. Восстановив коллегию из развалин, И. Г. открыл в ней учение, постепенно заводя классы, начиная с низших, и сам один, за недостатком учителей, обучая в них. В 1665 г. Киев снова подвергся разорению со стороны поляков и казаков, коллегия сильно пострадала, — и И. Г. должен был оставить ее. Более 3 лет И. Г., — по собственным словам его, — «скитался на Подоле (в Подолии). Вольни, Литве и в других местах». В 1668 г. он явился в Чернигов к Лазарю Барановичу, который сделал его сначала игуменом монастыря, а потом архимандритом черниговском Блецкого монастыря, где он и умер в 1688 г.

И. Г. — один из самых лучших представителей южнорусской литературы второй половины XVII в., т. е. самого страдного времени в истории Малороссии. И. Г. оставил после себя множество сочинений, которые писал на русском и польском языках, разного содержания: гомилетического, нравоучительного, исторического и преимущественно полемического. Из гомилетических трудов его замечательны: 1) «Ключ разумения» (1659—1665 г.), 2) «Наука о зложении казаний» (1666 г.). К нравоучительны сочинениям его может быть отнесено: «Небо новое с новыми звездами сотворенное, т. е. преблагословенная Дева Мария Богородица с чудами своими» (1665. 1677 и 1690 г.). Исторический труд И. Г. под заглавием: «Скарбница потребная и пожитечная всему свету» (1676 г.) посвящен истории черниговского Елецкого монастыря и описанию чудес от Елецкой иконы Богоматери. Полемические сочинения И. Г. писал а) против латино-униатов: 1) «Белоцерковская Беседа» (1663 г.); 2) «Старый костел» (древняя западная церковь показывает новой римской церкви исхождение Св. Духа от одного Отца, а не от Сына, в 1678 г.); 3) «Фундаменты, на которых латиняне утверждают единство Руси с Римом» (1683 г.) и 4) «Души людей умерлых из тела выходячи отходят на три месця (места); иншии до неба, иншии до пекла, иншии на мытарства» (против латинского учения о чистилище, в 1687 г.); б) против евреев: «Мессия Правдивый Иисус Христос» (1669 и 1672 г.; в) против магометан: 1) «Лебедь» (1679 г.) и 2) «Алкоран Магомета от Христа уничтоженный и в ничто обращенный» (1683 г.); г) против ариан: «София Мудрость» (1686 г.); д) против еретиков вообще: «Алфавит различных еретиков неверных для их научения и возвращения к вере кафолической» (1681 г.) и е) против язычников: «Боги поганские» (1686 г.). Кроме того, И. Г. трудился над переводом «Житий святых» иезуита Петра Скарги. И. Г. был ученейший гомилет и полемист своего времени. Язык его сочинений (русский), напр., в «Ключе разумения», отличается простотою и ясностию, в иных местах напоминает простоту и силу языка Иоанна Вишенского, без макаронизмов; часто встречаются у него выражения и обороты народной малорусской речи. И. Г. в своих сочинениях показывает себя хорошим знатоком богословской и исторической литературы своего времени — русской и польской. При всем том круг знаний его — ограниченный, горизонт мысли — тесный. Критический элемент в его сочинениях слаб. И. Г. был более кабинетным патриотом, чем церковно-политическим деятелем.

Протоиерей Ф. Титов

Иоанникий и Софроний Лихуды

Иоанникий и Софроний Лихуды — родные братья, родились на острове Кефалонии, — Иоанникий (в мире Иоанн) в 1633 г., а Софроний (в мире Спиридон) в 1652 г. Род свой они производили от древней княжеской фамилии Лихудов, представители которого в XI в. и позднее занимали в Византии видное государственное положение. Поэтому русским правительством было признано за детьми одного из братьев — Иоанникия (другой из них детей не имел) — княжеское звание. Образование свое Иоанникий и Софроний получили в Падуааском университете, где получили докторские дипломы. Старший из братьев был женат и некоторое время состоял белым священником на родном Кефалонийском острове. Овдовев, он с именем Иоанникия постригся в монашество. Младший же его брат, Спиридон, еще раньше его принял пострижение с именем Софрония. Оба они вступили в число братства монастыря «Панапия Иерия», близ Венеции. На родине и в других городах востока они занимались учительством и проповедничеством. Наконец, в марте месяце 1683 г. оба брата отбыли в Константинополь и остановились здесь на иерусалимском подворье у патр. Досифея. Случилось, что в то самое время, когда Лихуды были в Константинополе, патр. Досифей получил письмо из Москвы от патр. Иоакима, в котором тот просил Досифея приискать для московской школы надежного учителя из греков. Принимавший близко к сердцу успехи греческого учения на Руси Досифей и предложил Лихудам отправиться в Москву; но наперед, — чтобы испытать их православие, — потребовал от них исповедавшие веры. Удостоверившись же в вероисповедной благонадежности Лихудов, Досифей снабдил их рекомендательными грамотами и на дорогу деньгами. Прочие патриархи, со своей стороны, выдали Лихудам грамоту, в которой рекомендовали их, как людей ученых и вполне православных. 3-го июля 1683 г. Лихуды оставили Константинополь. Но в Россию они прибыли почти через два года. Сначала задержала их в пути война австрийцев с турками, а затем, главным образом, происки иезуитов в Польше. Известно, что около этого времени иезуиты всеми силами старались распространить и укрепить свое влияние в московской Руси: старались устроить в Москве свой храм, завести школы и т. п. Поэтому, узнав о цели, с которою вызывались Лихуды в московскую Русь, т. е. о желании русского правительства создать при помощи их академию, они употребили все возможные средства, чтобы как можно далее задержать Лихудов в Польше. Видя, что ни король, ни иезуиты никогда не отпустят их в Москву, в январе 1685 г. Лихуды тайно ушли из пределов Польши и 6 марта 1685 г. прибыли в Москву.

На третий день по приезде (9 марта) Лихуды представлялись государям, поднесли им «два креста разных кипарпсовых и говорили орации, один на латинском, другой на греческом языке». Лихуды остановились в греческом Николаевском монастыре, но помещение здесь оказалось неудобным. Поэтому они вскоре были переведены в Чудов монастырь, а отсюда в Богоявленский, что за Ветошным рядом.

Несмотря на рекомендательные грамоты восточных патриархов, русское правительство на первых порах отнеслось к Лихудам довольно подозрительно и не прежде допустило их до учительства, как после предварительного испытания их учености и вероисповедной благонадежности. С этою целью на девятый день по приезде Лихудов в Москву (15 марта 1685 г.) устроен был торжественный диспут между ними и Яном Белободским — одним из претендентов на академическую кафедру. Кроме того, от Лихудов потребовали, чтобы они представили в Посольский Приказ «свои поучения». Только доказав свою благонадежность, ученые греки могли открыть уроки в московской школе. На первых порах эта школа была очень невелика. В нее поступило сначала только шесть человек из старших учеников типографского

училища. Такая малочисленная по составу школа не требовала отдельного здания и удобно могла поместиться в кельях самих Лихудов. Но скоро была начата в Богоявленском монастыре постройка отдельного помещения. В декабре 1685 г. Богоявленская школа была уже готова и с этого времени Лихуды начали в ней свои уроки.

Преподавательская же деятельность Лихудов — собственно в академии — началась лишь через два года после этого (осенью 1687 г.), с устройством особого каменного трехэтажного академического корпуса в Заиконоспасском монастыре, — стоимостью до 45 т. рублей (на наши деньги). К Рождеству 1687 г. в академии числилось 76 человек учащихся. На Пасхе 1688 г. вся Заиконоспасская академия, во главе с Софронием, по обычаю, приходила приветствовать патриарха. В ней тогда числилось учеников всего 64 человека. Социальное положение учащихся в академии было разнообразно до противоположности. В числе их были лица самых высших аристократических фамилий: князя Одоевские, сын князя Бориса Голицына, дети Тимофея Савелова — близкие родственники патриарха и т. п. Но вместе с аристократами мы встречаем в школе Лихудов и лиц из низшего класса общества — челядинцев и сына конюха. Академия разделялась на три класса или «школы»: верхнюю (*suprema*), среднюю (*media*) и нижнюю (*infima*). В качестве подготовительного класса, при академии существовала «русская школа» или — иначе — «школа словенского книжного писания», которою заведовали старосты из старших учеников академии. Преподавание в академии шло по учебникам, составленным или переделанным самими Лихудами • [69](#). Из обозрения этих учебников видно, что как образование самих учителей, так и метод преподавания в их школе носили схоластический характер. Содержание академии производилось на счет сумм Патриаршего Казенного Приказа. Ученики академии получали денежное жалованье по 4 деньги в день; «старостам» выдавалось вдвое более. Ученики русской школы получали содержание натурой: им выдавалось с патриаршего двора по 4 хлеба в день. Содержание академического здания производилось на счет сумм того же Приказа. На средства этого Приказа нанималась школьная прислуга: повар и два или три сторожа. Что касается самих Лихудов, то они получали жалованье из Приказа Большой Казны. Сначала оно выдавалось им в количестве двух гривен на день; но, с переходом в Чудов монастырь, оно было увеличено: велено было давать им обоим из монастырских доходов пищу и питье против 4-х братьев в день, а жалованья по 15 алтын на день. На наши деньги они получали около 230-ти рублей в месяц. Кроме того в Рождество и Пасху, при посещениях патриарха, они обыкновенно получали от него «славленное». Количество его почти во всех случаях было одно и то же — пять рублей. Наконец, им производились иногда временные дачи — за те или другие услуги. При таких условиях Лихуды могли существовать вполне безбедно. Не даром же их литературные противники, с плохо скрываемою завистью, упрекали, их: «И они то иноземцы в забвение положили, что... здесь в царствующем граде Москве от великих государей взысканы и обогащены». Имущественному положению Лихудов соответствовало и общественное очень видное и влиятельное положение их в Москве. Оно обуславливалось уже самою их должностью в качестве учителей академии, которая в глазах весьма значительной части московского общества делала их авторитетом в вопросах богословской мысли и церковной жизни. Усердная деятельность Лихудов, их трудолюбие и ученость и, в особенности, возникшие в Москве споры о пресуществлении, поставившие ученых греков во главе целой партии и выдвинувшие их в роли защитников веры и церкви, естественно должны были еще более упрочить их высокое значение в среде тогдашнего московского духовенства и общества. Благодаря всему этому, они заняли в тогдашних церковных сферах положение руководителей и советников, которых, по словам Медведева, «духовнии в сладость, со всяким усердием, слушают, и им во всем, еже они глаголют, веруют».

Занявши, видное положение в церковном мире, Лихуды сумели достигнуть значения и в

гражданских сферах, приобрели себе многих сильных покровителей и защитников и имели доступ даже ко двору государей. В ряду светских покровителей Лихудов первое место по своему значению, без сомнения, занимал князь Василий Васильевич Голицын. Сохранилось немало писем и челобитных Лихудов к князю В. В. Голицыну и ответов его на эти письма и челобитные, и из них видно, как часто приходилось Лихудам обращаться к покровительству этого «благодетеля (как называют его Лихуды) и управителя во всех их нуждах». Между прочим, благодаря покровительству Голицына, Иоанникий Лихуд, которому разрешено было по семейным делам отправиться за границу, выхлопотал себе звание русского посланника при венецианском правительстве. Иоанникию поставлялось в обязанность привлечь Венецию к союзу с Москвою в борьбе против турок. Заручившись полномочиями, Иоанникий 22 апр. 1689 г. приехал в Венецию. Венецианское правительство, на основании выданных Иоанникию полномочий, соглашалось принять его только за гонца, но не хотело признать его посланником. В таких критических обстоятельствах, Иоанникий обратился к государям с прошением (от 25-го мая 1685 г.), умоляя их выслать «верюция грамоты», чтобы засвидетельствовать его полномочия. Желая вместе с тем показать политическую важность своей миссии, Иоанникий в этой же бумаге сообщал государям о своих переговорах с правительством цезаря и о настроении народов, подчиненных Турции, которые все жаждут освобождения от турецкого ига и с нетерпением ждут, когда, наконец, Константинополь будет в руках русских самодержцев и все они получают свободу. Но при неудачах крымского похода предложение о завоевании Константинополя было явно несбыточно, и русское правительство решило отозвать Иоанникия обратно в Россию. 31-го июля 1689 г. Иоанникию Лихуду была отправлена грамота для представления ее венецианскому дожу; в ней государь, извещая венецианский сенат об успехах войны с крымцами, просили «посланному своему немедленного отпуска».

Но, пользуясь покровительством влиятельных лиц церковного и светского мира, Лихуды имели в Москве также и многих врагов, которые с завистью и недоброжелательством следили за их успехами и деятельно стремились подорвать их значение, причем у многих вражда основывалась не только на личных отношениях и счетах, но и на радикальной разности образовательных начал, разделявших Лихудов и их противников. Враги старались унижить ученое достоинство Лихудов, распространяя молву о мнимой неуспешности их учеников, и старались поселить недоверие к ним, как водителям новых обычаев и волкам в овчих одеждах, расхищающим православное стадо. Не ограничиваясь обвинениями, касающимися учебной деятельности Лихудов, — в чувстве бессилия повредить их влиятельному положению, — враги всею силой своего ожесточения обрушились на нравственный, действительно далеко небезукоризненный, характер Лихудов. Они обвиняли их в гордости и фарисейском превозношении, в недостаток благодарности к русскому народу, в стране которого «они взыскавы милостями великих государей и обогащены», а в особенности — в корыстолюбии. Последнее было самым главным обвинением, которое постоянно повторяли недоброжелатели Лихудов. К числу недоброжелателей Лихудов присоединился и бывший их покровитель — патр. иерусалимский Досифей; оскорбленный недостатком благодарности к себе со стороны Лихудов, он выступил с целым рядом обвинений против Лихудов и начал настойчиво хлопотать об удалении их от школы, но Лихуды были нужны в Москве и ими не считали возможным пожертвовать патриарху, — пока не случилось происшествие, уронившее репутацию Лихудов в глазах русского правительства. То была соблазнительная история сына Иоанникия Лихуда — Николая — с дочерью задворного конюха — Мариєю Селифонтовой. В этой истории, соединенной с нарушением общественного спокойствия, оказались замешанными оба брата Иоанникий и Софроний. Опасаясь строгого взыскания, 5-го августа 1694 г. последние бежали из Москвы, а с ними вместе бежали и дети Иоанникия Николай и Анастас, но их скоро арестовали

по дороге к Смоленску. По причине такого происшествия, в августе 1694 г. Лихуды должны были оставить академию и были выселены в типографию. Положение их здесь на первых порах было очень незавидно. Но их знания и недостаток в людях способных служить запросам времени, «когда, — по выражению С. М. Соловьева, — реформа уже сильно стучалась в двери», заставили правительство изменить свое отношение к ученым братьям. Лихудам предоставлено было право жить на свободе и они не замедлили воспользоваться этою свободой на благо русского просвещения. Они начали учить желающих итальянскому языку, сначала частным образом, а в 1697 г. (15 мая) состоялся именной высочайший указ, чтобы бояре и других чинов люди отдавали детей своих учиться итальянскому языку у греков Иоанникия и Софрония Лихудиевых. Это — первое распоряжение правительства о распространении в России знания европейских языков. По указу императора, учеников к Лихудам назначено было 55 человек. Но из сведений, доставленных самими Лихудами, видно, что у них брали уроки только 10 человек, именно — два князя Прозоровские и восемь человек детей дьяков и купцов. Царь Петр велел выдавать Лихудам за уроки итальянская языка казенное жалованье, с помощью которого они могли существовать в Москве без особенной нужды. Время от времени Лихуды получали жалованье и из казны патриарха. Видимо, они продолжали быть полезными не только для государства, но и для церкви. Нет сомнения, что одним из главных средств к упрочению пошатнувшегося значения послужила для Лихудов церковная проповедь. Еще в звании учителей академии они заявили себя проповедническою деятельностью. Увольнение от должности наставников академии послужило для них новым толчком к упражнению в составлении слов — по преимуществу в похвальном и панегирическом роде. Некоторые из этих слов, — в том числе похвальное слово Петру по взятии Азова, — сохранились в собственных бумагах императора. Очевидно, проповедники, или сами лично или чрез посредство своих благожелателей, подносили свои похвальные речи на благосклонное воззрение государя. Льстивыми и напыщенными панегириками они и в самом падении сумели сохранить те связи со двором, которые они завязали в период своей академической деятельности. Рассматриваемые в гомилетическом отношении, т. е. со стороны содержания и формы, проповеди Лихудов отличаются полною отрешенностью от жизни и крайним схоластицизмом построения. Свою теорию проповедничества Софроний Лихуд развил в риторике. С особенною подробностью, согласно духу времени, он останавливается здесь на словах похвальных. Дробность рубрик, делений и подразделений здесь, изумительная. Софроний отдельно трактует о словах на день рождения младенцев, на день очищения, на бракосочетание, на победу над врагами, на прибытие послов, в похвалу тех или других добродетелей, свойств, поступков и т. п. Для каждого из этих видов похвального слова указываются особые специальные правила, которым должен следовать оратор.

В начале 1698 г. над Лихудами неожиданно разразилась новая гроза, когда обнаружились компрометирующие Лихудов подробности в деле совратившего в латинство ученика их — дьякона Петра Артемьева. Петр Артемьев, в 1688—1691 гг., вместе с Иоанникием ездил в Венецию, слушал уроки в тамошних школах и, увлекшись идеею соединения; церквей, принял унию. Возвратившись в Москву, он выступил горячим, до фанатизма, проповедником своих заблуждений. В мае 1698 г., по доносу своего приходского священника, Петр Артемьев был позван на суд к патриарху и отдан на исправление и покаяние в Новоспасский монастырь. Уже само по себе совращение в латинство одного из учеников должно было повредить Лихудам в глазах высшей церковной власти. Отзывы Артемьева о своих учителях и те подробности, какие сообщил он в своих тетрадях, писанных в Новоспасском монастыре, о жизни Иоанникия за границей, еще более скомпрометировали их в глазах патриарха. Под влиянием этих обвинений, патриарх Адриан в июне 1698 г. удалил Лихудов в Новоспасский монастырь.

Здесь Лихуды пробыли до января 1704 г. За это время они составили два полемические сочинения против протестантизма. Первое из них известно под заглавием «Лютерские ереси». По содержанию своему «Лютерские ереси» представляют краткий перечень особенностей, которыми протестантизм отличается от православия как в догматическом, так и в обрядовом и в бытовом отношениях. Всех особенностей протестантизма сравнительно с православием Лихуды указывают здесь 17. В позднейшей редакции «Лютерских ересей» число их доведено до 19-ти. Другое сочинение Лихудов против протестантов, записанное Лихудами в 1701 г., известно под именем «Слова о предопределении» и разрешает вопрос о предопределении и об условиях оправдания человека. Кроме богословских трудов, проживая в Новоспасском монастыре, Лихуды заявили себя и другими работами. Так они принимали участие в капитальном по тому времени издании, каков «Лексикон треязычный, сиречь речений славенских, еллиногреческих и латинских сокровище», составленный учеником их Федором Поликарповым. Лихуды вместе с Стефаном Яворским и Рафаилом Краснопольским, учителем славяно-латинской академии, рассмотрели этот лексикон и дополнили его, и уже в этом исправленном виде лексикон вышел в свет 1 декабря 1704 г. Следует упомянуть еще об одной богословско-филологической работе Лихудов, хотя она была выполнена ими несколькими годами ранее предыдущей. Именно ими был проверен и исправлен греческий текст «Православного Исповедания» в первоначальном издании Панагиота. Этот проверенный Лихудами греческий текст «Православного Исповедания» был издан Лаврентием Норманном, упсальским профессором (впоследствии готенбургским епископом), в Лейпциге в 1695 г. Поправки, внесенный Лихудами, он поместил на стороне, в виде вариантов или разночтений. Издание Норманна было повторено Гофманом в Бреславле в 1751 г. По исправленному Лихудами тексту «Прав. исповедания» был сделан и русский его перевод, изданный в 1695 г.

В январе 1704 г. последовал на Лихудов новый донос со стороны известного в свое время иллирийского шляхтича — Саввы Рагузинского. Это был выходец из Турции, где он состоял тайным агентом русского правительства. Донос Рагузинского был политического, а не религиозного характера. Рагузинский, должно быть, подтвердил обвинение, предъявленное против «самобратий» Лихудиевых еще в Константинополе Досиоем и состоящее в том, что они пишут в Константинополь о современном положении дел московского государства. Обвинение возымело свое действие. Правительство нашло опасным оставлять Лихудов в Москве, куда в то время ожидали прибытия турецкого посла Мустафы-аги. И вот 27 января 1704 г. состоялся указ: «сослать их с Москвы в дальний монастырь до его великого государя указу, покамест турецкий посол на Москве побудет, и держать их в присмотрении и кормить их монастырскою пищею». 4 февраля состоялся новый указ: Лихудов предписывалось отправить на жительство «в Ипацкий монастырь, что в Костроме». В Ипатьевском монастыре Лихуды прожили до января 1706 г. Это было самое тяжелое время их жизни. Но и теперь они пользовались некоторою свободой; но крайней мере, их ссылка не была тем страшным заключением, когда преступник, закупоренный в четырех стенах, осуждался на полное отречение от всего, что было и есть за стенами его «узилища». Лихудам позволено было заниматься учеными работами и вести переписку со своими знакомыми и друзьями. Известна пространная греческая грамматика, оконченная ими в 1705 г., т. е. именно в Ипатьевском монастыре. Кроме того, они занимались в это время обширным полемическим сочинением против лютеран и кальвинистов. Оно было написано ими в опровержение трех лютеро-кальвинских сочинений: «Катехизиса» Иоакима Камерия, «Напоминаний» Киаспара Пейкера и «Метафизики» Иоанна Макковея. Лихуды назвали свой труд: «Обличением и показанием ересей Лютера и Кальвина». Написанное при тяжелых внешних условиях, без достаточных пособий и руководств, это обширное сочинение (состоящее из 486 листов) не представляет собою тех достоинств, которыми отличаются прочие

богословско-литературные труды Лихудов. Это просто сборник разных трактатов, излагающих самые общие христианские истины. Лихуды в первой части своего сочинения раскрывают учение о Пресвятой Троице, о приснодевстве и святости Богоматери и догмат об иконопочитании. Во второй части своего сочинения, желая выяснить священное значение и важность православных храмов и их превосходство над протестантскими кирками, Лихуды подробно излагают учение «о храмах и о знаменовании находящихся в них вещей». Тон сочинения суровый, резкий и желчный, иногда даже бранчивый.

31-го января 1706 г. состоялся указ, которым предписывалось «из Ипатского монастыря перевести Лихудов в новгородские монастыри, что в епархии новгородская и великолуцкого Иова митрополита..., а к Москве их, без его великого государя указу, отпускать не велеть». Лихуды вызывались в Новгород их давнишним благожелателем — митрополитом новгородским Иовом, в качестве учителей проектированного к открытию в Новгороде училища. Вместе с ними приехали для помощи им и некоторые «старые их ученики». Школа была помещена в обширном двухэтажном здании, нарочно для того построенном на счет софийской казны. Ученики брались для нее «из разных чинов и всякого возраста». В августе 1714 г., как видно из собственноручного письма митр. Иова к императору Петру I, в Новгородской школе числилось до 100 человек учащихся, а всего за время учительства Лихудов в Новгородской школе обучалось 153 человека. В училище с самого начала открылись два класса или школы: «одна на еллинском диалекте, другая точию на славенском общем диалекте». В славенской школе обучал переводчик Федор Герасимов, в греческой сами Лихуды.

Кроме преподавательской деятельности, Лихуды, проживая в Новгороде, занялись учеными богословско-литературными трудами, главным образом, переводами. Усердием ученых греков воспользовался вскоре и сам государь. В 1707 г. им посланы были для перевода две книги на латинском языке: Афанасия Бирхнера, иезуита, книга Сфинкс (*Sphynx mystagoga, sive diatriva hieroglyphica*) и «Риза римских добродетелей Энея, иже в Виргиле, и того дел храбро сделанных». Перевод первой из указанных книг Лихуды снабдили кратким толкованием, что «суть сфинкс и мумия». Кроме указанных, Лихуды переводили, по поручению государя, и другие книги. В кабинетных бумагах императора хранится перевод «Сигизмунда Альберта об артиллерии и о способах победить турок», исполненный Лихудами с итальянского языка на славянский. Около того же времени Лихуды исправили службу св. Софии, Премудрости Божией, и вновь написали пролог, стихиры и канон в ее честь. Митр. Иов отправил эту работу справщику московской типографии Федору Поликарпову «посмотреть и исправить». Между тем новая служба не всем понравилась, и Иоанникий Лихуд написал ответ «О порицании новосочиненных службы Софии, Премудрости Божией». Около того же времени Софроний Лихуд перевел с итальянского языка на греческий «Изъяснение армянских литургий» с венецианского издания 1690 г., а Ф. Поликарпов переложил этот перевод на русский язык. Можно думать, что перевод этот был сделан Софронием также по желанию императора. Дело в том, что в 1701 г. армяне, чрез посредство некоторого Израэля Ория, обратились к императору с просьбой об освобождении их от мусульманского ига. Император весьма сочувственно отнесся к этой просьбе. «Они (армяне) нас по единоверию просили взять под свое покровительство, — писал он, — и нам, ради христианства, армянам отказать в том нельзя». Северная война, поглотившая все внимание императора, помешала осуществлению этой мысли; тем не менее император не оставил ее окончательно и деятельно собирал об армянах сведения, пополнял их, поддерживал сношения с армянами и, как только заключен был ништадский мир (30 августа 1721 г.), немедленно предпринял поход в Персию. В переписке митр. Иова встречаем указания еще на два перевода, сделанные Иоанникием за время жизни в Новгороде, именно книги «О православии и «Толкования молитвы Господней, еже есть Отче ваш»; перевод последней книги

в сентябре 1713 г. митр. Иов послал в дар царевичу Алексею Петровичу. Тогда же Иоанникий исправил житие преподобного Варлаама хутынского и написал ему похвальное слово. Кроме того, в сентябре 1708 г. Иоанникий составил «Слово торжественное о Софии, Премудрости Божией». Оно представляет собою отчасти историко-археологический, отчасти догматический трактат и состоит из двух частей: в первой, на основании древних летописцев, Иоанникий передает историю устройства и украшения храма; во второй — он переходит к решению вопроса об иконе Премудрости Бога-Слова и, объясняя ее своеобразный тип, излагает догматическое учение о воплощении Сына Божия, о взаимном отношении лиц божества и кратко передает учение о семи таинствах Церкви.

Софроний учительствовал в Новгороде менее двух лет. В конце 1707 г. он был отправлен митр. Иовом в Москву, чтобы принять там принадлежности так называемой верхней типографии, и уже более не возвратился в Новгород. В ближней государевой канцелярии в январе 1708 г. было решено взять в Москву также и Иоанникия. Но митр. Иов начал усиленно хлопотать пред государем и сильными мира, чтобы не брали из Новгорода Иоанникия и, если можно, возвратили к нему Софрония. Хлопоты митр. Иова повели к тому, что Иоанникий был оставлен при новгородской архиерейской школе, Софроний же возвращен не был. Иоанникий оставался учителем в Новгороде до 1716 г., до самой смерти своего покровителя — митр. Иова. В этом году, нуждаясь в помощи брата, он выхлопотал себе разрешение вернуться в Москву. Возвратившись в Москву, Иоанникий поселился на казанском подворье вместе с братом своим Софронием и разделил его труд по исправлению славянского перевода Библии. Вместе с братом он участвовал также в протесте московских богословов против Феофана Прокоповича, который в 1716 г. был вызван в Петербург для возведения в сан епископа. Смелый протест московских богословов не имел успеха. Митр. Стефан должен был сознаться, что он не читал сочинений Феофана. Феофилакт и Гедеон вынуждены были письменно извиниться в несправедливости возведенного на него обвинения. Лихудов на этот раз оставили в покое. Участие в протесте против Феофана был последним, известным нам, шагом общественной деятельности Иоанникия. 7 августа 1717 г. он скончался на 84 году жизни. Тело его было погребено при академии в нижней трапезной церкви Заиконоспасского монастыря. Что касается младшего из братьев — Софрония, то, прибыв в Москву в конце 1707 г., он был назначен митр. Стефаном Яворским учителем школы «еллинского языка», необходимость в которой для русской церкви хорошо сознавал местоблюститель патр. престола. Эта школа помещалась на казанском подворье, в Ветошном ряду, и представляла как бы отделение академии. В 1722 г. она была переведена в здание синодской типографии. Одновременно с учительством в греческой школе, Софроний принимал деятельное участие в комиссии по пересмотру и исправлению славянского перевода Библии. Из сочинений, написанных Софронием за этот период его жизни, известен «Коллурий о лютой страсти очеболения Капитонского». Поводом для него послужило событие, имевшее место в Новгороде, где в то время содержался в архиерейском разряде под заключением известный расколоучитель Семен Денисов Вторушин. Митр. Иов неоднократно призывал его к себе и увещевал возвратиться к церкви и оставить раскол, но безуспешно. Не довольствуясь устной защитой своих мнений, Семен Денисов представил митр. Иову ряд писем или посланий. В одном из них он изложил «вины, объявляющие наше (т. е. раскольническое) разлучение от... церкви, каковыми доводами подтверждающся, таковая творим». Митр. Иов поручил перевести послание Денисова на греческий язык, а Иоанникию Лпхуду написать его разбор и опровержение. Иоанникий, по старости и слабости сил, не успел или не сумел исполнить поручение митрополита, а вскоре затем переехал в Москву и поселился здесь вместе с братом своим Софронием. Более молодой и энергичный, Софроний, принял на себя труд, порученный Иоанникию, но, как иностранец, мало знакомый с русскою археологией и историей

и самым мировоззрением русских старообрядцев, он и в способах суждения и в способах изложения оказался неспособным примениться к понятиям русских читателей. Вот почему его «Коллурий» (имеется в числе рукописей Румянцевского музея: см. по описанию Беляева) оказался непригодным для своей цели и не получил распространения ни среди православных, ни — тем более — среди раскольников; последним, вероятно, он остался даже совсем неизвестным.

Софроний учительствовал в греческой школе до начала 1722 г. В октябре 1721 г. лишен был кафедры и удален на покой в Нилову пустынь иркутский преосвященный Игнатий Смола. В числе прочих пяти кандидатов на иркутскую кафедру был представлен и Софроний Лихуд, но назначение его в Иркутск не состоялось. Вероятно, этому помешали его старость и болезненность, которые не обещали в нем деятельного и энергичного администратора.

17 февраля 1722 г. указом Синода «он был назначен архимандритом Солотчина монастыря, рязанской епархии. Солотчинские монахи, видимо, были недовольны назначением к ним архимандрита Софрония и встретили его с затаенною враждой и нерасположением. Вскоре эти вражда и нерасположение сказались уже открыто. На имя рязанская епископа Гавриила (Бужинского) поступил от монастырской братии целый ряд доношений и челобитных с обвинениями на архимандрита Софрония. Преосв. Гавриил, получив эти обвинения, переслал их в Синод. Со своей стороны он высказал мнение, что лучше всего определить Софрония к какому-либо другому месту, потому что он, действительно, «за своею древностию и скорбию, церковная служения отправлять и монастырских и вотчинных дел не токмо править, но и говорить не точию по-русски, но и по-гречески не может». Св. Синод отнесся к архимандриту Софронию внимательнее и милостивее. 12 июня 1727 г. он приказал: «оному архимандриту Софронию Лихудиеву быть в том монастыре настоятелем неотменно, и определенное ему жалование выдавать и пищею и прочим довольствовать неотложно для того, что он и во время определения в оный монастырь архимандритом уже был древен; токмо то определение учинено ему за многие его в школьном учении труды, ради утешения старости его, а не для управления монастырских и вотчинных дел, которые и в других многих местах отправляют наместники и келари и казначей с братиею». Но и после этого распри и раздоры в Солотчинском монастыре не прекращались. Дошло, наконец, до того, что в конце февраля или в начале марта 1729 г. Софроний решил покинуть свой монастырь и бежал в Москву. После такого происшествия Св. Синод, указом от 6 мая 1729 г., предписал: «Рязанской епархии Солотчинского монастыря Софрония Лихудьева, за всесовершенною старостию и изнеможением, по случаю параличных болезни, от той архимандрии отрешить и определить, для успокоения старости его, в Новоспасский монастырь, что при Москве, в особую келью».

Вскоре после отставки от должности архимандрита, Софроний скончался в июне 1730 г. 78 лет о» рождения.

Определяя значение Лихудов в истории русского духовного просвещения, нельзя не признать, что их влияние в этой области было довольно широко и благотворно. Достаточно указать, что за время своего учительства в Москве и в Новгороде они подготовили немало вполне образованных воспитанников, каковы: Федор Поликарпов, Николай Семенов, Алексей Барсов, монахи — Косьма, Феолог, Иов, Палладий Рогов, доктор Постников, а из позднейших Федор Максимов. Все эти лица заявили себя плодотворною деятельностью на разных поприщах науки и жизни, и их имена служат лучшим доказательством благотворного влияния Лихудов на русскую церковную и общественную жизнь. Признавая это влияние, Св. Синод, в указе от 17 февраля 1723 г., назвал труды ученых братьев по обучению российского юношества «достохвальными, достополезными и всем известными».

Что касается в частности научно-литературной деятельности Лихудов, то, по

обстоятельствам времени, она получила по преимуществу полемико-апологетический характер и направлялась то против латинян, то против лютеран и кальвинистов. Особенное значение и известность получила их полемика против латинян по вопросу о времени пресуществления святых даров. Значение Лихудов в истории споров о времени пресуществления настолько значительно, что некоторые исследователи считают возможным их именно признать виновниками этих споров. Но почему же Лихуды избрали для спора именно этот вопрос? Да потому, что он уже назрел, и был поставлен самою жизнью. Один из участников спора о времени пресуществления, преосв. Афанасий холмогорский, ясно и отчетливо выразил истинную его причину, именно, что спор этот возник из-за книжных исправлений па печатном дворе («Чт. в Общ. Ист. и Древ. Росс.» 1903 г. кн. IV, стр. XXXVII). Действительно, в учительных и богослужебных книжках того времени были даны неодинаковые решения вопроса о времени пресуществования, что на практике, — при склонности русских людей того времени рассматривать всякий вопрос не столько с теоретической, сколько именно с практической, стороны, — вызывало ссоры о том, когда именно следует совершать «боголепное поклонение» телу и крови Христовой: во время ли великого выхода, во время ли произнесения слов Христовых «приимите, ядите» и «пейте» или позднее при произнесении молитвы «сотвори убо хлеб сей» и д. В решении этого вопроса в богослужебных и учительных книгах того времени преобладает латинское мнение, но высказано и иное воззрение (раскольническое), а в «Скрижали» ясно выражен православный взгляд. Церковная практика по спорному вопросу также не представляет должного единообразия. Уже одно то, что с церковной кафедры самим патриархом произносится слово «О благоговейном в храме стоянии», в котором осуждается обычай совершать земной поклон во время великого выхода и предлагается поклоняться при произнесении возгласов: «приимите, ядите» и «пейте», что рассылаются особые послания «О согласии божественной литургии по указанному пункту с соборным Чиновником, иже учинен в 183 (1675) году», как делает это рязанский митрополит Павел, — все это ясно показывает, что вопрос о совершительном моменте таинства евхаристии уже до приезда Лихудов успел обратить на себя внимание московских книжных людей и сделался предметом обсуждения. С другой стороны, есть основания думать, что и сами Лихуды еще до приезда в Россию, на западе (благодаря спорам янсенистов с кальвинистами) имели случай основательно познакомиться с вопросом о пресуществлении, так что предмет московских недоумений был для них достаточно известен. Вот почему, вскоре по приезде в Москву, к ним обратились за разъяснениями и поддержкой и не только сторонники православия, но, — можно думать, — и их противники. Лихуды решили избрать этот вопрос темой для публичного диспута с Белободским и высказали полную готовность участвовать в разработке этого вопроса, устной и литературной. Политические страсти и личные счеты, наконец, искусная деятельность иезуитов — все это придало спору о времени пресуществления страстный и бурный характер, какого, быть может, он не получил бы при более спокойном настроении спорящих сторон. Но эта продолжительность и страстность спора не говорит ли вместе с тем и о том, что вопрос о времени пресуществления имел живое общественное значение и что правильное решение его было в высшей степени необходимо? Лихуды твердо стали на защиту православного понимания этого вопроса и оказали сильное влияние на решение его в должном направлении. В этом их заслуга пред русскою церковью. Литературным памятником участия Лихудов в споре о времени пресуществления служит обширное сочинение под заглавием: «Акос, или врачевание, противопологаемое ядовитым угрызением змиевым». Лихуды начали писать «Акос», по всей вероятности, вскоре по приезде в Москву и окончили его осенью 1687 г. 13-го декабря этого года, как обозначено в некоторых списках «Акоса», он был уже переведен на славянский язык». «Акос» изложен в форме вопросов ученика и ответов учителя. Всех вопросов и ответов двадцать

один. Вторым крупным (более ценным, чем «Акос») трудом Лихудов в опровержении латинства были «Диалоги, сиречь разлогольства грека учителя к некоему иисуиту» или, — иначе, — «Мечец духовный». Сочинение это принадлежит Софронию. Это весьма удачный по времени, хотя и не совсем полный опыт обличительного богословия, написанный в форме разговора между иезуитом и греком. Всех «разглагольствий» или «диалогов» в «Мечце» двадцать один. — В 1692 г. Иоанникий Лихуд пересмотрел и исправил древнеславянский болгарский перевод литургии Иакова, сделанный Евфимием, патриархом Тырновским. — Есть основание думать, что Лихуды принимали также значительное участие в составлении двух обширных сборников того времени, направленных против латинства, — «Остна» и «Щита веры».

Но если можно скептически относиться к тому значению, какое имели Лихуды в истории вопроса о времени пресуществления, зато бесспорно высокое значение для русской церкви другого труда Лихудов (преимущественно Софрония): труда по исправлению и пересмотру славянского текста Библии Ветхого Завета. С замечательно верным пониманием потребностей русской церкви, Лихуды вскоре же по приезде в Новгород предлагают митрополиту Новгородсколу Иову вместе со своими «старыми учениками» заняться пересмотром и исправлением славянского текста книг Ветхого Завета. Но только через 6 лет после того 14 ноября 1712 г. именным высочайшим указом образована была комиссия, которой и поручалось «прочсть словенскую Библию и согласить во всем со греческою 70 преводников Библиею». Достойно замечания, что в состав этой комиссии, — кроме Софрония, который в списке исправителей занимает первое место, — вошли Федор Поликарпов, Николай Семенов, Алексей Барсов и монах Феолог — все ученики Лихудов. Некоторое, — незначительное, впрочем, — участие в трудах комиссии принимал и Иоанникий Лихуд. В течение 7 лет комиссия трудилась «со всяким усердно-тщательным радением» и к июлю 1720 г. окончила свой сложный и кропотливый труд, а к 1723 г. успела вторично пересмотреть и проверить исправления Пятокнижия Моисеева и книги Иова. Но труду Петровских справщиков не суждено было выйти в свет. Какие-то тайные причины остановили это святое дело, и только в 1735 г. вновь был поднят вопрос о напечатании новоисправленной Библии. Организуется ряд комиссий, которым поручается «освидетельствовать» работу Петровских правщиков, «исправно ли во всем учинено». Пятнадцать лет продолжается это свидетельствование и в конце концов исправители Елизаветинского времени приняли почти все исправления, внесенные комиссией Петровских правщиков. С тех пор славянский текст Ветхого Завета, за ничтожными исключениями, остается без всяких изменений; таким образом, вот уже более 150 лет, как русская церковь имеет во всеобщем употреблении библейский ветхозаветный текст, правленный Петровскою комиссией, в которой Лихудам и непосредственно и посредством (в лице учеников) принадлежит такое видное и почетное место.

Мих. Сменцовский

Иоанникий заоникиевский

Иоанникий заоникиевский см. Иосиф заоникиевский.

Иоанникий архимандрит Киево-Михайловского монастыря

Иоанникий (Скабовский), архимандрит Киево-Михайловского монастыря, скончался 1 августа 1753 г. О нем известно, что он окончил курс Киевской академии и до 1742 г. был в Киеве кафедральным проповедником. С открытием в Твери духовной семинарии в 1742 г., был назначен первым ее ректором и произведен в архимандрита Отроча монастыря в 1744 г. он был архимандритом Колязина монастыря, с 1751 г. киевского Пустынно-Николаевского и затем – Киево-Михайловского. В 1753 г. состоялось уже назначение его в Киево-Межигорский монастырь, но архимандрит Иоанникий скончался. Известно «слово его в 23-ю неделю (14 ноября) по Пятидесятнице» (Москва 1742).

К. З-в.

Иоанникий архимандрит Солотчинского монастыря

Иоанникий (Орловский), архимандрит Солотчинского монастыря Рязанской епархии, умер 22 января 1789 г. Известен педологической деятельностью в 1771—1782 гг. в Александро-Невской славянской школе, преобразованной после в академию, и в Рязанской духовной семинарии; был архимандритом сначала Зеленецкого, а с 1782 г. Солотчинского монастыря. Известно его слово на праздник св. Георгия, напечатанное в 1776 г.

К. 3-в.

Иоанникий Руднев митрополит Киевский и Галицкий

Иоанникий Руднев (1822—1900 г.), митрополит Киевский и Галицкий. Сын бедного диакона тульской епархии, м. Иоанникий родился 20 февраля 1826 г. Детство его и первоначальное воспитание в духовных школах тульской епархии прошли среди обстановки скудной материально, но богато исполненной духа церковности и благочестия. «Не роскошною и богатою обстановкой было окружено его детство; много нужд и лишений испытал он в период своего воспитания», — по его буквальному свидетельству. «Еще в детстве от паломников той местности, где родился он и в числе которых была и мать его отца, четыре раза ходившая в Киев на поклонение св. мощам с посохом и с котомкою за плечами, наполненную заготовленными дома сухарями, питался он духом благочестия», — по собственным его словам. Высшее образование м. Иоанникий получил в Киевской Духовной Академии, полный курс которой окончил в 1849 г. первым магистром. Тотчас же по окончании академического курса, он был оставлен на службе при Академии. Но еще раньше оставления при Академии, пред окончанием курса учения, м. Иоанникий, согласно «давнему своему желанию» просил начальство о пострижении его в монашество. 11 октября 1849 г., согласно этому желанию и с разрешения Св. Синода, ректор Киевской Духовной Академии архимандрит (впоследствии архиепископ) Димитрий (Муретов) сам постриг окончившего курс Академии Иоанна Руднева (мирское имя владыки) в монашество в Киево-Печерской лавре в церкви и пещере преподобного Антония, с наречением ему имени Иоанникия, причем восприемником по монашеству будущего первосвятителя русской церкви был известный подвижник, иеросхимонах Киево-Печерской лавры Парфений. 6 ноября того же года сам приснопамятный Киевский митрополит Филарет рукоположил новопостриженного инока в лаврской церкви святителя Михаила во иеродиакона, а 7 ноября в Феодосиевской дальнепещерной церкви он же посвятил его в иеромонаха. С этого дня и началось редкое служение питомца Киевской Духовной Академии, исполненное разнообразных и великих трудов и заслуг, благословенное от Бога многими добрыми плодами на пользу церкви и отечества. Два периода. — или половины, правда, очень неравные, — можно подмечать в полувековом служении владыки. Первые 15 лет службы своей он посвятил просвещению духовного юношества в качестве наставника и начальника среднего и высших духовно-учебных заведений, а последние 35 лет он служил Церкви Божией в должности епархиального архиерея. В Киевской Духовной Академии, в первый раз, владыка служил в должности наставника (с званием бакалавра, а с 1856 г. профессора), помощника инспектора и инспектора, причем преподавал Свящ. Писание, обличительное богословие и вообще богословские науки. После годичной службы в должности ректора Киевской Духовной Семинарии (1858—1859 г.), владыка снова возвратился под кров родной Академии, в качестве ее ректора, хотя на этот раз служил недолго, менее года. Во время первого своего служения в Киеве м. Иоанникий последовательно проходил также еще следующие должности: члена академического правления внутреннего и внешнего, конференции, духовно-цензурного комитета, члена Киевской духовной консистории, благочинного монастырей Киевской епархии, при чем сам он был настоятелем двух киевских монастырей: Пустынно-Никольского и Братского. 6 октября 1860 г. м. Иоанникий, волею Божией и распоряжением высшего начальства, был призван к управлению С.Петербургскою Духовною Академией, во главе которой и находился до 12 января 1864 г. Будучи ректором столичной Академии, и. Иоанникий исполнял обязанности члена С.-Петербургской духовной консистории (до 12 июня 1861 г., пока был архимандритом) и главного наблюдателя за преподаванием закона Божия во всех учебных заведениях столицы и ее окрестностей. Уже из этого самого общего и краткого очерка

первоначального служения м. Иоанникия, видно, как, с одной стороны, промысл Божий, призывая его к исправлению самых разнообразных должностей, тем самым обогащал его опытностью и готовил к более высокому званию и к более широкой деятельности, а с другой стороны, как высшее начальство высоко ценило его «ревностную и полезную» деятельность на самых разнообразных поприщах служения. Служение это было проникнуто и согревалось ревностно о славе веры и Церкви Христовой и глубокою любовью к бедным. В его богословских лекциях сияло полное согласие веры и разума, проникшего в тайны домостроительства Божия. А в отношениях его, как начальника, к своим подчиненным ярко светились правда и милость, любовь к истине и сострадание к бедным и вообще к нуждающимся. Некоторые из бывших питомцев владыки по Киевской Духовной Семинарии и Академии еще доселе живо помнят дела его благотворения и молят Бога за своего милостивого ректора. Памятно для многих также и служение его, как ректора С.-Петербургской Духовной Академии, который «входил во все нужды студентов, многих поддерживал своими собственными средствами и мудро руководил их жизнью и учебными занятиями».

Самостоятельное архиерейское служение м. Иоанникия началось с 12 января 1864 г. Это 35-летнее служение, доблестно пройденное на глазах и на пользу пяти епархий — Саратовской (1864—1873 г.), Нижегородской (1873—1877 г.), Грузинской (1877—1882 г.), Московской (1882—1891 г.) и Киевской (1891—1899 г.), ознаменовано целым многочисленным рядом великих деяний и учреждений духовно-просветительных и человеколюбиво-благотворительных. В Саратове во время своего управления здешнею епархией м. Иоанникий устроил свечной завод, общество взаимопомощи духовенства, учебно-заработный дом для сирот всех сословий, приют для малолетних сирот духовного звания обоего пола, братство св. Креста и духовно-просветительный союз. Первые два учреждения имели своею главною целью обеспечение духовенства и, в частности, улучшение быта воспитанников духовной школы. Высоко ценя пастырское служение и стремясь к тому, чтобы служение это, по возможности, соответствовало своим высоким задачам, м. Иоанникий заботился о том, чтобы и самое приготовление к этому служению было обставлено, по возможности, всеми средствами и всеми удобствами. «Ближайшая цель духовно-учебных заведений», — говорил м. Иоанникий позже, при открытии общежития в московской Духовной Семинарии, — «воспитывать и готовить будущих пастырей Церкви Христовой. Никто, конечно, не будет спорить против той очевидной истины, что чем важнее дело или служение, к которому готовятся, тем продолжительнее и тщательнее должно быть приготовление». С другой стороны, по собственному опыту, — опыту бедного воспитанника духовной школы, некогда подвергавшегося, по недостатку средств, опасности не закончить своего образования, — м. Иоанникий хорошо знал жалкую и бедственную обстановку, в которой воспитывались и готовились тогда будущие пастыри, и потому употреблял все усилия к тому, чтобы облегчить, сделать, по возможности, наиболее благоприятными условия воспитания и образования будущих пастырей Церкви Христовой. «По собственному опыту известна мне вся непривлекательность так называемой квартирной жизни воспитанников духовно-учебных заведений», — говорил однажды в публичном заседании м. Иоанникий. — «Видел я, как многие способные и даровитые воспитанники гибли нравственно среди той непроглядной обстановки, в которой они жили в период своего воспитания. Знал я не мало своих сверстников, которые, единственно по недостатку средств каких бы то ни было, даже самых скудных средств к своему содержанию, принуждены были прекращать свое образование, — одни — не докончив его, другие — дошедши до половины пути, а иные — и едва начав. Было время, когда мне самому угрожала та же опасность. Она, конечно, и постигла бы меня, если бы благопопечительное начальство, может быть, даже с отступлением от правды законной, не оказало мне помощи и пособия. Все эти грустные явления, повторявшиеся

ежегодно по два раза, глубоко падали на впечатлительную душу, и вот в голове, почти детской, в то время в первый раз возникает мысль о том, отчего бы не устроить дело так, чтобы все способные и желающие учиться, могли беспрепятственно, не стесняемые материальными нуждами, получать образование». Этими высокими и чистыми побуждениями владыка руководствовался во всей своей последующей деятельности на пользу духовенства и, в особенности, духовно-учебных заведений.

Два другие учреждения, устроенные владыкою в Саратове (учебно-заработный дом для детей всех сословий и приют для малолетних сирот духовного звания обоего пола), имели в виду исключительно христианско-человеколюбивые цели, рассчитанные притом не на тесный круг одного духовного сословия, но и на всю вообще саратовскую паству без различия звания и состояния. Православное братство св. Креста было основано м. Иоанникием в Саратове, по примеру древнерусских братских союзов, для борьбы с расколом, которым была очень сильно заражена саратовская епархия. Основатель братства имевшего своею целью наставление ближнего в истинах православной веры, обращение на путь истины уклонившихся от нее и распространение христианского просвещения в духе православной церкви, был главным деятелем в нем, часто являлся на открытых братством собеседованиях, принимал в них личное участие и своим личным примером ободрял, воодушевлял и побуждал других. В тесной связи с братством св. Креста находился и основанный также м. Иоанникием в Саратове духовно-просветительный союз, который имел своею главною целью распространение истинно христианского духовного просвещения между самими православными, особенно в низших классах населения.

Во время сравнительно непродолжительного, трехлетнего служения своего в Нижегородской епархии м. Иоанникий частью усовершенствовал, а большею частью вновь создал следующие просветительно-благотворительные учреждения: братство св. Креста так же, как и в Саратове, для борьбы с расколом, учебно-заработный дом с приютом для сирот духовенства, ремесленное училище для тех из детей духовенства, которые оказывались неспособными к научному образованию (училище было устроено в Оранском монастыре, находившемся под непосредственным управлением владыки), приют для малолетних сирот обоего пола, на который из личных средств основатель пожертвовал до 7.700 рублей, и, наконец, на средства благоустроенного свечного завода открыл при семинарии общежитие, где получали почти бесплатное помещение и содержание 150 бедных воспитанников. Все эти учреждения, благодетельные для нижегородской епархии, были только видимым выражением ревностного служения м. Иоанникия Церкви Христовой и последствием духовно-родственного любвеобильного союза, который связывал архипастыря с нижегородскою паствою. Расставаясь с последней, высокопреосвященный (с 1877 г. архиепископ) Иоанникий, всегда благоговейно преданный воле Божией и скромный в оценке собственных заслуг, произнес, между прочим, следующие знаменательные слова: «Благие предприятия, какие вы приписываете мне одному (и какие выше названы нами), исполнены были мною при помощи Божией, при вашем содействии и при тех добрых отношениях, какие образовались и существовали между мною и вами во все время управления моего нижегородскою паствою. Я один был бы бессилен в достижении высоких целей. Но при вашем усердии и теплом сочувствии к предначертаниям, занимавшим мою душу, я успел достигнуть желанных успехов, которыми Господь благословил наши общие труды».

На новом месте высокого архипастырская служения и среди новых условий жизни церковной и народной раскрылись с новых сторон редкие дарования м. Иоанникия. Непродолжительно было служение его в звании экзарха Грузии (1877—1882 г.), но оно, по справедливости, составило особенный знаменательный период в истории грузинского экзархата

за время нахождения его под властью Св. Синода русской церкви. Величайшая заслуга м. Иоанникия, как экзарха Грузии, состояла в том, что он успел водворить мир в столь разноплеменной и легко возбудимой пастве, чувствительной ко всему, какова паства грузинская, сумел сплотить здесь разнообразные классы общества, находившиеся нередко во враждебных друг к другу отношениях. Действуя, как истинно русский человек, архипастырь в то же время сочувственно и сердечно относился ко всему, что было дорого для местной паствы. Так, он, несмотря на свое высокое положение, возраст и многосложность занятий, трудился в это время над изучением грузинского языка употребление которого допустил и при совершении богослужения. Не менее живое и сердечное участие принимал он и в местной Духовной Семинарии, причем неоднократно ходатайствовал пред Св. Синодом об изменении учебной программы тифлисской Духовной Семинарии сообразно с местными требованиями и условиями жизни. Все это располагало грузинскую паству, без различия племенного, любить своего архипастыря и с редкою, в подобных случаях, по своей искренности скорбью провожать его на другое более высокое поприще служения. Рядом и вместе с заботами, имевшими в виду удовлетворение чисто местных, особенных нужд, шла и здесь, в Грузии, деятельность владыки, направленная к распространению света евангельского среди неведущих или неправо ведущих ее и к облегченно тяжелой участи бедных и страждущих. С великою ревностью заботился м. Иоанникий о восстановлении православия среди обитателей древней Иверии. Ему же принадлежит мысль об открытии собеседований о предметах веры при тифлисской Духовной Семинарии для распространяя истинного просвещения среди православных. Эти собеседования были устроены братством св. Ап. Андрея Первозванного, которое получило свое начало также благодаря заботам и по мысли Иоанникия и имело в виду, между прочим, помощь беднейшим воспитанникам тифлисской Духовной Семинарии. Улучшению материального положения духовно-учебных заведений Грузии не мало содействовало также совершенное экзархом Иоанникием преобразование торговли церковными свечами, которая до того времени находилась в руках чиновников, а при нем была передана в распоряжение духовенства. Наконец, одним из самых дорогих и памятных для грузинского экзархата плодов деятельности м. Иоанникия служит женское епархиальное училище, которое и возникло, и устроилось преимущественно заботами его. Пожертвовав единовременно, при основании училища, в пользу его 10.000 р., м. Иоанникий затем во все время своего пребывания в Грузии отдавал все свое жалованье по званию экзарха в пользу училища.

27 июня 1882 г. м. Иоанникий удостоился быть избранным в преемники приснопамятных великих архипастырей московских — Платона, Филарета, Иннокентия и Макария. Основанием для такого избрания великому Царю Миротворцу послужила именно «ревностная попечительность» м. Иоанникия «о благоустройении и духовном просвещении паствы, свидетельством коей служили многие полезные для церкви учреждения в Саратове, Нижнем Новгороде и Тифлисе, им основанные». 9 лет управлял м. Иоанникий Московской епархией. Управление это оставило глубокие следы по себе и принесло обильные плоды. Выдающимися плодами деятельности м. Иоанникия на пользу Московской епархии были следующие: 1) Кирилло-Мефодиевское братство, основанное владыкою с целью содействовать поддержанию прежних и открытию новых церковно приходских школ в пределах Московской епархии, т. е. другими словами: для распространения истинно христианского православного образования и просвещения среди русского народа; 2) открытие и устройство второго епархиального женского училища для того, чтобы дать возможность всем священнослужителям Московской епархии воспитывать своих дочерей; 3) учреждение правильных еженедельных, — кроме летних месяцев, — при московской Духовной Семинарии, а также и помимо Семинарии, в присутствии викарного епископа, собеседований с раскольниками; 4) упрочение положения и развитие

деятельности московского епархиального свечного завода до такой степени, что он сделался в состоянии ежегодно отчислять значительные суммы на нужды московских духовно-учебных заведений; 5) устройство и открытие, — преимущественно на средства этого завода, — почти бесплатных общежитий при двух Семинариях (Московской и Вифанской, причем здания этой последней были фундаментально перестроены) и некоторых низших духовных училищах Московской епархии и, наконец, 6) учреждение общества взаимопомощи, имеющее в виду обеспечить положение осиротевших, вдовых, престарелых и больных членов духовенства.

Во время служения своего на кафедре московской митрополии м. Иоанникий принимал, самое близкое и живое участие в делах высшего управления русскою церковью, как член Св. Синода. И здесь он не забыл любимых им духовно-учебных заведений, которые он с такою заботливости устраивал и усовершенствовал в разных епархиях для того, чтобы сделать их возможно лучшими орудиями приготовления будущих пастырей Церкви. В 1884 г., под руководством и при живейшем участии м. Иоанникия, были преобразованы духовно-учебные заведения, по новому уставу, действующему и доселе.

17 ноября 1891 г. «устроением Божиим» совершилось назначение м. Иоанникия на кафедру Киевской митрополии. Через тридцать один год снова возвратился он туда, где получил высшее образование и где протекли первые «лучшие» годы его служения Церкви Божией. С горячею ревностью и с великою энергией принял в свои руки м. Иоанникий управление старейшею митрополией. 15 декабря 1891 г., приветствуя свою новую паству миром и призывая к миру, любви и единодушному труду на пользу общая служения св. Церкви ближайших своих сотрудников и помощников, м. Иоанникий просил всех пастырей и пасомых, «да не бесплодно будет служение его в пастве киевской». Милостию Божией, восьмилетнее служение м. Иоанникия на кафедре Киевской явилось весьма благоплодным. Заботами архипастыря возникли учреждения, имеющие в виду оказать милость бедным, обеспечить труждающихся, поддержать слабых и улучшить дело воспитания будущих служителей алтаря Господня. Свечной епархиальный завод, ко времени вступления владыки на Киевскую кафедру едва начинавший свое существование и имевший в своем распоряжении 39.315 рублей, благодаря особенной попечительности владыки о нем, к концу его жизни, насчитывал собственная капитала до 300.000 рублей и ныне, по мысли благоустроителя его, оказывает существенную помощь духовно-учебным заведениям Киевской епархии; общества взаимопомощи и по образованию пожарного капитала, вызванный к жизни всецело м. Иоанникием и начавшие свою деятельность ни с чем, кроме благословения Божия и щедрой помощи основателя, теперь насчитывают у себя — первое свыше 148.000 р. и второе свыше 120.000 руб.; женские епархиальные училища получили новое устройство, а одно из них, кроме того, на щедрое пожертвование владыки украсилось благолепным храмом; в самое последнее время жизни м. Иоанникия положено было основание и ныне воздвигнуто прекрасное здание Семинарии, в котором нашли себе помещение все питомцы заведения, приготавливающая будущих пастырей Киевской епархии. Свой 50-летний в 1899 г. юбилей, как венец достославного своего полувекового служения, м. Иоанникий ознаменовал великим благодеянием, на котором, по молитвам самого владыки, всех пастырей и паствы киевской, да почиет благословение Божие, как почил оно на всех других начинаниях его. На пожертвованные им 50.000 рублей в ближайшем будущем, с присоединением к ним других средств, имеет быть устроена епархиальная богадельня для престарелых священно-церковно-служителей, их вдов и сирот. В то же самое время киевское духовенство, столь щедро благодетельствованное м. Иоанникием, желая достойно ознаменовать его пятидесятилетний юбилей, готовится осуществить заветную мысль м. Иоанникия устройением при двух монастырях Киевской епархии, мужском и женском, профессиональных училищ, по программе двухклассной церковноприходской школы, в которых

дети духовенства, не могущие по каким-либо причинам получить воспитание в одном из духовно-учебных заведений, будут обучаться иконописанию и разным доступным ремеслам, могущим материально обеспечить их в жизни. Поистине, достойный венец достославного полувекового служения Церкви Божией.

Трудясь на пользу Киевской епархии, м. Иоанникий в эти последние 8 лет не переставал принимать самое живое и энергичное участие в высшем управлении всею русскою церковью, а 25 декабря 1898 г. державною волею был призван, как первосвященник русской церкви, и к главному руководству этим управлением в звании первенствующего члена Св. Синода. 7 июня 1900 г. м. Иоанникий тихо почил в Голосеевской пустыни.

В литературе он известен своими многочисленными проповедями и небольшими религиозно-нравственными рассуждениями, которые печатались преимущественно в «Воскресном Чтении». Все они собраны и напечатаны в книге: «Юбилейный Сборник. Речи, Слова, Беседы и назидательные статьи высокопреосвященного Иоанникия, митрополита Киевского и Галицкого» (издание журнала «Миссионерское Обозрение»).

Таково, в кратких, слабо выраженных чертах, полувековое служение м. Иоанникия Церкви Божией. Все оно, можно сказать, основано и проникнуто следующими тремя редкими и достойными всякого подражания особенностями. Прежде всего, в лице м. Иоанникия мы видим высокий образ ревности о славе веры и Церкви Христовой, — ревности, выразившейся в столь многих учреждениях (братствах), с добрым успехом, при почивающем на них благословении Божиим, доселе распространяющих истинно христианское просвещение, или исправляющих заблуждающихся и уклоняющихся от пути истины. В лице его мы видим, далее, образ глубочайшей преданности воле Божией, надежды в милость и помощь Божию и глубочайшего смирения. На всякие благодарения, какие многократно приходилось владыке выслушивать от благодетельствованных им лиц, учреждений и обществ, он в разных словах, но всегда одно и то же в существе отвечал именно то самое, что он сказал нижегородскому духовенству 26 января 1878 г.: «благие предприятия, которые вы приписываете мне одному, исполнены мною, при помощи Божией, при вашем содействии и при тех добрых отношениях, которые образовались и существуют между мною и вами». Наконец, м. Иоанникий являет нам всем единственный в своем роде пример великого человеколюбия, милости и сострадания к ближним, выразившихся в столь многочисленных учреждениях, имеющих целью помочь бедным, одеть и напитать сирот, поддержать слабых и престарелых, утешить скорбящих, успокоить достойно потрудившихся.

Священник Ф. Титов.

Иоанниты

Иоанниты (Ordo fratrum hospitaliorum Hierosolymitanorum; Ordo militiae s. Johannis B. hosp. Hierosol., позднее по местопребыванию «Родосский» и «Мальтийский орден»). Происхождение ордена выяснено не вполне. Что легенда ордена, относящая его основание ко времени Маккавеев, не имеет и тени исторической истины, — это не нуждается в доказательстве. Несомненно, что основание ордена связано с основанием иерусалимского госпиталя, который впоследствии стал называться госпиталем Иоанна Крестителя. Вильгельм тирский (XVII, 3) и Иаков витрийский (Hist. Hieros. с. 46), сообщают, что этот госпиталь сначала стоял в зависимости от церкви Maria latina, но такое известие не подтверждается более древними источниками. По-видимому, тут смешиваются два самостоятельных учреждения — госпиталь, основанный купцами из Амальфи еще во времена завоевания Палестины египетскими халифами (Туг. XVIII, 4) и посвященный Иоанну Милостивому, патриарху александрийскому, и госпиталь, основанный Геральдом (вар. Гергард, Герард, Гиральд) вскоре после взятия Иерусалима крестоносцами, посвященный Иоанну Крестителю. При первом госпитале и была церковь S. Maria latina, называвшаяся так потому, что была построена латинами (итальянцами). В этом госпитале Иоанна Милостивого при взятии Иерусалима и был начальником Геральд (Туг. XVIII, 5), но, задумав основать новое общество, он, вероятно, приобрел другое место и устроил независимый от госпиталя Иоанна Милостивого госпиталь подле церкви Иоанна Крестителя. Он этого-то последнего госпиталя и получили свое название иоанниты (см. о. А. П. Попов, Латинская иерус. патриархия, Спб. 1903, II, 65—66, и выше статью Иерусалимская лат. патриархия; D. G. Uhlhorn в R. E. v. Herzog — Hauck IX 3, 331). Уже при Геральде новый орден с помощью крестоносцев приобрел большое значение. Преемник его Раймунд дю Пюи впервые дал ордену правила, утвержденные Иннокентием II, Евгением III и Луцием III. Правила эти в последующее время подвергались многим изменениям и дополнениям. Ошибочно то мнение, будто Раймунд к монашеским обетам ордена прибавил еще рыцарский обет биться с неверными и таким образом превратил духовный орден в рыцарский, разделив братьев на три класса — рыцарей, пресвитеров и служащих братьев. Впервые различие между братьями установлено лишь в 1259 г. буллой Александра IV. Орден изначала был рыцарским, так как в его задачи входила защита паломников на опасной дороге в Иерусалим, но только впоследствии рыцарская служба приобрела большее значение, чем госпитальная, и рыцари заняли руководящее положение в ордене. Заслуги ордена в деле попечения о бедных и больных весьма велики. Его госпитали послужили образцами для других госпитальных орденов. По правилам Раймуида бедные были «господами», а все члены ордена их слугами. Главный госпиталь у Гроба Господня в Иерусалиме был роскошным строением с громадными залами, в которых сотни паломников и больных находили себе приют. Этот госпиталь продолжал существовать и после взятия Иерусалима Саладином. Везде, где бы ни жили иоанниты, — в Акке, на Кипре, на Родосе, на Мальте, — они строили многочисленные образцовые госпитали. Постепенно эта деятельность ордена отошла на второй план. Рыцари были избавлены от этой обязанности и она была предоставлена исключительно служащей братии. Все силы ордена были направлены на борьбу с неверными, почему взамен духовного ордена приобрел исключительно военный характер, монашеское послушание было ослаблено, посты смягчены. Владения ордена росли чрезвычайно быстро, а многочисленные привилегии, дарованные папами и императорами, сильно увеличивали их ценность. Во Св. Земле всюду возвышались их крепости — особенно от Хеврона до Аскалона, по Тивериадскому озеру и в округах Триполийском и Антиохийском. Рыцари образовывали особое государство; центром его было сильная крепость Маргат, в которой жил

великий магистр ордена — после того, как Иерусалим был потерян. Юридически подчиненные иерусалимскому патриарху, — иоанниты, как и тамплиеры, с первых же лет своего существования начали тяготиться этою зависимостью и в своем стремлении к самостоятельности постоянно нарушали свои обеты послушания патриарху (см. о. А. П. Попов, ор. cit. I, 69—78). Рыцари долго геройски защищали свои владения во Св. Земле, но — ослабленные внутренними смутами и враждой с тамплиерами — они должны были уступить: султан Келон в 1285 г. взял Маргат, а в 1291 г. пала и Акка — последнее убежище иоаннитов в Палестине. Жалкие остатки ордена нашли приют у короля о. Кипра, передавшего им г. Лимиссо для постоянного местопребывания. Благодаря деятельности магистров ордена Виллье и Вилларе, могущество ордена скоро опять возросло. Второй взял о. Родос и основал здесь орденское государство, существовавшее более 200 лет. Это время было временем высшего процветания ордена. Египетский флот в XV в. дважды появлялся у берегов Родоса и в 1444 г. повел осаду столицы, но оба раза был отражен. Успешно была выдержана и страшная осада г. Родоса 100.000 войском Магомета II в 1479 г. Многие унаследовали иоанниты от уничтоженного в 1311 г. ордена тамплиеров. Доходы ордена превышали доходы короля Франции в 18—20 раз и достигали, по крайней мере, до 36 миллионов франков. За это время накопчена была и организация ордена. Орден был разделен на 8 наций или языков (*linguae*): Овернь, Франция, Италия, Аррогония, Англия, Германия, Прованс и Кастилия. Во главе всего ордена стоял великий магистр, который периодически собирал генеральный капитул, имевший законодательную власть. Каждая нация выбирала себе главу для внутреннего управления и одновременно замещала выборным лицом одну из высших восьми должностей ордена, постоянно остававшуюся в руках той же нации. Эти восемь лиц составляли тайный совет великого магистра. Нации делились на великие приорства, приорства и баллии, во главе которых стояли великие приоры, приоры, бальи и командоры. Члены ордена носили черный плащ с белым полотняным осмиконечным крестом с левой стороны. Члены ордена, не связанные обетами, назывались донатами и носили лишь полкреста на плаще; должностные лица носили на плащах кресты большие, чем остальные, и еще золотые кресты на шее. Герб ордена — серебряный осмиконечный крест на красном поле, с герцогскою короною, из которой исходил венок роз, окружавший щит; внизу небольшой иоаннитский крест и девиз: *pro fide*.

Довольно темно происхождение иоаннитянок и отношение их к ордену. Еще во время возникновения ордена римлянка Агнеса основала госпиталь Марии Магдалины для больных, и сестры госпиталя были приглашаемы в орден для ухода за женщинами. Впоследствии образовался особый женский монастырь, руководившийся правилами Августина для канонисс. После изгнания ордена из Иерусалима, связи иоаннитянок с ним прекратились. Главный монастырь иоаннитянок был в Сиксене в Испании.

В 1522 г. вследствие измены после полугодовой геройской защиты Родос был взят Солиманом. В ночь на новый 1523 год остатки ордена, под начальством Виллье, покинули остров и последовательно жили в Мессине, в Чивитавеккии, в Витербо и, наконец, нашли себе постоянное местожительство на острове Мальте, отданном им в ленное владение в 1530 г. Карлом V. И здесь они продолжали войну с неверными, храбро и защищая остров. Но вместе со славною защитой острова, при великом магистре Жане де ла Валетт кончился блестящий период истории ордена. Реформация наносила ему один удар за другим. По вестфальскому миру (см. «Энци.» III) орден лишился своих владений в Германии. С другой стороны, орден сильно деморализовался. Рыцари предаются роскоши и удовольствиям. Военская дисциплина ослабела; между «нациями» возникают раздоры и великий магистр не в силах их предотвратить. Инквизиция вмешивается во внутренние дела ордена.

При великом магистре Раймунде де Рофакуль (1697—1720 г.) впервые завязываются

сношения с Россией для общей борьбы с туркам. Снова возобновились эти сношения при Екатерине II, но — под влиянием Рима и Франции — рыцари отказались от союза против Порты. К представителю России офицеру русской флота греку Антонию Псаро рыцари относились с недоверием, подозревая, что Россия желает овладеть Мальтой, и даже просили помощи неаполитанская короля. В конце царствования Екатерины II хорошие отношения с орденом восстановились: благодаря вмешательству императрицы, орден получил майорат, завещанный ему в 1609 г. последним князем острожским Янушем, — учредил в Польше великое приорство и наследствовал бывшие владения иезуитов.

Падение ордена продолжалось и в XVIII в. Воинственный дух исчез, и великие магистры обращают главное внимание на просвещение, основывают школы, университет, академию наук. В 1749 г. орден едва не погиб от заговора магометанских невольников, открытого только случайно. В 1775 г., доведенное до нищеты дурным управлением, население острова восстало против рыцарей. Реформы (великого магистра принца Рогана (1775—97 г.), лишь на некоторое время задержали падение ордена. В 1776 г. в последний раз был созван генеральный капитул, которым в 1779 г. издан кодекс законов ордена (*Codice del sacro militare ordine Gierosolimitano*). Постановлением конвента 19 сентября 1792 г. рыцари были лишены владений во Франции и изгнаны из страны.

На помощь к ордену пришел император Павел I. По второму разделу Польши острожское приорство ордена перешло к России и доходы его (120.000 злотых ежегодно) поступили в казну. Граф Юлий Литта сумел внушить императору Павлу I, что, поддерживая орден, можно соединить в нем все дворянство Европы и создать могущественный христианский охранительный союз против неверия и революционных движений; почему ордену не только были возвращены доходы и увеличены до 300.000 злотых, но и учреждено в империи — в замен польского — русское великое приорство, присоединенное к англо-баварской «нации» 4 (15) января 1797 г. Сан великого приора и командора предоставлен был лишь русским подданными. Литта был назначен полномочным министром ордена при российском дворе. В 1798 г. высочайшим манифестом учрежден был польско-русский орден св. Иоанна иерусалимского, состоящий из 2 приорств: римско-католического и российско-православного с 98 командорствами, и на содержание ордена положено еще 216.000 злотых. 12 июня 1798 г. Мальта без боя сдалась французам, — и рыцари, подозревая великого магистра Гемпшена в измене, лишили его сана, а на его место избрали русского императора. Павел охотно согласился. 29 ноября 1798 г. состоялась торжественная аудиенция депутации капитула ордена, которая поднесла императору корону и регалии великого магистра. В тот же день появился манифест нового великого магистра, в котором устанавливалось «новое заведение ордена св. Иоанна иерусалимского в пользу благородного дворянства империи всероссийской». На это новое заведение повелено было ежегодно отпускать 216.000 рублей. В этом же манифесте в 12-ти статьях были изложены и основания нового заведения. Таким образом, «самодержец всероссийский, первый сын, и даже, — как он воображал себе, — глава православной церкви, женатый, отец семейства, провозгласил себя гроссмейстером мальтийского ордена, основами которого были безбрачие и латинство» (А. Васильчиков, Семейство Разумовских III, стр. 284). Наш лондонский посол барон Бруннов (*Aperçu des transactions politiques du cabinet de Russie* в Сборнике И. Р. И. О., т. 31-й, стр. 234) объясняет это стремление Павла пересадить мальтийский орден на русскую почву, — чуждую культурной жизни средних веков, чуждую рыцарства и рыцарских идей, — его взглядом на это учреждение, как на послушничество (*noviciat*), где дворянство всех европейских государств должно было почерпать чувства чести и верности, необходимый ему для того, чтобы противиться воцарению идеи равенства, которая уже готова была охватить все слои общества. Прочитав объяснение, сделанное Брунновым,

император Николай I написал на рукописи: «только теперь понял Я мысль моего отца» (Н. К Шильдер, Император Павел I, Спб. 1901, стр. 398). Указом 15-го декабря 1798 г. повое звание императора внесено было в его титул. Впоследствии, 23 февраля 1799 г., повелено было к новому титулу прибавить еще слово «державный». 16 декабря 1798 г. вышел еще манифеста, которым определялось главное место пребывания ордена — Петербург. Капитул ордена помещался в доме, занимаемом ныне Пажеским Корпусом, где до сего времени сохранилась католическая церковь св. Иоанна Крестителя. К своей новой роли император относился очень серьезно. Одной из заветных целей его политики было возвращение Мальты, но в 1800 г. этот остров был занят англичанами, а вскоре после этого Павел умер. Александр I принял лишь титул протектора ордена, от звания же великого магистра отказался. В 1817 г. высочайше было объявлено, что «орден в Российской империи более не существует».

И на Западе существование ордена стало призрачным. По парижскому миру 1814 г. Мальта была окончательно отдана Англии. Владения ордена в других государствах одно за другим были отбираемы в казну. Конвент до 1826 г. находился в Катании, потом в Ферраре и с 1834 г. в Риме. В 1839 г. Григорий XVI восстановил великое приорство обеих Сицилий. Меттерних учредил новое приорство ломбардо-венецианское. Были проекты преобразовать орден для защиты церковного государства, для борьбы с торговлей невольниками, для охраны Гроба Господня, но ни один из них не был осуществлен. Существующее ныне в Испании, Австрии, в Богемии и в Пруссии остатки ордена имеют, можно сказать, лишь декоративное значение. В последнее время деятельность ордена снова приняла первоначальный характер — уход за больными, и во время франко-прусской войны орден оказал большую помощь в деле ухода за ранеными. В 1869 г. австрийская ветвь ордена устроила прекрасный госпиталь у ворот Иерусалима. В 1810 г. в Бранденбурге Фридрихом Вильгельмом III был учрежден протестантский «Королевский Прусский орден иоаннитов», преобразованный в 1852 г. Фридрихом Вильгельмом IV. Заслуга этой протестантской ветви ордена велики: им основаны госпитали в Иерусалиме и Бейруте, а во время войн 1864 г., 1866 г. и 1870—71 г. он принимал деятельное участие в уходе за ранеными; для ухода за женщинами при ордене существуют диакониссы — иоаннитянки. (Гроссмейстером с начала 1905 г. состоит граф Галаццо Тун-Гогенштейн.)

С. Троицкий

Иоанн, сын Маттафии

Иоанн, сын Маттафии (по прозванию Гаддис) — старший из числа пятерых сыновей последнего, между которыми ни один другому не уступал в ревности служения на благо родины — до положения самой жизни своей. Это было благословенное семейство Асмонеев (от родоначальника Асмонея) или — еще иначе — Маккавеев, называемое так по прозвищу, усвоенному третьему сыну этого семейства — Иуде за его выдающееся геройство и успехи в период величайшего народного подъема, также отсюда носящего имя маккавейского («Маккавей» — то же, что «Мартелл», т. е. молоток). Доблести этих героев несомненно воспитались под влиянием самого главы этого семейства — священнослужителя Маттафии, известного по своему трогательнейшему героизму в наиболее тяжелое для Иудеи время, когда на Иудею обрушилось со всею яростью жестокое гонение на веру со стороны Антиоха Епифана. Это было в Модине (город близ Лидды), куда Маттафия удалился было из Иерусалима в надежде на большую безопасность от царских агентов, явившихся склонять народ в эллинское язычество. Особенно они старались воздействовать на лиц более или менее влиятельных, в числе которых Маттафия был специально намечен ими, как обещавший своею видностью наиболее сильный по соблазнительности пример для прочих. Неудивительно, что царские агенты не оставили его в покое и в избранном им убежище. Но Маттафия заблагорассудил сделаться для своего народа совершенно другим образцом, достойным подражания. Громогласно и вызывающе победоносно он заявляет, что если бы даже все народы царства, повинувшись приказу царя, отступили от своих обычаев, сам он — со своими сыновьями и братьями — никогда не сделает этого и ни за что не откажется от своего богопочитания и от союза их отцов с Богом. Только что это торжественное заявление прогремело в ушах присутствовавших, произошло событие, давшее сигнал ко всеобщему восстанию. К языческому алтарю приблизился один еврей, чтобы покорно приказанию царя принести жертву. Тогда в порыве священного негодования Маттафия неожиданно быстро бросается к жертвеннику, одним ловким ударом сражает веропродавца, а потом и самого царского чиновника с его помощниками, разрушает до основания жертвенник и, сияя властною прелестью отомщенного богопоругания, восклицает: «Кто ревнует по закону и стоит в завете, следуй за мной!» Этот клич Маттафии собрал около него массы народа со всех сторон Иудеи: составилось целое войско, грозное и своею численностью, и духом крепкого воодушевления. Обходя с этими силами города, Маттафия скоро заявил себя настоящею грозой для всех язычников и отступников: языческие алтари исчезали один за другим, необрезанные младенцы всюду обрезывались, враги и изменники терпели достойную гибель... В такой-то школе получил воспитание свое удивительный героизм доблестных сынов Макковеев, военному счастью которых весьма способствовали также их редкое единодушие и — не менее побед — почтенное умение владеть собою и общие выгоды предпочитать личным. Когда главный вождь маккавейского дела — Маттафия, непобедимый на полях брани, был побежден тяжкою болезнью и смертью, Иоанн и следующий за ним брат беспрекословно уступили пальму первенства своему третьему брату — Иуде, находя его по мужеству и опытности достойнейшим для главенства среди борцов за свободу. Сами же, добровольно став в подчинение ему, продолжали быть вернейшими и достойнейшими его сподвижниками, не щадя жизни своей, в собственном смысле этого слова. Иоанн погиб жертвою преданности своему младшему брату — Ионафану, занявшему славный пост доблестного Иуды. Это было в опаснейший момент жизни Ионафана. Узнав, что он облечен верховною властью от иудейского народа вместо Иуды, сирийский военачальник Вакхид поспешно велел схватить Ионафана со всеми его, пока

немногочисленными, сторонниками. Ионафан вынужден был спасаться бегством, найдя себе убежище за Иорданом, в окрестности озера Асфар. Но сирийский военачальник погнался за ним и сюда. Тогда Ионафан решил, что необходимо серьезно подумать о защите, если он не хочет оставить без надежды свое отечество. В этих целях, он воспользовался безусловною преданностью ему брата своего Иоанна и с небольшою свитой приверженцев отправил его просить помощи у навуфеев, бывших союзниками иудеев. К величайшему горю всех, миссия эта еще на пути к цели потерпела несчастье. На путников напали «сыны Иамврии», начальника моавитского племени, и немилосердно предали их всех смерти. Несмотря на это испытание, Ионафан вышел из затруднения. Совместно с последним оставшимся в живых братом — Симоном, он в свою очередь сделал неожиданный набег на убийц Иоанна и, отомстив его кровь, получил возможность поставить прочно первые шаги своего усиления за счет богатой добычи. Так, самою смертью своей Иоанн был пособником своему брату, который вскоре обратил в бегство самого Вакхида и разумными дипломатическими сношениями с Сирией и Римом сумел отстоять и довести до конца дело, вспоенное кровью его славных предков.

Архим. Иосиф

Иоанн Гиркан

Иоанн Гиркан (135—104 г. до р. Хр.) — пятидесятый первосвященник иудейский и князь, сын Симона Маккавея. Прозвание «Гиркан» Евсевий и другие объясняют из того, что Иоанн завоевал Гирканию. Но ввиду того, что это имя усвоилось Иоанну задолго прежде, находят более вероятным видеть в этом прозвании указание на место происхождения его из Гиркании. С юных лет Иоанн заявил себя самоотверженною деятельностью на благо родной страны — Иудеи. В качестве главного начальника войск, он послан был отцом своим в Газару (или Гезер — город на берегу Средиземного моря) и здесь дал первый могучий отпор сирийскому царю Антиоху Сидету, покушавшемуся отнять от Иудеи ее прибрежные порты. Опустошительные набеги сирийцев вынудили иудеев не ограничиться этим отпором и объявить настоящую войну Сирии. Сам Симон был в это время уже слишком стар и не мог вести эту войну под собственным руководством. Тогда он духом мужества Маккавеев вдохновил обоих своих сыновей Иуду и Иоанна и отправил их с значительным отрядом против врага. На равнине близ Модины они встретились с сильным неприятельским войском и дали ему решительное сражение. Иоанн, как истый Маккавей, первый бросился через поток, отделявший их от врага, и этим самоотверженным подвигом беззаветной храбрости увлек за собою и остальных менее смелых. Схватка была очень жаркая, так что был ранен брат Иоанна — Иуда; зато враги потерпели совершенное поражение и бежали, преследуемые иудеями, вплоть до Азота.

Радость столь блестящей победы скоро сменилась тяжким горем для Иоанна: он потерял неожиданно своего отца и обоих братьев, вероломно погибших на пиру от руки собственная зятя — некоего Птоло(е)мея, получившего от Симона, вместе с дочерью, управление иерихонскою областью. Жалкий честолюбец, мечта о большем удовлетворении своей страсти, воспользовался пребыванием у себя Симона и, презирая все законы гостеприимства, перебил своих родных гостей, оставшихся неприкосновенными в стольких вражеских сражениях. Убийцы посланы были и в Газару, к Иоанну, но этот, к счастью, был во время предупрежден об опасности и заставил поплатиться жизнью самих убийц. Птоломей не остановился пред этою неудачей и, осуществляя свои домогательства на престол Иудеи, обратился к помощи сирийского царя. Иоанн, между тем, прибыл в Иудею и, — в силу признанной за домом Симона наследственной преемственности первосвященства и правительства, — выступил, как законный этих прав наследник и провозгласил себя «первосвященником и князем народа». Если значение Симонова правления свелось, между прочим, к тому важному результату, что он, продолжая дело Ионафана, сделал иудейский народ совершенно независимым от иноземного (сирийского) владычества, то, бесспорно, наследие Иоанна следует назвать счастливым. Он стал сразу во главе — провозглашенной политически самостоятельной — Иудеи и сумел, действительно, сдержать свое достоинство с честью. Первым делом его было — отомстить Птоломеею за убиение отца и за покушение на жизнь его самого, сделанное в видах устранения последнего претендента с пути к овладению иерусалимским престолом. Птоломей запоздал своим новым коварным происком и, когда подошел к городу, увидел его уже во власти Иоанна, обеспеченного сильною поддержкой симпатизировавшего ему народа. Вместо овладения Иерусалимом, Птоломей оказался сам в опасной осаде в замке Догон (близ Иерусалима). Птоломей изловчился надолго затянуть эту осаду, побеждая Иоанна состраданием к матери и оставшимся в живых братьям, коих тиран, выводя на стену, начинал безжалостно терзать всякий раз, как воины Иоанновы делали приступы к крепости. Историк передает при этом трогательнейшую сцену, как мать Иоанна, замечая со стены медлительность сострадательного сына, умоляла его с распростертыми руками не щадить врага из-за одного только сожаления к ней. Но он и после

этого не находил в себе достаточно мужества выполнить свое намерение и наконец, по случаю субботнего года, вынужден был и вовсе снять осаду. Лишив жизни мать и братьев Иоанна, варвар убежал в Филадельфию.

Не успев выручить дорогих пленников и отомстить убийцам своего семейства, Иоанн сам подвергся мести со стороны Антиоха VII Благочестивого (Сидета) за причиненные ему Симоном бедствия. Антиох вторгся во Иудею и, забрав, по-видимому, несколько городов, вынудил Иоанна запереться в Иерусалиме, обложив последний продолжительной осадой. В истории этой осады характерно отношение Антиоха к осажденным во время праздника кущей. По просьбе Иоанна, Антиох соглашается на 7-дневное перемирие и даже посылает в город великолепные жертвы, из почтения к Богу иудеев и для усугубления их праздничной радости. Тронутый этим великодушием Антиоха, внушенным — весьма возможно — памятью горького опыта Антиоха Епифана и, во всяком случае, заслужившим ему в истории прозвание «Благочестивого», Иоанн попросил у Антиоха мира и позволения жить по законам отечества, на что Антиох и согласился, взяв с Иоанна контрибуцию и причинив некоторые разрушения укреплениям города. Есть основания полагать, впрочем, что дело с Антиохом отнюдь не кончилось более или менее легким повреждением стен и «отступною» в 500 талантов. Некоторыми намеками историка Флавия дается понять, что осада Иерусалима была завершением целого ряда успехов Антиохова оружия над другими городами и областями Иудеи. По крайней мере, так именно можно судить по одному постановлению римского сената, приводимому у Флавия, где в числе условий «возобновления дружбы и союза, заключенного некогда с Римлянами, поставляется именно возвращение Иоппии с пристанью, Газары с источниками и др. городов и мест, завоеванных Антиохом», с просьбою о чем, между прочим, и снаряжено было особое иудейское посольство в Рим. Но не легко допустить, чтобы Антиох при заключении мира за указанную контрибуцию отступил не только от осады Иерусалима, но и отказался от своих прав на другие завоеванные им города; посему не неосновательна догадка, что к такому выгодному для Иудеи заключению мира именно посодествовало вмешательство Рима.

Так или иначе, только война эта еще раз показала, что маленькое иудейское государство в состоянии было оградить свою свободу от опасных соседей лишь до тех пор, пока там не хватало предприимчивости. Достаточно было одного натиска Антиоха VII, чтобы отвоеванная Симоном свобода снова была потеряна Иоанном. И только, к счастью для Иудеи, эта потеря стоила меньших жертв, нежели можно было ожидать.

Для уплаты контрибуции, востребованной Антиохом, Иоанн вскрывает, по словам Флавия, гробницу Давидову и берет из нее 3.000 талантов, употребив значительную часть их также на содержание наемного войска. С этими войсками Иоанн, по заключении мира, сотовариществовал Антиоху в походе 128 г. на парфян, хотя и не разделил участи его, состоявшей в потере большей части войска и самой жизни. Насколько это (очевидно, вынужденное также зависимостью от Антиоха) сотоварищество было искренне и близко, предоставляется судить по тому, что Иоанн, как только «услышал» о смерти Антиоха, немедленно обращает свое оружие на оставшиеся беззащитными владения Антиоха, на глазах, так сказать, его слабого преемника Димитрия II спешит поживиться значительными областями на счет всех своих соседей, отвоевывает многие из самарийских и идумейских городов, заставив идумеян принять обрезание и сделаться снова («во второй раз») иудеями. В это же время был положен конец и знаменитому гаризимскому храму, просуществовавшему 200 л.

Успехам такой завоевательной политики Иоанна много способствовала слабость сирийского царства, исполненного за это время всевозможных раздоров, ссор и мятежей. Пользуясь особенно ссорами двух претендентов — Антиоха VIII Гриппа и Антиоха IX

кизического — на единовластие в Сирии, Иоанн задумал, между прочим, нанести решительный удар самарянам за исконные обиды иудеям, и — после годовой осады — разрушил до основания главное гнездо их Самарию, несмотря на двукратную попытку Антиоха IX выручить просивших его о том самарян. К рассказу об этом событии историк Флавий присовокупляет «нечто невероятное» (по его собственным словам), повествуемое об Иоанне, будто бы Сам Бог явился ему в день взятия Самарии, осаждавшейся его детьми (Антигоном и Аристовулом) и «гласом возвестил ему о победе». О достоверности этого «невероятного» можно отчасти судить по тону самого Иосифа и по характеру этой легенды, нашедшей себе отражение в раввинских преданиях.

При громкой славе оружия Иоаннова, правление его в общем ознаменовалось редкостным благополучием иудеев не только в пределах собственно иудейских, но и в Александрии, Египте, Кипре и др. населенных ими областях. Сам Иоанн характеризуется историками (Иосифом), как один из благополучнейших правителей, получивший от Бога «три великие благодеяния: верховную власть над народом, первосвященство и дар пророчества или прозрения», иллюстрируемого предсказанием о своих сыновьях, что они «недолго будут править народом», и вышеприведенным получением сверхъестественного извещения о судьбе Самарии.

Вторая половина Иоаннова правления ознаменовалась инцидентом с фарисеями, отразившимся на политике не только самого Иоанна, но и его преемников. Внешним поводом к этому инциденту, вызвавшему разрыв Иоанна с фарисеями, послужило следующее обстоятельство. Однажды Иоанн в собрании своих друзей фарисеев предложить им указать в нем какую-либо погрешность или недостаток, мотивируя это желанием исправиться в своей недостаточности. Среди единогласно льстивых засвидетельствований Иоанновых добродетелей раздался голос противоположной крайности — голос одного сварливого фарисея (Елеазара), рекомендовавшего Иоанну, желавшему слышать истину и быть справедливым, чтобы он, как происшедший от невольницы (взятой в плен при Антиохе Епифане), оставил первосвященство и удовольствовался одною светскою властью. Флавий называет это «ложью», которою оскорбился не только Иоанн, но и остальные фарисеи. Между тем один из любимцев Иоанна, державшийся саддукейства (Ионафан), успел уверить правителя, что обида причинена ему не без общего одобрения всех фарисеев, в чем скоро убедился и сам Иоанн. Последствия этого инцидента, носящего анекдотически-легендарный характер, были так или иначе очень неблагоприятны для фарисеев, но не для самого Иоанна. Наущаемый Ионафаном, он приблизил к себе саддукеев и воздвиг настоящее гонение на фарисеев; но это возбудило к нему и его династии крайнюю ненависть всего народа, как известно, благоговевшего пред фарисеями, пока, наконец, Александра не отменила установившейся со времен Иоанна политики по отношению к фарисеям и не восстановила их свободу и влияние.

Как бы то ни было правление такой даровитой личности, как Иоанн Гиркан, не могло быть бесплодным для Иудеи, достаточное подтверждение чего можно видеть уже в том, что она впервые после смерти Соломона увидела себя вновь в тех пределах, в каких была при названном царе, и надолго отдохнула от непрерывных и тяжелых обид со стороны своих искони враждовавших соседей. Как кажется, значение этих Иоанновых заслуг по достоинству должно было оцениться и потомством, и часто упоминаемая Флавием в числе «великих» «гробница первосвященника Иоанна» в окрестностях Иерусалима едва ли не была достойным памятником и данью признательности этому правителю со стороны народа.

Иоанн Креститель

Иоанн Креститель — сын священника Захарии и жены его Елисаветы, родственницы Пресв. Девы Марии ([Лк.1:36](#)). Местом его рождения, па основании раввинского предания, считают обыкновенно священнический город Хеврон, один из знаменитейших городов нагорной Иудеи. Мнение же, что Иоанн родился в Иутте, где св. Еленюю, материю Константина великого, построен храм в память рождения Предтечи, основывается не на предании, а на том, что под градом иудовым ([Лк.1:39](#)), куда ходила Пресв. Дева для свидания с Елисаветою, некоторые (Реланд, Вьель и Ренан) несправедливо разумели этот незначительный городок, который никак не мог быть назван «градом иудовым», разумеется, в смысле знаменитого города • [70](#).

1) Детство и юношеские годы Иоанна Крестителя. Сведения об этом периоде жизни передает нам один св. Лука, который, надобно заметить, даже и начинает свое Евангелие с Иоанна Крестителя, как предтечи Господня. В первых стихах первой главы он подробно говорить о явлении Ангела Захарии с радостною вестью о том, что престарелая жена его Елисавета родит ему сына, которого он назовет Иоанном (с еврейского — малость Божия) и который будет велик пред Господом. От чрева матери он исполнится Духа Святого обратит многих из сынов Израилевых ко Господу Богу их, предыдет пред Ним (Спасителем) в духе и силе Илии, чтобы приготовить Ему путь ([Лк.1:5-17](#)). Также подробно говорит он потом о его рождении и обрезании ([Лк.1:57-66](#) ст.), причем приводит хвалебную песнь Захарии, в которой он — Захария — прославляет величие нашего спасения чрез обетованного Мессию и указывает назначение сына своего — быть предтечею Господа ([Лк.1:67-79](#) ст.). Повествование оканчивается хотя и кратким, но весьма важным замечанием Евангелиста о развитии и жизни Иоанна до времени общественного служения его в качестве предтечи Господня: отроча же растяше и крепляшеся духом: и бе в пустынях, до дне явления своего ко Израилю (ст. [Лк.1:80](#)). Из этих слов видно, что жизнь и развитие Иоанна шли не обычным путем: он жил в пустынях. Но где же были эти пустыни? Когда Иоанн поселился в них и не находился ли он там под чьим-либо влиянием?

Известно, что недалеко от Хеврона, на всем протяжении с западной стороны от Мертвого моря, вся местность представляет сплошную пустыню ([Мф.3:1](#)); только горные хребты и небольшие ручьи, скатывающиеся по глубоким впадинам в Мертвое море, разделяют ее как бы на несколько отдельных пустынь ([Нав.15:61, 62, 21:11. 1Цар.25:1, 2](#)). Вот в этих-то пустынях, богатых пещерами, служившими издавна убежищами для всяких отшельников, поселился Иоанн Предтеча. Место, где жил он, приготовляясь к своему высокому призванию, находится, по преданию (см. у Норова в I томе стр. 325 по изд. 1838 г.), на самом обрыве одного горного хребта; тут виднеются теперь развалины небольшой церкви, а под нею в скале пещера, в которой уединялся юный подвижник; ниже этой пещеры журчит живописный источник. На аскетический образ жизни Иоанна мы находим ясные указания и в Евангелиях. Матфей и Марк согласно говорят, что Иоанн носил одежду из власяницы, опоясывался кожаным поясом, а питался акридами и диким медом ([Мф.3](#) и [Мк.1:6](#)). Под акридами обыкновенно разумеют род большой саранчи, которою питаются на востоке бедные люди, но едва ли это верно. По мнению еп. Порфирия (см. «Книга бытия» моего т. V), акриды — это род растения. «Они походят на зеленые деревца, величиною с обычный куст нашей сирени, и имеют кругловатые, солоноватые на вкус листочки, которые можно есть, как салат и как приварок; ими-то, по словам преосв. Порфирия, и питался Иоанн Предтеча, а не саранчою, называемую акриды».

Когда Иоанн удалился в пустыню, — ничего нельзя сказать определенно. Ориген (horn. 11), Амвросий и другие относят это к самому раннему детству. Никифор Каллист (Церк. Ист. 14, 1)

и Бароний сообщают, будто Елисавета бежала в пустыню с Иоанном от преследования Ирода; но ни эти старинные писатели, ни позднейшие ученые исследователи не придают этому легендарному преданию никакого значения. Что же касается того мнения, будто Иоанн сблизился с жившими в этой пустыне (Plin. Hist. nat. 5, 17) ессеями и учился у них (Paulus Exeg. Handb. I, 136; Gfr#246rer, Gesch. d. Urchrist. III; Haupt Meyer), то это мнение прямо опровергается евангельским текстом, по которому духовное развитие Предтечи исключительно приписывается непосредственному воздействию на него Самого Бога. Но если даже и допустить правдивость такого мнения, все-таки надобно будет согласиться, что он ничему от них не научился, потому что представляет собою совершенную противоположность ессеям. Последние, как известно, не верили в пришествие Мессии, между тем жизнь и душу Иоаннова учения составляло ожидание Мессии и приготовление людей к принятию Его. На тело ессеи смотрели, как на темницу души и причину всякого греха; Иоанн же своим призывом к покаянию ясно даст видеть, что причина греха в злой воле человека. Ессеи держались платоновских идей (ср. Иос. Флавия, О войн. иуд. 2, 8); — у Иоанна, напротив, все иудейское. Ессеи жили вдали от человеческих обществ и предавались мечтательности; — Иоанн смело идет в народ и до самого конца деятельности своей проводит жизнь среди него. Аскетическая жизнь св. Иоанна всего ближе и естественнее объясняется тем, что он был назорей, от чрева матери своей посвященный Богу ([Лк.1:15](#)), а не из есеевства. По близости места обитания, св. Иоанну только не могла быть неизвестною уединенная жизнь есеев, их обычаи, точно так же, как известны ему были и другие религиозные иудейские толки с их особенностями; но он ни от кого и ничего не заимствовал. Промыслу угодно было, чтобы он возрос вдали от мира, вне всякого влияния. Покорный одному водительству промысла Божия, Иоанн провел юные годы свои в пустыне до дне явления своего Израилю ([Лк.1:80](#)), — дабы свидетельство его о Христе, как Агнце Божиим, было подобно благочестию Ангела и было принято народом за откровение свыше, каковым оно и оказывалось в действительности, по словам самого же Иоанна ([Ин.1:31-34](#)).

II. Общественное служение Иоанна Крестителя. В пятнадцатый год правления Тиверия Кесаря, при Понтии Пилате, Иоанн, согласно предсказанию пророческому ([Мал.3](#) и [Ис.40:3](#)), выступил на служение в качестве Предтечи Мессии ([Мф.3:1—3](#). [Мк.1:1-4](#) и [Лк.3:1-6](#)). Местом явления его был пустынный берег Иордана • ⁷¹. Сюда нередко, особенно в начале нового года (в сентябре месяце), пред праздником очищения ([Лев.23:27](#). [Чис.29:1-7](#)), целыми толпами приходил народ для религиозных омовений. И вот в то самое время, когда собравшиеся на реку спешили совершать омовения законные, не думая о нравственной чистоте, об исправлении своей жизни, Иоанн обращается к ним с проповедью о крещении покаяния во оставление грехов. Момент был самый удобный не только для того, чтобы призвать всех к крещению в покаяние, но и указать причину такого призыва: покайтесь, говорил он им, приблизится царство небесное ([Мф.3:2](#)). В этих немногих словах заключается вся сущность проповеди Иоанна Предтечи, приготовлявшего путь Господу в сердцах человеческих. Остановимся на них. Прежде, всего, что значить крещение покаяния? Прсосв. Филарет, митр. Московский, говорит в одной проповеди (том III, стр. 319 по 1877 г.): «крещение покаяния, как бы ни толковали сие выражение, дает разуметь, что покаяние в учении Иоанна составляло главную черту, необходимую потребность»... Иоанн как бы так говорил: не внешнее омовение важно, а внутреннее очищение души покаянием. Вот почему, никто не мог получить от Иоанна крещения (βαπτισμα), т. е. погружения в воду, до тех пор, пока не доказал своего намерения переменить свою жизнь смиренным и всенародным проповеданием своих грехов ([Мф.3:6](#). [Мк.1:5](#)). Вот это-то очищение души, по Иоанну, и есть крещение покаяния или крещение в покаяние, как он сам объяснил себя в другом месте ([Мф.3:11](#)). Некоторые из новейших экзегетов (Лайтфут, Бенгель и др.) думают, что крещение Иоанново есть не что иное, как

прозелитское крещение; но это мнение не имеет исторического основания. Ни в книгах Ветхого Завета, ни в книгах Нового Завета, ни у Филона, ни у древнейших таргумистов нет данных на то, чтобы для принятия иудейства непременно, всегда и от всех требовалось крещение, как особый самостоятельный обряд. Да и сами иудеи того времени были убеждены, что право крестить будет иметь собственно Мессия, когда придет, и предтеча Его, Илия, или другой какой-либо пророк ([Ин.1:25](#)). Крещение прозелитов, в смысле особого обряда, известно в употреблении не ранее, как в третьем столетии (см. Библ. археол. Кеиля в русск. перев. I, Киев 1871, стр. 399). Если это так, то, естественно, нельзя выводить из него ни крещения Иоаннова, ни крещения христианского. Скорее, наоборот, иудеи после уничтожения их храмового культа, могли заимствовать от христианского крещения повод к тому, чтобы употреблявшееся у них дотоле простое очищение купаньями, которое совершал сам очищаемый, преобразовать в формальное крещение, как обряд принятия в религиозное общение. Не имеет ничего общего Иоанново крещение и с омовениями, которых требовал закон Моисеев. Иудейские омовения были большею частью действиями, имеющими целью удалить телесные осквернения, и могли повторяться столько раз, сколько требовалось новыми осквернениями. Но крещение должно было совершаться только однажды, и те, которые искали его, могли получить его только от Иоанна. Таким образом, крещение Иоанново было совершенно новым, неизвестным в ветхозаветной практике, обрядом и представляет совершенную противоположность омовениям и очищениям, предписанным законом ([Нав.3:5](#). [1Цар.16](#) и мн. друг.).

Но, будучи вполне самостоятельным по отношению к иудейским омовениям, крещение Иоанново не имело само по себе оправдывающего значения для человека; оно выражало собою только общий смысл всего служения Предтечи, и как цель последнего состояла в том, чтобы нравственно приготовить людей к принятию грядущего Искупителя, так и крещение имело только подготовительное нравственное значение, приводя людей к другому высшему духовному крещению Христову. Предтеча должен был только предначать то, совершение и окончание чего принадлежало уже Иисусу Христу ([Мф.3:11](#)). Так как в крещении Иоанна недоставало возрождающей силы Духа Св., то в параллель с ним может быть справедливо поставлено крещение учеников Господа ([Ин.4:1-2](#)) до установления Им таинства; или же его можно уподобить христианским оглашениям, предваряющим таинство крещения: как чрез эти оглашения верующие убеждаются в своей нравственной нечистоте и необходимости благодатного возрождения для нравственно доброй жизни, так и в крещении Иоанновом человек глубоко сознавал свою греховность и желал нравственная исправлен ее. Вот почему отцы и учителя церкви, рассуждая о силе и значении крещения Иоаннова, называют его вообще подготовительным крещением — βαπτισμα ἑισμαυω'υικον (бл. Августин, Contra Donat. 5, 10; св. Кирилл ал. in Johan. 2, 57; св. Иоанн Злат. в 24й беседе).

Проповедь Иоанна о крещении покаяния составляла только начало проповеди, лучше сказать, одну сторону ее. Самое же главное в его проповеди — это учение о приближены царства Божия, царства небесного ([Мф.3:2](#)). Иудеи давно уже ожидали восстановления теократии, давно уже хотели видеть на престоле Давыдовом царя-освободителя от ига иноземного, царя-завоевателя, с которым они думали господствовать над всем миром. Они надеялись видеть в Мессии земного царя. Иоанн, как бы отвечая на эти думы, взывает к покаянию к побуждает переменить мысли земные на небесные, потому что приблизилось царство небесное, царство духовное, а отнюдь не земное. Иудеи думали, что для вступления в царство Мессии достаточно одного происхождения от Авраама. Иоанн разрушает и эту гордую мысль ([Мф.3:9-10](#)).

Властное, запечатленное вышечеловеческим достоинством слово Предтечи, его новое, отвечающее на самые святые запросы души учение, в соединении с внешним его необычайным

видом и самую безыскусственную простотой проповеди, производили до такой степени сильное впечатление на народ, что многие недоумевали и размышляли в себе, не это ли и есть Мессия, обещанный Израилю. Но, — строго верный своему призванию, — не желая не принадлежащей себе славы, Иоанн предупреждает возможность такого крайнего увлечения и разъясняет недоумевающим людям в кратких, но сильных выражениях истинный смысл своего служения и своего отношения к Мессии. Аз убо крещая вы водою в покаяние, — говорил он недоумевающим, — грядый же по мне, крепкий мене есть, ему же несмы достоин отрешити ремень сапогу его: той вы крестит Духом Святым и огнем ([Мф.3:16](#)).

И вот в то самое время, когда путь Господу был уже уготован, когда ожидание Мессии достигло самой высшей степени, среди множества народа приходит на Иордан креститься от Иоанна и Иисус из Назарета.

Крещение Господа ознаменовалось необыкновенными чудесными знаменами — гласом с неба Бога Отца и сошествием на Крещаемого Духа Св. в виде голубя ([Мф.8:16-17](#); [Мк.1:9-11](#) и [Лк.3:22](#)). Эти чудесные знаменания служили для Иоанна неопровержимым доказательством, что И. Христос есть, действительно, обещанный Богом Мессия, Спаситель мира. И аз не ведех его, — говорил он народу после уже крещения Христа, — и аз не ведех его, но пославый мя крестити водою, той мне рече: над негоже узриши Духа сходяща и пребывающа на нем, той есть крестяй Духом Святым. И аз видех, и свидетельствовах, яко сей есть Сын Божий ([Ин.1:33-34](#)). Евангелист Иоанн, ближайший ученик Предтечи и очевидец всего, передает нам в своем Евангелии четыре таких свидетельства, в которых Иоанн ясно и определенно указал всем на Христа, как ожидаемого Мессию. В первый раз он свидетельствовал пред посланными к нему от синедриона священниками и левитами, которым он не обинуясь объявил, что Христос уже явился, но они Его не знают ([Ин.1:26-27](#)). На другой день Иоанн снова свидетельствовал о Христе и лично указал на него всему народу возгласив: се Агнец Божий, вземляй грехи мира ([Ин.1:29](#)). При этом, — что особенно замечательно, — Иоанн объяснил народу, что он для того и пришел крестить в воде, да явится Он (Христос) Израилю (ст. [Ин.1:31](#)), т. е. чтобы чрез него Он сделался известным, чтобы все узнали Его. На следующий день то же свидетельство и опять в присутствии Самого Христа Иоанн повторил пред учениками (ст. [Ин.1:36](#)), причем двое отделились от него и последовали за Христом (ст. [Ин.1:37](#)). Последнее — четвертое свидетельство Иоанн высказал по такому поводу: ученики его стали завидовать увеличивавшейся славе Христа ([Ин.3:26](#)), а он в ответ на это сказал: вы сами свидетельствуете, яко рех: несмы аз Христос, но яко послан есмь пред Ним ([Ин.3:26-28](#) ст.) и затем трогательно сравнил свое отношение ко Христу с отношением друга к жениху после обручения его с невестой. Иоанн, как друг жениха — Христа, в таинственном союзе Его с церковью является ближайшим и довереннейшим Его служителем и посредником. Все обязанности его заключались только в том, чтобы приготовить невесту — общество Израильян — и привести ее к жениху. Ныне невеста приведена; жених признал ее и принял. Что же остается делать другу жениха? Теперь миссия его окончена; ему остается только радостью радоваться, что он удостоился такой чести и совершил с успехом свое дело. Продолжая свое сравнение со Христом, Иоанн говорит: оному подобает расти, мне же малитися ([Ин.3](#)ст.). Без сомнения, св. Иоанн не умалаялся ни в сообщенных ему дарах благодати, ни в своих добродетелях, но постепенно возрастал в них. Меркла только слава его пред славою Христа. Христос, со Своей стороны, не мог возрасти Сам в Себе благодатно и добродетелями: Ему предстояло возрасти в очах людей чрез Свое учение и чудеса, чрез благоговение, которое день ото дня более и более проявлялось в сердцах Его слушателей. И не только чрез учение и чудеса подобало возрасти Христу, но и чрез самую крестную смерть, воскресение и вознесение на небо. Всем этим Он приобрел Себе имя паче всякого имене: да о имени Иисусове, как говорить Апостол Павел,

всяко колена поклонится небесных и земных и преисподних ([Флп.2:9-10](#)). Показывая, далее, своим ученикам, почему расположение народа к Иисусу Христу, доверие к Нему и слава Его возрастает, Иоанн Креститель поучает, что Он по природе Своей неизмеримо выше всех людей, что Он не просто человек, но — принявший природу нашу — Сын Божий, и что, поэтому, вера в Иисуса Христа, как истинного Бога, есть необходимое условие и единственный путь нашего спасения: веруй в Сына, — говорить Иоанн, — имать живот вечный: а иже не верует в Сына, не узришь живота, но гнев Божий пребывает на нем (ст. [Ин.3:36](#)).

Такое значение Иоанна Крестителя подтверждается и свидетельствами Самого Христа, Который в Своих беседах с учениками не раз говорил о нем, как о посланнике Божиим ([Мф.11:10](#)), пророке, большем в рожденных женами (ст. [Мф.11:11](#)), и, наконец, как самом блестящем светильнике ([Ин.5:35](#)), который, однако, подобно утренней звезде, не долго горел и скоро угас.

III) Заключение Иоанна Крестителя Иродом Антипой в темницу и его мученическая смерть. Св. Иоанн был заключен Иродом Антипою в темницу за то, что он облачал его за незаконные поступки и особенно за то, что он завладел женою брата своего Филиппа ([Мф.6:18](#)). Погубить Иоанна Ирод, однако, боялся, потому что все считали его пророком ([Мф.14:5](#)), да и сам Ирод, как ни был испорчен и развращен, не мог отрешиться от благоговейного страха пред ним, как мужем праведным и святым ([Мф.6:20](#)). Примешивалось к этому и воспоминание прежнего, когда Ирод пользовался советами и в сладость слушал его ([Мф.6:20](#)). Все это взятое вместе удерживало Ирода от убийства Иоанна, и он долго томил его в темнице ([Мф.6:20](#)).

Пребывание Иоанна Предтечи в темнице не осталось бесследным. Евангелист Матфей передает нам один факт, который заслуживает особенного внимания. По его словам, Иоанн, слыша во узилище о делах Христа, послал к Нему двух учеников с вопросом: ты ли еси грядый, или иного чаем ([Мф.11:2-3](#))? Многих экзегетов крайне смущает этот вопрос. Многим кажется, что Иоанн, находясь в темнице, поколебался в своей вере во Христа (Годе и Кейль). Но такое мнение совершенно ложно. Призвание Иоанна, небесные знамения, которых он был свидетелем при крещении Иисуса Христа, и наконец вся история его жизни и деятельности служат ручательством, что он никогда не мог поколебаться в своей вере во Христа. Если же он обратился теперь к Нему с таким вопросом, то не для того, чтобы самому увериться, а для того, чтобы укрепить в вере своих еще колеблющихся учеников ([Мф.11:6](#)). Можно, пожалуй, к этому прибавить, что, ввиду приближающейся кончины, он еще раз хотел внутренне пережить впечатление от божественной личности Христа, хотел прочувствовать возвышеннейшую сладость непосредственного свидетельства Спасителя о Себе. Эта цель достигалась вместе с первою.

После этого, надобно думать, Иоанн недолго уже жил. Ирод, как мы видели выше, благоговел пред Иоанном и потому не решался лишить его жизни. Но достаточно было одного с его стороны необдуманного обещания, чтобы это препятствие утратило свое значение. Ирод Антипа по случаю дня своего рождения давал пир своим вельможам. Во время пира дочь Иродиады, Саломия, вышла и плясала и так угодила Ироду и возлежавшим с ним, что он с клятвою обещался дать ей все, чего бы она ни попросила, даже до полцарства своего, а она по наущению матери стала просить только головы Иоанна Крестителя, и голова его оказалась на блюде ([Мф.14:6-12](#)). Так кончил жизнь свою величайший из всех рожденных женами, славнейший пророк, Предтеча и Креститель Господень Иоанн. Ученики Иоанна с честью погребли тело своего любимого учителя и затем пошли и возвестили Господу об этом скорбном событии ([Мф.14:12](#)). [Жизнь кончилась насильственно, но был уже выполнен весь провиденциальный ее подвиг. Сущность последнего верно выражается и наименованием Иоанна «Предтечею». Однако нужно заметить, что название ὁ προ΄δμοσ, применяемое в [Евр.6к](#) Христу

Иисусу, для Крестителя является не библейским; в этом смысле оно впервые встречается у гностика Гераклеона (см. *The Fragments of Heraclion* by A. E. Brooke в *Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature* ed. by J. Armitage Robinson I, 4, Edinburgh 1891, p. 68: τὸ Ὀπίδω μου ἔχλο'μενος τὸ ρρ'οδλομον εἶ'ναι τὸν Χριστοῦ δηλοῖ, потом было принято Климентом ал. (Protr. I) и Оригеном (in Joh. VI, 28), а затем уже быстро достигло широкого распространения и даже преобладания в церковном употреблении греков, откуда перешло к славянам с начала христианства. Н. И. Г.]

Праздники в честь Иоанна Крестителя: 23 сентября в день его зачатия, 24 июня в день его рождения; 29 августа в день усекновения его главы; 7 января на другой день крещения Господня; 24 февраля в память первого и второго обретения его главы; 25 мая в память третьего обретения его главы; 12 октября в память перенесения с о. Мальты в Гатчину, в 1799 г., его правой руки.

М. Богословский.

Иоанн Марк см. Марк.

Св. Апостол и Евангелист Иоанн, его Евангелие и послания

Св. Апостол и Евангелист Иоанн, его Евангелие и послания.

Апостол Иоанн, сын Зеведея и Саломии, родился, вероятно, спустя несколько лет после начала христианской эры и, по-видимому, был юнейшим среди Апостолов, а равно младшим и в своей семье; это можно видеть из того, что имя брата его Иакова всегда (за исключением [Лк.19:28](#)) ставится впереди имени Иоанна (Мф.4:21, 10:2, 17:1; [Мк.1:19, 3:17, 10:35, 41](#); [Лк.5:10, 6:14](#); [Деян.1:13](#)). Об отце Иоанна — Зеведее, жившем в Вифсаиде или в окрестностях ее ([Ин.1:44](#); ср. [Лк.5:10](#)), известно только, что он занимался рыболовством и был довольно состоятельным человеком, так как (по [Мк.1:20](#)) имел работников. Что имя матери было Саломия, об этом можно заключать из сравнения [Мф.27](#)с [Мк.15:40](#), ср. [Мк.16:1](#). На основании [Ин.19](#)иные думают, что она приходилась сестрой Пресвятой Деве, а в таком случае сыновья Зеведея были родственниками Господа по плоти, но такое предположение есть только простая догадка, весьма спорная. Впоследствии, вероятно, после смерти Зеведея, Саломия была в числе женщин, сопровождавших Господа и служивших Ему своим имуществом ([Мк.15:40](#), ср. [Лк.8:3](#)). Зажиточное семейство, по всей вероятности, имело дом и в Иерусалиме, в который Иоанн принял Богоматерь, согласно последней воле Распятого Господа ([Ин.19:27](#)). Ведя рыбную торговлю в Иерусалиме, Зеведей имел связи в священном городе, и Иоанн был известен первосвященнику Каиафе ([Ин.18:15](#)). Из сопоставления приведенных данных следует, что в доме Зеведея нельзя допускать той духовной ограниченности, какая обыкновенно соединяется с представлением о рыбаке Галилейского озера. Самое озеро, у которого пересекались торговые пути, было весьма оживленным центром торговой и гражданской жизни. Здесь же еврей с детства слышал и усвоил греческую речь. Подобно прочим Апостолам, кроме Иуды Искарота, Иоанн по происхождению был галилеянин. Это обстоятельство имеет важное нравственное значение: в то время, как Иудея занята была политическими интригами и подавлена религиозными авторитетами и сухостью школьных доктрин, народонаселение Галилеи было более свободно от фарисейских предрассудков и более сохранило простоту веры, будучи проникнуто живыми, хотя и превратно понимаемыми, надеждами на мессианское царство (ср. [Деян.5:37](#); [Ин.6:14, 15](#)). Бесспорно, что эти черты и условия религиозной жизни галилеян имели важное значение и в религиозной жизни Ап. Иоанна. Он не учился в раввинских школах и не получил высшего книжнического образования (ср. [Деян.4:13](#)), но несомненно, что зажиточные родители с особенною заботливостью воспитали своего сына в принципах религии, наставив его в законе Моисеевом, истории избранного народа и возвышенных и воодушевленных вещаниях пророков. Дополнением домашнего образования, можно полагать, было обучение в школе при синагоге в Вифсаиде или Капернауме. С синагогами всюду соединены были школы, и образование народа, может быть, нигде не было так всеобщее, как в Палестине. Но первым возбуждением души к благочестию и вообще серьезным религиозным воспитанием Иоанн, подобно многим великим мужам, обязан своей матери, женщине благочестивой и исполненной пламенных ожиданий обетованного царства Мессии. Поэтому, когда по истечении целых столетий тягостного молчания, пронеслась радостная весть, что на берегах Иордана выступил в духе и силе древних пророков Иоанн, сын Захарии, и возвестил Израилю о приближении царства Мессии, Иоанн оказывается в числе учеников Предтечи. Образ подвижника-учителя неизгладимо напечатлелся в душе ученика, почему в четвертом Евангелии ему отведено столь значительное место. Иоанн ясно усвоил сущность проповеди Крестителя и остановил свое

внимание именно на пророческих речах о Мессии и Его искупительной деятельности ([Ин.1:26-36](#)). Он так проникнут был этим ожиданием, что достаточно было одного мановения Крестителя, одного его указания: се Агнец Божий ([Ин.1:36](#)), чтобы Иоанн без малейшего колебания последовал за предметом своих чаяний ([Ин.1:37-39](#)). С нервного часа, когда Иоанн беседовал со Христом, он безраздельно принадлежал Божественному Посланнику и только ждал окончательного Его повеления оставить отца и мать и следовать за Ним. Когда же наступило и это блаженное время, он навсегда был связан с Господом союзом того внутреннейшего и сердечного общения, в силу которого и сам мог говорить о себе, как об ученике, его же любяще Иисус ([Ин.13:23](#)). Он с жадностью ловил каждое слово Того, в Ком признал воплотившееся Слово Божие, Единородного Сына, Спасителя мира, и проникал в самые глубины возвещаемых Им истин. Ни одна черта из Его жизни не ускользнула от него, ни одно событие ее не прошло, не оставив глубокого следа в его памяти, так что, если бы он стал подробно сообщать о том, яже сотвори Иисус, то мир не вместил бы всех написанных книг (Ии.21:25).

На пламенную любовь Иоанна Господь отвечал также особенною любовью: вместе с Петром и братом своим Иаковом он принадлежал к теснейшему кругу учеников Господа и был свидетелем выдающихся событий Его жизни ([Мк.5:25](#); [Лк.8:51](#), [Мф.17](#); [Мк.9](#); [Лк.2:29](#); [Мк.27:37](#); [Мк.14:33](#)). В последние дни земной жизни Господа Иоанн упоминается особенно часто. Ему с Петром поручено приготовить пасхальную вечерю ([Лк.22:8](#)), на вечери он возлежал на лоне Иисусове ([Ин.17:23, 25](#); ср. [Ин.21:20](#)), почему отцами Церкви именуется «наперсником» Христовым, на вечери же Петр побуждает его спросить Господа о предателе ([Ин.17:24](#)). В ту же ночь, после взятия Иисуса Христа, Иоанн, как знакомый первосвященнику, вводит Петра во двор архиереев ([Ин.18:15-16](#)). Иоанн следовал за своим Учителем на суд и на Голгофу и был единственным Апостолом, который стоял у креста; здесь он получил новое доказательство любви и доверия к нему Господа, когда с креста Иисус Христос указал на него Своей Матери, как на имеющего отселе заступить место сына, и ему поручил Деву Марию, как мать ([Ин.18:15, 19:26, 27](#)). В утро Воскресения, получивши сообщение от Марин Магдалины, что гроб, в который положен был Господь, оказался пустым, Иоанн вместе с Петром побежал туда; вошедши во гроб вслед за Петром, он «увидел и уверовал» ([Ин.20:2-8](#)); он первый постиг речи Спасителя о Своем воскресении и уверовал в воскресение без колебаний и смущения. Затем мы видим Ап. Иоанна в Галилее возвратившимся с прочими учениками к прежним занятиям. По чудесному улову рыбы он первый узнает стоявшего на берегу Иисуса Христа и говорить Петру: «это Господь» ([Ин.21:4, 7](#)). После вознесения Господа Иоанн остается с прочими Апостолами в Иерусалиме и вместе с Ап. Петром имеет руководящее значение в первохристианской общине Палестины ([Деян.3:1-4, 23, 8:14-25](#)). Однако всюду, где Петр и Иоанн выступают вместе, собственно первый является действующим лицом, а Иоанн только следует за ним ([Деян.3:4, 12, 4:8, 5:29, 8:20](#)). Внешняя деятельность его в это время так мало выдавалась, что Ирод Агрппа I, при своем преследовании иерусалимской церкви, схватил не его, но брата Иоаннова Иакова и Петра и убил первого ([Деян.12:2](#)); тем не менее Ап. Павел называет его одним из столпов Церкви ([Гал.2:9](#)): настолько всеми чувствовалась внутренняя сила его, по-видимому, незаметной деятельности. Сведения об Апостоле Иоанне, доставляемые Дееписателем, прерываются после возвращения его из Самарии ([Деян.8:25](#)). Можно с уверенностью сказать, что он не покидал Палестины, пока, с успением Богоматери, не окончились возложенные на него обязанности попечения о Ней. Затем достоверно известно ([Гал.2:9](#)), что он присутствовал на Апостольском соборе в Иерусалиме (ок. 50—52 г.), но потом мы совсем теряем следы Апостола Иоанна до того момента, когда предание изображает его совершающим свое апостольское служение среди церквей Малой Азии и в частности в Ефесе, о чем говорит непрерывный ряд свидетелей, начиная почти от смерти Апостола Иоанна. По самым различным

поводам, но без прямого намерения доказывать факт, они согласно утверждают, что Апостол Иоанн последние годы своей жизни провел в Ефесе (см., напр., Ирин. Прот. ерес. 3, 1: 3. 4; 2, 22: 5; 5, 30: 1; 33: Евсев. Ц. И. 3, 1. 4, 5. 5, 8. 18. 20. 3, 25 и др.). Можно с уверенностью сказать, что начало жизни его в Малой Азии, относится к более позднему времени, чем деятельность там Апостола Павла; по-видимому, это было после смерти последнего, так как Ап. Павел даже во втором своем послании к Тимофею, написанном и посланном в Ефес непосредственно перед смертью, не делает никакого намека на пребывание там Ап. Иоанна. Вероятно, ближайшим поводом к переселению была иудейская война, зловещие признаки которой побудили палестинских христиан переселиться в Пеллу (Евсев. Ц. И. 3, 5: 2—3). На основании сказанного начало малоазийской деятельности Апостола Иоанна относят ко времени около 70-го г. Задачи и характер этой деятельности в достаточной мере определяются состоянием малоазийских церквей в последние десятилетия I в. Теперь уже не было настоятельной нужды в той напряженности миссионерства, какая обнаруживается в благовестнической деятельности великого Апостола языков. Поэтому Иоанн не спешил с проповедью о Христе в различные страны, где еще не призвано Его имя: он остается в Азии и здесь развивает свою деятельность на той самой ниве, на которой так успешно трудился Апостол Павел. Иоанн был последний из Апостолов, и деятельность его представляет заключение периода апостольской Церкви, а потому его призванием было, довершивши недоконченное, положить печать на христианское учение, представленное в его первоначальной чистоте, чтобы, после его смерти, Церковь могла противостоять тем многообразным и враждебным христианству направлениям, которые достаточно уже заявили о себе при жизни Апостола. Ввиду этого ближайшею задачей деятельности Апостола Иоанна было не полагать новые основания, но продолжать созидание заложенного здания, не расширять пределы Церкви, а основанные общины утверждать в вере, углублять в познании предмета ее и оснований и вести к совершенству, ограждать от соблазнов языческого мира и оболщений лжеучителей, раскрывать истинный характер богообщения, упрочивать нравственную жизнь верующих на твердых началах христианского учения и наставлять их в догматах веры. Само собою понятно, что Апостолу Иоанну не чужды были и интересы миссионерства, но они не были главными и преобладающими. В лице Апостола Иоанна осиротевшие малоазийские церкви нашли нового, надежного и неутомимого руководителя, которому определено было от Господа долго бодрствовать над стадом Божиим, чтобы оно не было подавлено все более возрастающими разнообразными «спекуляциями», претендующими на звание истинного гносиса, чтобы не было нарушено единство христианской веры и жизни. Отсюда деятельность Апостола Иоанна, как она отражается для нас в его писаниях, носит характер выяснения и выделения из Церкви всех нечистых элементов, а результатом ее является та чистота и глубина христианских воззрений, твердость исповедания, ясность и уверенность в отношениях к окружающему, какие выступают в борьбе Церкви с гностицизмом уже в самом начале второго века и которые отличают представителей именно малоазийских церквей. Труды Апостола Иоанна имели столь решительное влияние, что направление жизни Церкви во втором веке носит на себе ясный отпечаток его личности и учения.

Но Церковь второго века обязана Апостолу Иоанну и своей организацией. Древняя Церковь выступает пред ними в писаниях второго века вполне организованным целым с определенным церковным управлением и церковного дисциплиной, с праздничными временами и постами, с литургией, если и не писанной, то, однако, определенной в своих главных частях, с собранием канонических писаний. Несомненно, что первое основание церковной организации положено было Апостолами Петром и Павлом, но продолжение созидания на этом основании и завершение требует также высшего, апостольского авторитета, каковым в конце первого века

мог быть только Ап. Иоанн. В этом отношении драгоценно свидетельство Климента алекс., который представляет деятельность Ап. Иоанна во всей ее живости и разнообразии, когда, по прибытии с о. Патмоса в Ефес, он предпринимал миссионерские путешествия в соседние языческие города частью для поставления епископов, частью для благоустройства церквей, частью для принятия в клир некоторых лиц, указанных Св. Духом (Quis div. salv. гл. 42 у Евсев. Ц. И. 3, 23). Ср. [2Ин.12](#); [3Ин.10:13-14](#). Св. Иоанн посылал благовестников, которые проповедовали Евангелие язычникам, утверждали братьев в истине и сообщали Апостолу о состоянии церквей ([3Ин.3-8](#)). Об этой же организаторской деятельности Ап. Иоанна свидетельствует и ссылка на преданный им обычай во время пасхальных споров (Евсев. Ц. И. 5, 24: 16). Насколько широка и плодотворна была деятельность Апостола Иоанна в Малой Азии, видно из того, что позднейшее предание не затруднилось приписать ему основание и устройство всех церквей Малой Азии (бл. Иероним, De vir. ill. 9). Можно сказать, что Апостол Иоанн утвердил все малоазийские церкви своим руководством, учением и писаниями. В послании Поликрата, епископа ефесского, к Виктору, епископу римскому, находится сообщение об Ап. Иоанне, что он, подобно ветхозаветному первосвященнику, носил на челе золотую дощечку, с которою тот входил в Святое Святых. Это известие Поликрата вызывает самые разнообразные толкования, но несомненно, что его нельзя понимать в буквальном смысле. Скорее всего это символическое обозначение того положения, какое занимал Апостол Иоанн в Церкви Христовой, как тайнозритель, высший учитель и правитель ее. Последний представитель апостольского лика был «митрополитом» церквей всей Малой Азии, верховным организатором и администратором, пастырем пастырей. Все «Ангелы церквей» должны были прислушиваться к его голосу (ср. [3Ин.9:10](#)).

Продолжительная деятельность Апостола Иоанна в Малой Азии прервана была на сравнительно короткое время изгнанием его за свидетельство о божественном Слове на остров Патмос ([Откр.1:9](#)). Это изгнание падает на последние годы (93—96 г.) царствования Домициана (Евсев. Ц. И. 3, 18: 1; Иероним, De vir. ill. 9). При гуманном преемнике Домициана — Нерве (18 сент. 96 — 25 янв. 98 г.), вероятно, в начале 97 г. Иоанн возвратился в Ефес. В Малой Азии он оставался до конца свой жизни и умер в Ефесе. 21-я гл. четвертого Евангелия дает ясное свидетельство того, что ученик, егоже любляше Иисус, пережил Апостола Петра и вообще жил очень долго, так что некоторые стали считать его даже бессмертным. Согласно авторитетному свидетельству Иринейя (Пр. ерес. 2, 22: б. 3, 3:) он дожил до царствования Траяна (25 янв. 98 — авг. 117 г.). Этим свидетельством несомненно указывается несколько первых лет правления Траяна. По александрийской «Пасхальной Хронике» он умер ста лет и семи месяцев, спустя 72 год после вознесения Господа, т. е. около 105—106 г. Общим убеждением древних христиан было то, что Апостол Иоанн в глубокой старости почил в мире.

Немногочисленный и краткие указания в Свящ. Писании и предании, а также писания самого Ап. Иоанна дают возможность отметить особенности личности великого Апостола. Нередко представляют Апостола Иоанна в виде кроткого юноши, неземной красоты, с чертами почти женственной нежности, с печатью полного спокойствия на челе и мечтательным взором; такое представление о нем имеет свое основание в одной из отличительных черт его учения, именно в учении о любви, за которое он получил наименование «Апостола любви». Но в Ап. Иоанне удивительным образом сочетались противоположные качества спокойствие и глубина созерцания с горячею ревностно, нежная и безграничная любовь с пылкостью, даже пламенностью, а сердечные порывы иногда доходили до такой бурной страстности, что Иисус Христос вынужден был умерять их, как несогласные с духом нового учения ([Мк.9:38-40](#); [Лк.9:49-50, 54-56](#)). Эти характерные особенности: бурность, естественная горячность и огненная ревность в защите и проведении того, что признано за истину, которые Иоанн

разделял с братом своим Иаковом, дали Иисусу Христу повод наименовать братьев воанергес, еже есть, сына грома ([Мк.3:17](#)). Юношеская страстность и порывистость иногда проявлялись и в Иоанне-старце. Достаточно указать на факт встречи Апостола с еретиком Кирином в общественной ефесской бане (Ирин. Пр. ерес. 3, 3: 4; у Евсев. Ц. И. 4, 4: 6). Однако Ап. Иоанн был собственно одною из тех натур, которые живут более внутреннею и созерцательною, чем практически деятельною жизнью, которые, при всей полноте своей духовной жизни, редко проявляют скрывающуюся внутри их силу духа. Не отвлекаемый внешнею деятельностью, всегда погруженный в свой собственный духовный мир и в то же время чуткий и восприимчивый к внешним впечатлениям, которые близко касаются его, Иоанн в глубине души перерабатывает их и делает их своим прочным достоянием. Сделавшись учеником Господа, Иоанн с благоговейным трепетом внемлет вдохновенным речам своего Учителя, твердо запоминаешь их и глубоко анализирует; он замечает каждое движение Его и в чистейшей любви как бы весь погружается в созерцание Иисуса и в Нем славы Единородного от Отца, исполненного благодати и истины. Но он не был холодным наблюдателем, который только старается схватить цельный образ личности: Ап. Иоанн ходил за Учителем, как истинный израильтянин, который именно потому привлечен Им, что предчувствуешь в Его лице откровение той тайны, жаждою которой проникнуто все его существо и которая все более и более открывается его умственному взору. Для всего, что Иоанн наблюдал в Иисусе, он требовал и искал достаточного объяснения в Его существе и словах. Поэтому-то в душе и воспоминаниях этого Апостола целые беседы Христа и с Его друзьями и с врагами сохранились до мельчайших подробностей ясно и отчетливо, как показываешь написанное им Евангелие. Это, в свою очередь, имеет свое основание в том, что Ап. Иоанн обладал тем, что называется полнотою и целостностью личности. Он не понимает раздвоения, потому что сам не испытал его; по его убеждению, где нет полной преданности, там нет ничего. Люди с таким характером, раз избравши известный путь, уже не отклоняются от него, не колеблются в ту или другую сторону, а идут прямо до самого конца, куда бы избранная дорога ни вела: тот или другой конец, но непременно конец, середины нет для них. И Апостол Иоанн, если отдавался чему-либо, то всецело и беззаветно: по его воззрению, можно принадлежать или Христу, или диаволу, — среднего, неопределенного состояния не можешь быть. Противоречащие, по видимому, друг другу черты у св. Иоанна — внутренний огонь любви и поражающий гнев, кротость и пылкая ревность легко примиряются между собою: в обоих случаях проявляется одна и та же сила духа, только по противоположным направлениям — один раз положительным образом, будучи привлекаема божественным, а в другой раз отрицательным, отвращаясь от безбожного и противохристианского: так солнце освещает и согревает живое и содействует тлению мертвого. Ап. Иоанн является в одно и то же время «Апостолом любви» и «сыном грома».

Обладая полнотою и целостностью личности, Ап. Иоанн не допускает никакой противоположности между теоретическим и практическим, знанием и делом, верою и жизнью. Одно интеллектуальное познание истины не имеет никакого значения: что не обнимает всей духовной жизни, не действует на нее определяющим образом, то и не познано. Отсюда и религия есть жизнь в полном смысле слова, обнимающая все силы дарования и деятельность человека. В области религиозного познания между познающим и познаваемым должно быть духовное внутреннее сродство, полное, ничем не задерживаемое общение, совершенным выражением которого является любовь. Поэтому основание, предмет и цель всякого познания, как полного жизни и животворного, Ап. Иоанн полагает в любви. Все в искуплении возводится к неисчерпаемому источнику божественной любви. Если Ап. Иоанн видит в Иисусе Христе вечное Слово, Сына Божия, то с этим у него неразрывна мысль о любви, которою Бог возлюбил мир, посылая Единородного Сына для спасения мира ([Ин.3:16](#); ср. [1Ин.4:9](#)). Во Христе полное

откровение божественной любви, а в человечестве она тоже вызывает жизнь любви ([1Ин.3:8, 9, 10, 4:7, 8, 16](#)).

Кроме наименования Иоанна «Апостолом любви», Церковь усвоила ему имя «Богослова» и этим указала на основной и существенный пункт его учения: Ап. Иоанну определено выразить последнее слово откровения относительно Бога-Слова, Которое «искони бе к Богу» и есть истинный Бог и Которое, явившись, открыло миру глубины божественной жизни и дало разум к познанию Истинного. Но хотя никто из Апостолов не останавливается с такими подробностями на домирном бытии Слова, как Ап. Иоанн, однако не оно составляет основу и конечную цель благовестия: ключ его богословия лежит в учении о воплощении Бога Слова, так как, только воплотившись, Оно могло «исповедать» Бога пред людьми и быть Спасителем мира (ср. [Ин.1:1, 14; 1Ин.1:1, 2](#)). В воплощении Слова человеку дано все, необходимое для него.

Но отличительной и самой характерной, чертой богословия Апостола Иоанна является то, что обнаруживает неизменное стремление от материального к духовному, от земного к небесному, в мир горний: наблюдая настоящее, временное, он не останавливается на нем, а переносит свой взор к обоим концам этого временного — к вечному в прошедшем и к вечному в будущем — и с точки зрения этого вечного оценивает все вещи и явления; поэтому же он всегда восходит от внешнего обнаружения к невидимому принципу и рассматривает все вещи в их внутреннем существе, по сравнению с которым внешние явления, с их изменчивым разнообразием, теряют свое значение, как случайные. Вот почему богословие его справедливо назвать духовным. Церковная символика изображает Ап. Иоанна с орлом, который отважно и с торжеством парит в высших областях. Этим символом Церковь хочет образно представить острый, пронизательный ум, не ослепляемый светом истины, пророческую дальновидность и неотразимую силу духа Апостола Иоанна, а Рафаэль изобразил его покоящимся на крыльях орла и смело вззирающим на высоты небес.

Н. Сагарда.

Св. Апостол Иоанн Богослов и его Евангелие. Церковное предание единогласно свидетельствует, что Ап. Иоанн написал свое Евангелие после Матфея, Марка и Луки, написал его в глубокой старости, в пределах Малой Азии или, точнее, в Ефесе (Ирин. Прот. ерес. 3, 1:1. Клим. ал. у Евс. Ц.И. 6,14, Ориг. у Евс. Ц. И. 6, 25). Мало того, церковное предание разъясняет нам, что именно побудило св. Иоанна написать свое Евангелие. Климент ал., со слов древнейших пресвитеров, говорит следующее: последний из Евангелистов — Иоанн, заметив, что в Евангелиях возвещено только о телесном, по побуждению ближних и по внушению Св. Духа, написал Евангелие духовное (у Евс. Ц. И. 6,14:7). Евсевий кесар. свидетельствует: «Когда три, прежде написанные Евангелия распространены были между всеми и дошли до Иоанна, то он, — говорят, — принял их, засвидетельствовавши истинность, но (сказал), что писанию недостает повествования о делах, совершенных Христом исперва и в начале проповеди... Посему-то стали, — говорят, — просить Ап. Иоанна, чтобы он в своем Евангелии описал время, о котором умолчали прежние Евангелисты и изобразил дела Спасителя, относящиеся к тому времени» (Ц. И. 3, 24 по изд. Schwegler, p. 98). Феодор мопсуестийский в дошедшем до нас фрагменте его толкования на четвертое Евангелие сохранил древнее свидетельство, что, когда были написаны Евангелия Матфея и Луки и получили распространение, христиане Малой Азии обратились к Ап. Иоанну с просьбой высказать об этих Евангелиях свое суждение. Иоанн одобрил их, но сказал, что немного в них опущено, и особенно чудеса, повествование о которых могло бы служить к назиданию всех. Заметил также, что, повествуя о явлении Христа во плоти, нельзя проходить молчанием Его божественной природы, чтобы с течением времени кто-нибудь не подумал, что Христос был простой человек. После этого, по просьбе ближних, он и написал свое Евангелие для восполнения первых трех евангелистов (Migne gr. LXVI, 728. 729).

И во фрагменте Муратория (9. 10) читаем, что Ап. Иоанн написал свое Евангелие по просьбе «соучеников и епископов».

Это, свидетельство церковного предания о происхождении четвертого Евангелия вполне подтверждается самым содержанием Евангелия. Читая последнее, нельзя не заметить, что Ап. Иоанн предполагает знакомство своих читателей с евангельской историей, как она изложена именно синоптиками. Так, о крещении Господа Евангелист не говорит, но повествование об этом ясно подразумевается в свидетельстве Крестителя о Иисусе Христе, особенно, же в словах: *видех Духа сходяща яко голубя с небесе, и пребысть на нем (Ин.1:32)*. Точно также предполагается знакомство читателей Евангелия с событиями избрания XII Апостолов (*Ин.6:67*), установления таинства евхаристии (*Ин.13*). На основании первых трех Евангелий не вполне понятна та смертельная вражда, какую питали иудеи к Господу. Разъясняет это только четвертый Евангелист, передавая такие факты, как изгнание Господом из храма торгующих (*Ин.2*сл.), исцеление расслабленного при Вифезде (*Ин.5*сл.), воскрешение Лазаря (*Ин.11*) и т. п., причем ясно открывается, как эта вражда все более и более созревала, как окончательной катастрофе не один раз предшествовало решение синедриона и фарисейской партии убить Иисуса. На основании синоптиков и предательство Иуды представляется некоторым образом неожиданным, и только четвертый Евангелист разъясняет, что преступный замысел давно уже зрел в душе Иуды и совершенно соответствовал тому положению, какое занимал Иуда в среде учеников (*Ин.6:70. 12:4-6, 13:2, 11, 18-30, 18:2-5*). Евангелист Иоанн различает суд над Иисусом Христом у Анны и Каиафы (*Ин.18*сл.), но о втором суде, хотя он был более важен, как суд у официального лица, ничего не сообщает, кроме отречения Петра, очевидно предполагая, что об этом верующие уже знают на основании первых трех Евангелий. Вообще признание знакомства четвертого Евангелиста с синоптиками (и в частности — тесного соотношения с Евангелием Луки) теперь в науке почти общепризнано.

Не только церковное предание, но и само четвертое Евангелие подтверждает, что писатель его есть именно Иоанн, возлюбленный ученик Господа. Так, неназванный писателем в *Ин.1:34, 40* ученик, бывший сначала последователем И. Крестителя, а затем ставший учеником Господа, есть несомненно Ап. Иоанн: как Андрей обратил ко Христу своего брата Симона (*Ин.1:41, 42*), так Иоанн брата своего Иакова. Только возлюбленный ученик Господа мог говорить о себе из скромности так прикровенно, как читаем в Евангелии: «*бе же един от ученик Его, возлежа на лоне Иисусове, егоже любяше Иисус; поману же сему Симон Петр (Ин.13:23, 24)*; или: «*по Иисусе. идяше Симон. Петр и другой ученик*», (*Ин.18:15*). Классическим в данном случае местом является *Ин.19:35*: «*и видеый свидетельствова, и истинно есть свидетельство его, и той весть, яко истину глаголет*»; из непосредственно же предшествующего открывается, что этот «*видеый*» и свидетельствующий в своем Евангелии есть возлюбленный ученик Господа, стоявший при кресте с Богородицею (*Ин.19:26*). В словах: «*и той весть*» некоторые усматривают указание на то, что сам писатель Евангелия отличает себя от этого «*другого свидетельствующего*». Но в таком случае стояло бы: «*и вемь*», а не: «*и той весть*», ибо никто не можешь доверять истинности сознания (οἶδεν ουνοἶδεν) другого лица (Дан). Писатель Евангелия, несомненно, очевидец, непосредственный свидетель жизни Господа, что открывается из точного обозначения им места, времени, иногда даже часа описываемых событий (*Ин.1:29, 35. 3:29, 19* и др.), из необыкновенно детального изображения дел Госиода (напр., *Ин.9*), чрезвычайно жизненной, в высшей степени рельефной, характеристики действующих лиц (Нафанаила, Филиппа, Фомы, Никодима, сестер Лазаря), из побочных замечаний, которыми не один раз прерывается передача речей Господа (напр., *Ин.12:37*), и т. п. Сам писатель говорит о себе: «*видехом славу Его, славу яко Единородного от Отца*» (*Ин.1:14*), видели не духовным видением или интуитивным созерцанием, а как живые свидетели воплотившего Логоса.

Писатель Евангелия не называет себя по имени, так как его апостольское достоинство было тогда общепризнано в церкви, неизвестный же анонимный фальсификатор этого несомненно не допустил бы, — он воспользовался бы для своих целей авторитетным именем Апостола.

Общий характер 4-го Евангелия ясно определяется в словах Климента ал., что это есть Евангелие «духовное». Духовным же оно называется не потому, что все в нем должно быть понимаемо в значении символа, аллегории, а по той причине, что, — в отличие от синоптиков, изображающих Христа преимущественно по плоти, — [Ев. Иоанн](#) главным образом выдвигает божественную сторону Лица Богочеловека. Если первый Евангелист утверждает ту истину, что Христос есть обетованный Мессия, то Иоанн раскрывает, что Он есть воплотившийся Логос, предвечно существующий, бывший Посредником творения и промышленности. «Откровение славы Единородного Сына Божия, воплотившегося во Иисусе Христе и в своем богочеловечестве таинственно и внутренне соединившего человечество и человека с божеством и Богом, — и постепенное развитие, с одной стороны, веры в Него в Его истинных учениках, с другой неверия в Его врагах — иудеях, — борьба света с тьмою, истины с ложью, жизни со смертью, Логоса и верующих в Него сынов света с отцом лжи и его неверующими сынами тьмы: таково общее содержание Евангелия». Евангелист постепенно показывает, как вера в богочеловечество Христа торжествует над неверием, свет — над тьмою, жизнь — над смертью.

Четвертое Евангелие навсегда упраздняет евионейское или иудаистическое понимание Лица Иисуса Христа. Сия же писана быша, да веруете, яко Иисус есть Христос Сын Божий, и да верующе, живот имате во имя Его ([Ин.20:31](#)). Показать богосыновство Христа Спасителя, раскрыть величие и славу Единородного — такова главная цель Евангелия. Христос есть Сын Божий; в единении со Христом, а чрез Христа с Отцом и Духом — вечная жизнь. Евангелист преимущественно избирает такие речи, дела и чудеса, которые наиболее убеждали в божестве Христа, Его всеведении и всемогуществе; для четвертого Евангелиста чудеса Господа — это «знамения» (σημεία), т. е. они рассматриваются, как средство к укреплению веры учеников. «Знамения», впрочем, Евангелист не ограничивает только чудесами, хотя и понимает преимущественно их. Слова и дела Господа неотделимы, но в четвертом Евангелии преобладают все-таки беседы, а чудеса служат, в большинстве случаев, как бы поводом к произнесению их.

Евангелист Иоанн более, нежели первые три Евангелиста, раскрывает предвечное существование Сына, или предвечное бытие Его у Отца, откуда Он снизошел на землю. Характеристическою особенностью христологии 4-го Евангелия всегда считалось учение о Логосе. В последнее время это почему-то начали оспаривать. Вот что говорить один из видных западных исследователей (Цан) о христологии рассматриваемого Евангелия. Логос Ап. Иоанна есть простой исторический предикат Христа; он прилагается к Нему в том же смысле, в каком и определения: «свет» (φως), «истина» (ἀλήθεια) «жизнь», и как не может быть «алифологии», или «плиромологии», так не может существовать и «логологии». Смысл [Ин.1](#)нисколько не изменился бы, если бы на место «логос» было поставлено «Христос»; Ап. Павел говорит о Сыне, как Творце всего существующего, не употребляя слова «логос» ([Кол.1:15-17](#)). Христос есть жизнь, вечная жизнь и, насколько эта жизнь явилась, Он есть слово жизни; Христос — слово Божие, изреченное миру, как совокупность божественного откровения, или Христос есть слово, т. е. совершеннейшее откровение Божие миру. Он слово в том же смысле, в каком Он есть «аминь», т. е. полное, неизменное, вседовлеющее откровение Божие. — На это нужно заметить следующее. Совершенно верно, что какой-нибудь развитой теории о Логосе в четвертом Евангелии вовсе не находится; на основе понятия о Логосе Евангелист не устанавливает диалектически особой христологической системы. Но против рассматриваемого мнения решительно говорит заверение Евангелия: Слово плоть быст ([Ин.1:14](#)), показывающее, что

«логос» не есть исторический предикат Христа, а специфическое обозначение Сына Божия, существа Его или, что то же, определение «предсуществующего Христа». Слово плоть бысть, т. е. Христос в Его предвечном, домирном бытии, до воплощения есть Логос; как «Сын Божий» не есть исторический предикат, так нельзя признать таковым и Логос. Говорят, что «логологию» первый открыл в четвертом Евангелии или, лучше, ввел ее туда Иустин Мученик, а раньше ее не знали, как видно из слов Игнатия Богоносца в послании к Магнезийцам: «един есть Бог, явивший Себя чрез Иисуса Христа, Сына Своего, Который есть Слово, происшедшее из молчания и Который во всем благоугодил Пославшему Его» ([Ин.8:2](#)). Но, во-первых, чтение данного места спорно, ибо многие ученые (Бунзен, Гефеле, Котелье, Пирсон) читают: «происшедшее не из молчания», и видят здесь полемику против Симона волхва, поставлявшего в своей системе на первом месте: «молчание». Во-вторых, если указанное чтение даже верно (Функ, Ляйтфут), то едва ли смысл его тот, что Бог «после долгого молчания наконец возглаголал к людям в Сыне». «Слово, происшедшее из молчания» — это, вернее, онтологическое определение отношения Сына к Отцу, как образа существа Отца, — мысли, явленной в отношении к мысли, сокровенной в глубине. — Логос есть обозначение предвечного существа Того, Кто во плоти явился в Лице Иисуса Христа. Поскольку в слове открывается вообще внутреннее говорящего, Логос, как наименование Христа, указывает, что Христос есть предвечный посредник божественного откровения. «Логос» означает не «разум», а именно «слово», ибо с таким значением, привычным для языко-христианских читателей Евангелия, «логос» употребляется во всем Новом Завете. Из всего «пролога» Евангелия открывается, что речь идет не о Логосе, как совокупности откровения, «слове словес Божиих», содержание всего Евангелия (Гофмати, Лютардт), а — о Логосе, как предвечном существе. В нашей литературе хорошо уже разъяснено, что учение [Ев. Иоанна](#) о Логосе нельзя выводить из иудео-александрийской философии, ибо логос Филона не ипостась, а мировой разум, стоическая мировая душа, и сходство предикатов Филоновского логоса с богооткровенным учением имеет чисто внешний, формальный характер. Нельзя искать основу этого учения и в раввинском богословии, различавшем, при представлении безусловной трансцендентности Бога, между Богом в Самом Себе и откровением Божиим чрез «слово — Мемру», ибо учение о Мемре есть чисто школьное богословствование, простой теологуменон, а Логос Иоанна есть явившаяся нам Жизнь. С точки зрения иудейского богословия Бог есть слово, но нельзя сказать, что «слово есть Бог». Учение Ап. Иоанна о Логосе есть учение чисто оригинальное, и если можно искать его основу, то только в Ветхом Завете, в тех местах, где слово Божие олицетворяется, представляется творящим, сохраняющим и управляющим (напр., [Пс.32\(33\)](#), [Пс.106\(107\)](#)).

Евангелие Иоанна, как Евангелие духовное, — яснейшим образом раскрывающее нам истину богочеловечества Христа, имеет важнейшее значение для понимания христианства. Неудивительно поэтому, что рационалистическая критика, усвоившая евионейский взгляд на Лицо Иисуса Христа, всегда вооружалась против подлинности этого Евангелия, всячески старалась доказать его неисторический характер. Нам нет нужды излагать здесь длинную историю так называемого «Иоанновского вопроса», прошедшего довольно различные стадии. Отрицатели подлинности Евангелия в существенном между собою сходны, и на этом главном в их аргументации мы несколько и остановимся. — Критика обыкновенно ставит такого рода дилемму: или четвертое Евангелие, или же Апокалипсис нужно приписать Ап. Иоанну, но оба произведения не могут ему принадлежать, потому что они носят противоположный, взаимно исключаящий друг друга, характер: Евангелие запечатлено антииудаизмом, а Апокалипсис есть иудаистическое произведение, и потому, вернее, Апокалипсис есть подлинное писание Апостола обрезания. Но обличение неверия иудеев в четвертом Евангелии, их все более и более возрастающей вражды ко Христу и Его учению нельзя, конечно, считать антииудаизмом.

Критика не обращает внимания, что в четвертом Евангелии Израиль называется «Своим» Христа ([Ин.1:11](#)), говорится, что «спасение от иудей есть» ([Ин.4:22](#)). Христос живет и действует среди Своего народа; Он Тот, о Ком писал Моисей и пророки ([Ин.1:45](#)), о Ком говорят Писания ([Ин.5:39](#)); Он Царь Израилев ([Ин.1:49, 12:13](#)); Он добрый Пастырь, предреченный пророками ([Ин.10:1-10](#)). По учению четвертого Евангелия, Ветхий Завет служит основанием Нового Завета, Израиль прежде всего призван в Церковь Христову и образует в ней важнейшую часть. Ничего отличного не говорится и в Апокалипсисе, когда христиане называются народом Божиим ([Откр.18:4, 21:3](#)), Церковь — женою, имеющею на главе своей венец из двенадцати звезд ([Откр.12:1](#)), число запечатленных определяется по числу колен Израилевых ([Откр.7:4-9](#)), новый Иерусалим представляется имеющим 12 врат, на которых написаны имена 12 колен сынов Израиля ([Откр.21:12](#)), и т. п. Если в четвертом Евангелии Иисус Христос называет тех плотских потомков Авраама, которые недостойны быть детьми последнего, чадами диавола ([Ин.8:39-44](#)), то и в Апокалипсисе о глаголющих быти иудеи говорится, что они суть сонмище сатанино ([Откр.2:9, 3:9](#)). По учению Апокалипсиса, как и Евангелия, двери Церкви Христовой открыты для языческого мира и для всего вообще человечества ([Откр.5:9, 7ср. Ин.1:4, 9:12-14](#)). Сама рационалистическая критика вынуждена признать четвертое Евангелие «одухотворенным Апокалипсисом». Различие писаний объясняется их особенным предметом и целью, но в обоих не только одно и то же отношение к иудейству и язычеству, но одинакова христология (ср. [Ин.1](#) и [Откр.3:14](#); Еван. [Ин.1](#) и [Апок. Откр.19:13](#)) и сотериология ([Откр.5:9, 7ср. Еван. Ин.15:12, 13:17, 19](#) и др.). И эсхатология Апокалипсиса не противоречит четвертому Евангелию, ибо и в последнем не один раз говорится о видимом пришествии Господа ([Ин.5:28, 29, 6:39](#)), и даже представление об антихристе не исключается Евангелием, выдвигающим со всею силой противоположность между Христом и миром, верою и неверием, истиною Христовой и ожесточенною враждой против нее со стороны неверующего мира ([Ин.14-17](#)). — Речи и беседы Господа, сохраненные в четвертом Евангелии, рационалистическая критика считает слишком отвлеченными, явно тенденциозными, свободною продукцией самого Евангелиста, влагающая в них свои идеальные концепции; немислимо, — говорят, чтобы Евангелист, по прошествии так долгого времени, удержал верно в своей памяти столь длинные беседы Христа. Но нужно иметь в виду, что эти беседы произнесены были по большей части в Иерусалиме, пред учеными книжниками и фарисеями, а не пред простыми галилейскими поселянами, — чем и объясняется их отличие от бесед Христа, переданных в Евангелиях синоптических. Беседы эти полны жизненности, глубокой психологической правды, прерываются не один раз историческими замечаниями самого Евангелиста, его непосредственными впечатлениями, как бы рефлексамиями понятий, что ясно свидетельствует, что это беседы не вымышленные. Примечательно, что в этих беседах нигде не встречается наименование Логоса, и значить они никак не могли быть составлены для оправдания логологии; идея Логоса это как бы следствие, вывод из этих бесед, но не их основание. Никто не может утверждать, что речи и беседы Господа переданы в четвертом Евангелии со стенографическою точностью: есть, без сомнения, в передаче их пропуски и сокращения. Сходство их с 1-м посланием Ап. Иоанна говорит только о том, что Евангелист всецело проникся духом учения своего божественного Учителя, так что свои мысли выражает как бы словами Господа. При рассмотрении данных бесед мы никогда не должны забывать слов Господа: «Дух Святой, егоже послет Отец во имя Мое, той вы научит всему и вспоманет вам вся, яже рех вам» ([Ин.14:26](#)). И с простой психологической точки зрения вполне понятно, что «старец», возлюбленный ученик Господа, живо всегда сохранял в своей памяти действительное слово божественного Учителя, давшее ему новую жизнь и повторяемое им, конечно, не один раз пред своими учениками. — Начиная с алогов и до сего времени усматривают вопиющие противоречия между повествованием синоптиков и повествованием

четвертого Евангелиста. Наиболее наглядным примером этой противоречивости является будто бы то, что, согласно первым трем Евангелистам, Христос совершил Свою пасхальную вечерю с учениками 14 нисана, а распят был 15 нисана, в самый иудейский праздник; между тем по свидетельству четвертого Евангелия пасхальная вечеря была совершена «прежде праздника пасхи» — 13 нисана, смерть же Христа последовала накануне великого иудейского праздника. Не располагая возможностью касаться здесь этого в высшей степени сложного вопроса, имеющего длинную историю, скажем только, что в данном случае наука стоит пред тяжелою проблемой, и опираться на этой до сих еще неразрешенной проблеме в отрицании подлинности Евангелия по меньшей мере ненаучно; нужно ожидать более основательных попыток евангельской гармонистики. Если, даже признать, что четвертый Евангелист исправляет в данном пункте дату синоптиков, то это исправление, — при утвердившемся тогда синоптическом предании, — могло быть сделано только очевидцем-Апостолом; другой не решился бы ввести подобную поправку. Указание на то, что малоазийская церковь праздновала пасху 14 нисана, ссылаясь на Ап. Иоанна, не имеет никакой силы, т. е. отсюда не следует, что, по свидетельству Ап. Иоанна, Христос совершил Свою пасху 14 нисана и — значит — четвертое Евангелие ему не принадлежит, ибо пасха христианская была воспоминанием смерти Христа, а не связывалась с днем совершения Господом Своей последней пасхальной вечери • [72](#).

Церковные свидетельства о подлинности Евангелия приведены нами раньше. Безусловно немислимо, чтобы то писание, пользование которым заметно в послании Климента римского к Коринфянам (43, 6. 59, 4), у Игнатия Богоносца (к Филадельф. 7; к [Рим. 7](#); к [Ефес. 17](#)), в Пастыре Ермы (Подоб. 9, 12), в послании к Диогнету (7. 10), подлинность которого признавали даже еретики (напр., Валентин и его школа: Ирин. Прот. ерес. 3, 11:7), — чтобы это писание появилось во втором веке, — около 150 или даже 170 г.

Признавая подлинность четвертого Евангелия, многие, однако, заподозривают его неповрежденность, считая позднейшею вставкою [Ин.5](#) и [Ин.7:53](#)—8и смотря на 21 гл., как на прибавку, сделанную, по кончине Апостола, неизвестным его учеником или коллегумом ефесских пресвитеров. Но подлинность [Ин.5](#) заверяется многими кодексами и между ними авторитетным кодексом александрийским; Тертуллиану, несомненно, был известен данный стих, как видно из его сочинения «О крещении» (гл. 5), где он разъясняет смысл этого стиха; знали последний Дидим ал. (Migne gr. XXXIX, 708), св. Иоанн Златоуст (Бесед. 36, 1: Migne gr. LIX, 204), Кирилл ал. (на [Ин.5:7](#): Migne gr. LXXIII, 340). Внутренних оснований к отрицанию подлинности стиха нет, ибо, — при отсутствии его, — были бы совершенно непонятны слова расслабленного Господу: «человека не имам, да егда возмутится вода, ввержет мя в купель» ([Ин.5:7](#)). — Повествование о жене, ятой в прелюбодеянии, могло быть опущено по совершенно понятным соображениям: самим милосердием или снисхождением Господа могли некоторые злоупотреблять и потому данное повествование не изъяснялось иногда в богослужебных собраниях. Никто до сих пор удовлетворительно не ответил на вопрос, каким образом это повествование, если оно неподлинно, введено в четвертое Евангелие. Наконец, если 21 гл. Евангелия есть прибавка, то последняя могла быть сделана только самим Апостолом, ибо единогласно признается защитниками данного мнения, что дух ее истинно апостольский и нет никакого существенного различия между ее стилем и стилем остального Евангелия. Совершенно непонятно, кому бы могла придти мысль присоединить эту главу, по кончине Ап. Иоанна, в опровержение распространившейся молвы, будто возлюбленный ученик не увидит смерти ([Ин.21:21-23](#)), когда эта молва разрушалась самим фактом, кончиною Апостола. Нет решительных оснований считать 21 гл. даже позднейшею прибавкой самого Евангелиста: во-первых, [Ин.20:30, 31](#) хотя относятся ко всему Евангелию, но ближайшим образом примыкают к истории воскресения Христа (см. Иоанн Златоуст); во-вторых, неправильное понимание

изречения Господа о смерти Иоанна Богослова могло появиться до написания Евангелия и это изречение нужно было прояснить; в-третьих, едва ли бы прибавку к своему Евангелию Апостол начинал словами: посем явися паки Иисус, или, как в некоторых лучших списках: посем паки явися, и едва ли бы в позднейшей прибавке он так тесно связывал описываемое событие с предшествующим: се уже третье явися Иисус ученикам Своим, восстав от мертвых (ст. [Ин.20:14](#)).

Евангелие Иоанна открываете нам вечную, небесную истину, которую постигает богодухновенный ум Богослова, погружающийся в созерцание божественных тайн. Оно наполняет нашу душу священным восторгом любви и удивления к великой тайне боговоплощения. Начинаясь вдохновенным гимном пролога, образующим как бы введение, Евангелие изображает сначала укрепление и развитие веры во Христа ([Ин.1:19-4:54](#)), потом — борьбу, противодействие неверия, гнездящего в Иерусалиме ([Ин.5-13](#) гл.), и наконец изображает победу веры, света и жизни над неверием, тьмою и смертью ([Ин.13-21](#) гл.). Это — логическая схема евангельская повествования. Хронологически же Апостол располагает последнее по иудейским праздникам ([Ин.2:13, 5:1, 6:4, 7:2. 14. 11. 53. 12, 1](#)).

Если бы не существовало четвертого Евангелия, всегда можно бы подумать, что общественная деятельность Господа продолжалась только один год, ибо у синоптиков упоминается ясно лишь об одной пасхе, пасхе страданий. Только из четвертого Евангелия для нас открывается, что Христос Спаситель посещал пасху не один раз. Но на какие именно пасхи есть указание в [Ев.](#) Иоанна, вопрос в науке спорный. Одни видят здесь указание на две пасхи, кроме пасхи страданий (Нэсен, Эдершейм), другие — на три пасхи (Корнели), третьи — четыре пасхи (Weizs#228cker). Из этих мнений наиболее оправдывается Евангелием первое мнение, т. е. у Ап. Иоанна есть ясное упоминание только о двух пасхах, кроме пасхи страданий, именно в [Ин.2:13](#): «приближалась пасха иудейская, и Иисус пришел в Иерусалим» и в [Ин.6:4](#): «приближалась же пасха, праздник иудейский». Что касается [Ин.5:1](#): «после сего был праздник иудейский и пришел Иисус в Иерусалим», то едва ли здесь можно видеть указание на пасху, так как большинство кодексов, Ориген, св. Иоанн Златоуст заверяют чтение ε'ορτη' («некоторый праздник»), а не η' ε'ορτη'; по наиболее принятому мнению это был праздник «пурим» (св. Иоанн Златоуст понимает праздник Пятидесятницы). Равным образом и в [Ин.4](#) невозможно видеть указание на особую пасху, ибо, по ходу речи, ясно, что здесь имеется в виду та пасха, о которой говорится в [Ин.2:23](#), когда многие уверовали во Христа, видя знамения, совершенные Им в праздник. Таким образом, в Евангелии Иоанна упоминается о двух пасхах, кроме пасхи страданий. Первую пасху, судя по Евангелию, Христос посетил вскоре после Своего пребывания на браке в Кане галилейской и, вообще, в скоромь времени после начала Своей общественной деятельности. След. последняя, исчерпываемая тремя пасхами, продолжалась два года с небольшим или по круглому счету — три года (— вопрос о продолжительности общественной деятельности Господа не имеет безусловно определенного решения в церковно-отеческой письменности —).

В учении о Лице Иисуса Христа Евангелист Иоанн нисколько не противоречит (как сказано) первым трем Евангелистам. Но бесспорно, что в божестве Иисуса Христа мы убеждаемся со всею силой преимущественно на основании четвертого Евангелия. Для нас особенно важно свидетельство Христа о Самом Себе, отчетливо показывающее, что Его сознание есть изначально сознание богочеловеческое. «Я, — говорит Христос, — исшел от Отца, и пришел в мир; и опять оставляю мир, и иду ко Отцу» ([Ин.16:28](#)). Оставление Христом мира есть факт реальный, а след., таким же реальным фактом является и Его снисхождение от Отца, почему столь же реально и Его предвечное бытие у Отца, необходимо предполагаемое Его снисхождением от Отца. Не предсуществование идеи Мессии в мыслях Божиих (против Бейшляга), а именно

реальное предвечное бытие Христа разумеется и в словах: «прежде, нежели был Авраам, Я есмь» ([Ин.8658](#)). Каждый из слушателей Христа хорошо понимал, что речь идет о действительном бытии Авраама, так что и во Христе должен был разуместь реальное предвечное бытие. В силу этого Своего предвечного бытия Христос Спаситель, по Его свидетельству, был прежде, чем стал мир ([Ин.17:5](#)), и любовь Отца послала Его в мир. Знание Христа, как сущего от вечности у Отца, не есть знание, заимствованное от другого, не основывается на откровении, подобном откровенно, получаемому пророками, а Христос говорить то, что Он видел у Отца ([Ин.8:38](#)). Примечательно, что нигде Христос Спаситель не сливает Себя в Своем сознании с другими людьми: нигде не говорит (кроме молитвы Господней) «Отец наш», а всегда «Отец Мой» ([Ин.5:17, 6:32, 40, 65, 8:19, 2, 38](#) и др.). Если Христос свидетельствует, что о Себе Он ничего не говорит и ничего не творит ([Ин.5:30](#)), говорить же только то, что слышал от Отца, и творит дела, которые показывает Ему Отец ([Ин.5:19, 20](#) сл.); то это не есть следствие Его тварной зависимости, а выражение внутреннего единства Его воли с волею Отца.

Нет христианства без Христа Богочеловека, а потому четвертое Евангелие, так ясно раскрывающее истину богочеловеческой природы Христа, есть драгоценнейшее для нас апостольское писание и недаром противники хринологии (в последнее время Гарнак) всячески желают отвергнуть его исторический характер.

Проф. Д. Богдашевский.

Соборные послания св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Три соборные послания св. Апостола Иоанна Богослова являются драгоценными памятниками его апостольской ревности, учительной деятельности и пастырской попечительности, имея в то же время вселенское, веками неизживаемое значение, в качестве боговдохновенного источника христианской истины, могущего служить оплотом и против современных антихристианских лжеучений.

Л Первое соборное послание св. Апостола Иоанна Богослова. а) Подлинность послания. Писатель послания не называет своего имени и прямо не указывает на свое апостольское достоинство. Однако он решительно причисляет себя к непосредственным свидетелям-очевидцам земной деятельности Слова жизни ([1Ин.1:1-3, 4:14](#)); он хорошо знает все главные факты ее самым непосредственным образом ([1Ин.1:1](#): руки наша осязаша). Чистый, праведный образ любящего Спасителя живо предносится умственному взору писателя, и он неоднократно заповедует читателям своего послания непрестанно взирать на этот осуществленный в жизни высочайший идеал чистоты, праведности и любви и с ним сообразовать свое поведение ([1Ин.3:3, 5:7, 16](#)). Благовестие, которое возвещает писатель, он слышал от Него, Сына Божия, Иисуса Христа, и в точности передает слышанное ([1Ин.1:5](#), ср. [1Ин.3:3, 23](#)), удостоверяет несомненную истинность «преданного» им ([1Ин.2:24](#)). Особенно он выдвигает свой апостольский авторитет там, где заходит речь о притязаниях лжепророков ([1Ин.4:6](#)). Посему общий голос вселенской Церкви, имеющий в своей основе точное, незыблемое и непрерывное древнее предание, признает писателем послания Апостола и Евангелиста Ионина Богослова.

Написание и сохранение книги есть факте исторический, и потому решение вопроса о подлинности ее должно быть основано прежде всего и главным образом на исторических свидетельствах. И в отношении к рассматриваемому посланию должно обследовать, насколько тверды, достоверны и непрерывны свидетельства о том, что послание по своему происхождению восходит к апостольскому веку и что древность почитала его, как писание Иоанна и именно Апостола.

Тщательное и беспристрастное изучение произведений древнейших церковных писателей ясно показывает, что уже в очень раннее время образ выражения и воззрения, заключающиеся в первом послании Апостола Иоанна, сильно отпечатались на древнехристианской литературе.

В послании св. Поликарпа, еп. смирского, ученика Иоанна Богослова, к Филиппийцам г. 6, находится несомненная цитата [1Ин.4:2, 3](#): «ибо всякий, кто не исповедует, что Иисус пришел во плоти, антихрист», а затем ср. еще 2, 3, 4, 10 главы послания Поликарпова с [1Ин.3:10, 11](#); 7 гл. с [1Ин.2:24, 7, 5](#) гл. с [1Ин.2:15-17, 8](#) гл. с [1Ин.5:11-13](#). Евсевий категорически утверждает, что Папий, еп. иерапольский, который, по словам Иринея, был слушателем Апостола Иоанна и товарищем Поликарпа (Прот. ерес. 5, 33, 4), пользовался свидетельствами из первого послания Иоанна (Евс. Ц. И. 3. 39, 16). Знакомство с посланием обнаруживает св. Иустин: Разгов. с Триф. 123 ср. [1Ин.3:1](#). Автор послания к Дгонету (не позже конца II в.) уже полною рукою черпал из первого послания Апостола Иоанна не только мысли, но и выражения, почему можно быть совершенно уверенным, что он имел пред собою список его.

Около 160—170 г. против подлинности послания возражали алоги — ересь, которая отвергает писания Иоанна; алоги восставали против богослужебного употребления их и приписывали их еретику Керинфу (Епифаний, Наег. 51, 2. 3. 34). Но эти возражения являются весьма важным доказательством подлинности послания, показывая, что около 160—170 г., по крайней мере, в Малой Азии, послание Иоанново было в церковном употреблении, как подлинное писание Апостола Иоанна: а) отвергая послание Апостола Иоанна, алоги не приводили данных из предания, а руководились исключительно своими богословскими воззрениями; б) из возражений алогов видно, что писания Иоанна приняты были в церкви и употреблялись для богослужебного чтения; в) алоги не пытались доказывать, что писания эти возникли долгое время спустя после смерти Апостола Иоанна, и вынуждены были искать писателя из среды современников Апостола, объявляя таковым Керинфа; г) алоги считали того Иоанна, которому Церковь усвоила отвергаемые ими писания, за Апостола Иоанна.

Св. Иринея, еп. лионский, открывает собою ряд определенных свидетельств с точным наименованием писателя послания. Евсевий свидетельствует о нем, что он упоминает о первом послании Иоанна и приводит из него весьма много свидетельств (Ц. И. 5, 8). Действительно, в своем сочинении «Против ересей» Иринея от начала до конца пользуется первым посланием Апостола Иоанна для опровержения современных ему гностических заблуждений и три раза определенно называет имя писателя: в 3, 15. 5 он приводит [1Ин.2:18-22](#); в 3, 15. 8 — [1Ин.4:1-3](#) и [1Ин.5:1](#). Св. Иринея как по обстоятельствам жизни, так и по личным отношениям к частным церквам смирской, ефесской, римской, и гальской должен быть признан верным представителем католической Церкви того времени, ревниво оберегающей предания прошлого. Климент ал. в своих сочинениях часто пользуется посланием и несколько раз называет его Иоанновым (Paedag. 3,11: [1Ин.4:7, 5:3](#); Strom. 2, 15: [1Ин.5:16](#); см. еще Strom. 3, 32. 44. 45; 4, 100. 113; 5, 13; Quis div. salv. 37. 38). В латинском переводе $\acute{\upsilon}$ лотулω'σεις (Adumbrationes) Климента первое послание Иоанна изложено полностью и в заглавии называется первым католическим посланием Евангелиста Иоанна. Климент хорошо был знаком с преданиями и практикой многих поместных церквей, хотя в то же время в отношении к употреблению священных новозаветных книг он является выразителем голоса александрийской церкви. Дионисий ал. признает несомненную принадлежность «соборного послания» и Евангелия Апостолу Иоанну, сыну Зеведея, брату Иакова (Евс. Ц. И. 7, 25). Тертуллиан (Adv. gnost. Scorpiac. гл. 12 — [1Ин.3:16, 4:18](#); Adv. Prax. с. 15 — [1Ин.1:1](#); см. еще Adv. Marc. 3, 8; De praescription. 33) и св. Киприан (epist. 28 [al. 25]- [1Ин.2:3, 4](#); De bon. patient. — [1Ин.2:6](#)) являются свидетелями о подлинности послания от церкви африканской. Ориген, основатель христианской «critica sacra», открывающий собою новый период в истории новозаветного канона, называет первое послание Иоанна «соборным» и считает его несомненно подлинным писанием Евангелиста Иоанна (Евс. Ц. И. 6, 25). Евсевий еп. кесарийский, специально занимавшийся вопросом о церковном каноне, на основании своих изысканий причисляет первое послание Иоанна к писаниям, всегда и всюду

признаваемым за подлинные (Ц. И. 8, 24, 7, 25, 2). Далее послание признается несомненно подлинным в каталогах священных книг Кирилла иерус. (Оглас. поуч. 36), Афанасия ал. (пасх. посл. 39), Епифания кипр. (ер. 76, 5), Григория Богосл. (περὶ τῶν ὑψηλῶν βιβλίων, Амфилохия икон. (Amphil. sagm.), соборов Лаодикийского (кан. 59) и Карфагенского (кан. 39), Филастрия (libr. de haer. 88), бл. Августина (De doctr. christ. 2, 8), Иеронима (De vir. ill. 9), Руфина (Comm. in symb. Apost. 37) и др. • [73](#)

Знаменитый документа II или III в. Мураториев канон, помещая первое послание Иоанна, как общепризнанное (текст см. у Oestcott'a, p. 543 547, и Zahn'a II, 130 140), удостоверяет следующие несомненные положения: а) послание в то время было общеизвестным, и автор каталога считает возможным ограничиться приведением только начальных слов его; б) среди членов католической Церкви, от лица которых говорит автор канона, послание считалось подлинным писанием Апостола Иоанна, написавшего и четвертое Евангелие.

Древнейшие кодексы священных книг и переводы восполняют, завершают и запечатлевают собою все доселе приведенные свидетельства. Первое послание канна содержит все греческие списки новозаветных писаний, начиная с древнейших, и надписывают его именем Иоанна (см. у Tischendorf, Novum Testamentum graece, edit. VIII major, vol. II). Сирский перевод Peschitt'a и древне-латинский свидетельствуют о несомненном признании послания в церквях восточных и западных.

Таким образом, исторические свидетельства о происхождении послания от Апостола Иоанна очень ранни, определены, решительны и с непоколебимою твердостью удостоверяют, что оно произошло в век апостольский и всею древнею Церковью признавалось за подлинное писание Апостола Иоанна.

Священные новозаветные писания органически связаны с жизнью. Апостолов: это — живые памятники, возникшие в непосредственной связи с их апостольскою деятельностью; поэтому на них отразились как черты характера и жизни их писателей, так и характер времени и состояние современного им общества. В этом факте получают глубокое основание внутренние доказательства подлинности послания, которые коротко можно выразить в двух положениях: а) черты, какими можно характеризовать писателя послания на основании самого послания, всецело соответствуют тому впечатлению, какое мы получаем из других новозаветных книг и из церковного предания от характера личности и деятельности именно Апостола Иоанна; б) обстоятельства, в которых находилась христианская Церковь во время написания послания и которые отразились в нем, будучи сопоставлены с историческими свидетельствами о судьбах христианской Церкви в первые века ее существования, приводят именно к последним годам первого столетия, к какому времени церковное предание относит написание послания Апостолом Иоанном, и все это, в свою очередь, согласуется со свидетельствами о деятельности его в Малой Азии.

Возражения критики против подлинности послания сводятся к следующему. Принадлежность послания Апостолу Иоанну требует, как своего необходимого предположения, пребывания Апостола в Малой Азии, ибо послание носит на себе все признаки происхождения в этой области; но Апостол Иоанн, может быть, никогда не был в Малой Азии (потому что он умер прежде того времени, какое предполагается для его переселения в Ефес и деятельности в Малой Азии); а если и был, то, подобно другим Апостолам, недолго и лишь мимоходом; во всяком случае, он не был Апостолом и верховным правителем азийских церквей. Таким был «пресвитер» Иоанн, эллински образованный палестинский иудей и в широком смысле слова «ученик» Господа. Он долго, до дней Траяна, жил в Ефесе; к концу царствования Домициана он издал Апокалипсис, в 80—110 г. написал Евангелие и послания, примыкая к преданию, полученному им от Апостола Иоанна, который занимает у него первое место, как «ученик, его

же любяще Иисус». Когда Евангелие (вместе с посланиями), после смерти «пресвитера» Иоанна, было обнародовано, то сначала еще сознавали, что это не писание Апостола Иоанна, сына Зеведеева. Папий определенно отличает «пресвитера» от Апостола и к первому возводит предания о Евангелиях Матвея и Марка. Но уже Папий чрез устное предание, о котором он так заботился, находился под влиянием пресвитеров, из которых иные, может быть, намеренно распространили легенду о том, что «пресвитер» Иоанн есть Апостол Иоанн (см. развитие этого взгляда у Ad. Harnach'a, Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Irenäus I, Lpzg 1897, В78 ff.; ср. Ad. Jülicher, Einleitung in das N. T., Freiburg und Leipzig 1894, § 31).

Опровержение этих положений отрицательной критики дело специальных исследований (см. Н. Д. Молчанов [архиеп. Никандр], Подлинность четвертого Евангелия и отношение его к трем первым, Тамбов 1883. Иером. [епископ] Евдоким, Св. Апостол и Евангелист Иоанн Богослов, Сергиев Посад 1898. Н. И. Сагарда, Первое соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, Полтава 1903); здесь же достаточно привести конечные результаты их. 1) Общим убеждением древних христиан было то, что Апостол Иоанн почил в мире в глубокой старости, в начале второго века. 2) Факт долговременного пребывания Апостола Иоанна в Малой Азии и многоплодной деятельности его среди азийских церквей бесспорно исторический и подтверждается прочными документальными и достоверными свидетельствами. 3) Непрерывный ряд свидетелей, начиная почти от смерти Апостола Иоанна, по самым различным поводам, но без прямого намерения доказывать рассматриваемый факт, согласно утверждает, что Иоанн, который последние годы своей жизни провел в Ефесе, был именно Апостол Иоанн, возлежавший на персях Господа. 4) Главным и, можно сказать, единственным основанием для признания отдельного существования пресвитера Иоанна служит отрывок из произведения Папия Ασϋ'ων κϋριακῶν ἐξηγῆ'σεις, сохраненный и изъясненный в благоприятном для критики смысле Евсевием (Ц. И. 3, 39). Критики новейшего времени, собственно говоря, повторяют сказанное Евсевием и дают мало нового сравнительно с ним даже в обосновании его заключений. Между тем ни текст Папиева отрывка, ни исторические свидетельства в произведениях предшествовавших Евсевию писателей не давали Евсевию достаточных оснований для решительного заключения о существовании «пресвитера» Иоанна, отдельного от Апостола Иоанна, а из последующих писателей никто, кроме Иеронима и Филиппа сидского, не принял мнения Евсевиева о двух Иоаннах. Несомненно, что у самого Евсевия была субъективная причина двойить Апостола Иоанна: он по внутренним основаниям не хотел признать Апокалипсис, на который опирались хилиасты, писанием Апостола Иоанна, и потому рад был представившейся возможности усвоить эту книгу «пресвитеру» Иоанну. Но замечательно, что и Евсевий, открывший в Ефесе другого Иоанна, которого Папий «прямо называет пресвитером», не пользуется этим для 2-го и 3-го посланий, известных с именем Иоанна, даже там, где высказывает колебание насчет подлинности их. Далее, естественно возникает вопрос: каким образом могло случиться, что от столь знаменитого мужа, каким представляют критики «пресвитера» Иоанна, не осталось никаких следов в древнейшей литературе? Почему о нем не знает ничего вся христианская древность? Почему даже сам Евсевий не может сообщить о нем ничего кроме имени, да сомнительного предания из произведения Папия о его беседах относительно происхождения Евангелия Марка? 5) Ученые отрицательного направления утверждают, что все малоазийское предание об Апостоле Иоанне (и его литературной деятельности) обязано своим существованием смешению двух одноименных мужей — Апостола и пресвитера и перенесению данных с последнего на первого. По-видимому, в настоящее время признано невозможным относить это смешение к Иринею (как это делали в прежнее время Keim, Steitz, Н. I. Holtzmann и др.), и Ad. Harnach находит необходимым согласиться, что смешение можно констатировать в 155—160 гг. (Chronol. d.

alchristol. Litterat. I, 673). Уже Папий, по мнению Ad. Harnack находился под влиянием пресвитеров, из которых некоторые, может быть намеренно, сочинили легенду, что «пресвитер» Иоанн есть Апостол. Если оставить без внимания подозрение пресвитеров в сознательном обмане, то останется собственное признание критики, что уже для пресвитеров, да, пожалуй, и для самого Папия «пресвитер» Иоанн в Апостол Иоанн слились в одну личность. Но чем ближе придвигать время смещения к апостольскому веку, тем оно становится невероятнее. Как могла произойти путаница уже в начале II в., когда, по утверждению критиков, «пресвитер» Иоанн умер в царствование Траяна, а Апостол Иоанн в 60-х гг. I в. и церквам Малой Азии не был близко знаком? 6) Если бы даже этот туманный «пресвитер» Иоанн, отличный от Иоанна Апостола, действительно когда-либо существовал, то и при таком предположении оказывается совершенно ненаучным и невозможным делать решительные выводы относительно писаний, известных с именем Апостола Иоанна, в пользу этого «пресвитера» Иоанна.

Таким образом внешние и внутренние свидетельства неопровержимо удостоверяют подлинность рассматриваемого послания, в котором и вся вселенская Церковь видит первое соборное послание св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова.

б) Лжеучители, обличаемые в послании. Через все увещания послания проходит предостережение от лжеучителей, которые хотят обольстить верующих (ср. [1Ин.2:18, 19, 22, 23, 4:5](#)), а слова [1Ин.2:26](#): это я написал об обольщающих вас — указывают в данной борьбе один из главных побудительных поводов к написанию послания. Все послание, а особенно [1Ин.2:18-27](#) и [1Ин.4:1-6](#), заставляет видеть что Церкви грозила опасность от еретиков, и в этом заключается исторический повод к написанию послания. Оно имеет в виду еретические измышления не только в тех местах, где прямо называет виновников антихристианского учения и отмечает их лжеучение ([1Ин.2:18-27, 4:1-6](#)), но и там, где внушает читателям иметь веру во Христа Сына Божия или указывает на необходимость тесной связи веры и нравственного поведения. Многие, что в послании представляется чисто положительным выражением христианской истины, стоит в несомненном отношении к губительной закваске ереси. Можно сказать, что послание от начала до конца имеет полемический отпечаток. Впрочем, согласно с общим характером письменного изложения Апостолом Иоанном христианской истины, главное внимание Апостола обращено на изложение истинного гносиса, и цель его послания прежде всего положительная, а не отрицательная, не нападать только на заблуждение, но преимущественно внедрить истину и таким путем укрепить своих читателей против обольщений ложных учителей и ложного учения. Поэтому отдельных заблуждений нечестия и антихристианской доктрины писатель не излагает и в подробностях не разбирает. Самое состояние как внутренней христианской, так и окружающей языческой жизни из других источников в точности неизвестно. Неудивительно, что наличная литература представляет поразительное разнообразие в характеристике лжеучителей, обличаемых в послании Апостола Иоанна. Одни полагают, что в послании обличаются враги христианства не из среды самих христиан — иудеи, языческие гностики, ученики Иоанна Крестителя; другие видят в послании полемику против иудео-христианских еретиков; весьма многие настаивают, что антихристы послания — строгие докеты (изложение и разбор этих взглядов см. в исследовании проф. Д. И. Богдасhevского, Лжеучители, обличаемые в первом послании Апостола Иоанна, Киев 1890, стр. 42—138). Новейшие толкователи (напр., Düsterdieck, Ebrard, Huther, Haupt, Westcott, B. Weiss, Hümpel, Th. Zahn, Poggel, A. Wurm, проф. Н. Н. Глубоковский в «Христ. Чт.» 1904 г., № 6, 867—870) видят в послании обличение ереси керинфианской. [1Ин.2](#) категорически исключает всякую возможность искать лжеучителей, обличаемых в послании, вне христианства: антихристы появились в лоне самой Церкви, хотя и называются христианами, хотя на самом деле извращают христианскую истину. По всем данным необходимо признать наиболее убедительным мнение тех, которые видят в

послании обличение керинфианства, отмеченного иудаистически-эвионитским характером; однако обличаемого в послании антихристианства нельзя подвести только под один известный и определенный тип. Такое заключение оправдывается и условиями, среди которых жили малоазийские церкви и в частности ефесская: в центре религиозной, умственной и промышленной жизни находили себе прием всякого рода учения, из какого бы источника они ни исходили, с преобладанием, конечно, языческих идей, и все они, столкнувшись с христианством, старались понять и изъяснить его, сообразно со своими основными воззрениями. Опасность угрожала не от одного лишь Керинфа с последователями, хотя сам Апостол назвал его типичным врагом истины. В Малой Азии еще более широкою волной, чем керинфианство, разливался языческо-гностицизм во всех разнообразных оттенках, сопровождаемый в то же время гибельным извращением нравственного учения. Здесь же ютилось, может быть, не так сильно распространенное, и строя иудействующее направление в форме фарисейского эвионизма, которое могло находить радушный прием у живущих в Ефесе и во всех более или менее значительных пунктах Малой Азии в довольно большом количестве иудеев и христиан из иудействующих. Все эти лжеучения и все посредствующие между ними заблуждения искажали основной догмат христианской религии, извращая учение о лице Иисуса Христа. Все и всякого рода лжеучители ефесские, начиная с иудеев, видевших в Иисусе простого человека, подобного всем прочим людям и за свою праведность удостоенного быть Мессией в узко-иудейском значении этого слова, и до крайнего докетизма, совершенно уничтожившего реальность человека в Иисусе Христе, могли подписаться под отрицательными формулами, указанными в послании ([1Ин.2:22](#), [4:3](#), [5:6](#)), а потому все они были смертными врагами христианства и вызывали Апостола на энергичную борьбу в видах предохранения христианского общества от их гибельного лжеучения. Апостол Иоанн, как орел, с высоты взирает на бушующую пучину заблуждений и со свойственной ему глубиной и пронизательностью определяет самый центр гибельного водоворота. Он видит, что этим центральным пунктом всех лжеучений служит не что иное, как учение о лице Иисуса Христа и соединении в Нем божественного и человеческого естества, и что вся эта буря поднялась против Церкви Христовой потому, что ни одна из этих еретических систем, громко заявляющих, что в ней истина, не возвысилась до идеи Богочеловека. Поэтому, не входя в подробности антихристианства, как оплот против всякого рода извращений истины, Апостол положительным путем и кратко излагает учение, содержащее сущность всех истин, которыми живет Христова Церковь, о Предвечном и Единородном Сыне Божиим, Слове жизни, истинном Боге, Который принял человеческое естество в ипостасное и нераздельное соединение со Своею божественною природой и есть истинный Богочеловек. В этой основной истине находит опровержение всякое лжеучение, видевшее в лице Иисуса Христа человека, который не Бог, или Бога, Который не есть вместе с тем истинный человек, и извращавшее поэтому истинное значение пришествия на землю Спасителя мира. От взора Апостола не ускользнуло и соединенное с теоретическим заблуждением позорное искажение нравственного учения, проповедуемого гностиками под прикрытием ложного гносиса. Апостол не дает ясных указаний на связь между теми явлениями в окружающей жизни, которые побудили его к увещаниям этического характера, и теми, которые привели к весьма определенным положительным и отрицательным выражениям о лице Иисуса Христа. Определение этой связи во всех частях и в отношении ко всем еретикам и не требуется, если согласиться с предлагаемым решением вопроса о лжеучителях. Можно только сказать, что нравственные заблуждения имеют свой корень с одной стороны в неправильном учении о лице Иисуса Христа, а с другой — в общем рассудочном направлении гностических систем, в которых на нравственное учение не обращалось надлежащего внимания. С теоретическим отрицанием богочеловеческой личности Иисуса Христа последовательно

связывалось практическое отрицание Его праведности и святости, падало абсолютное требование христианства, что богочеловеческий образец Его святости и праведности должен отражаться в верующих. Поэтому антиномизм, свойственный некоторой части лжеучителей, обличаемых в послании, был практическим отрицанием Христа, которое основывалось на теоретическом отрицании Его. Этическое заблуждение имело свой корень в ложной христологии, в отрицании великой истины: Слово плоть бысть.

в) Повод и цель написания послания. Опасность, угрожавшая верующим со стороны еретиков, их стремление всяческими способами обольстить христиан, некоторый успех в этом, так как бесспорно среди членов христианского общества стало замечаться опасное колебание и ослабление силы веры и нравственной энергии, — все что служило достаточным побуждением для Апостола противостать зловредной деятельности еретиков, ободрить верующих и дать им в послании надежное руководство к отражению еретических обольщений. Можно предполагать, что еретики, сдерживаемые авторитетом Ап. Иоанна, пока он жил в Ефесе, воспользовались его ссылкой на о. Патмос и открыто выступили с проповедью своего пагубного лжеучения. Получивши тревожный вест о состоянии малоазийских церквей, Апостол воспользовался дарованною императором Нервою свободой, поспешил с Патмоса и, чтобы парализовать деятельность еретиков, написал послание, заключающее сущность христианского учения, с особенным оттенением тех сторон, которые подвергались искажениям лжеучителей. Но Апостол возвышается над эту специальную целью до совершенно всеобщих положений христианского учения ([1Ин.1:3, 4. 5:13](#)).

г) Время и место написания послания. Если ближайший повод к написанию послания был именно тот, какой предположен нами, то этим разрешается вопрос о времени написания послания: оно издано было Апостолом по возвращении с о. Патмоса, т. е. не раньше 97 г. Место написания послания также не может быть определено с точностью. Послание и церковное предание и по этому вопросу безмолвны. По твердо засвидетельствованному преданию, Ап. Иоанн в позднейшее время своей жизни имел местопребывание в Ефесе. Отсюда, из главного центра тогдашнего христианства, он совершал свои благовестнические путешествия и надзирал за состоянием церквей Проконсульской Азии; отсюда же, по всей вероятности, он написал и послание.

д) Первые читатели послания. Самым вероятным нужно признать, что послание было написано к церквам Проконсульской Азии, которые в географическом и этнографическом отношении представляли одну группу, имели общие отношения к Апостолу Иоанну, стояли приблизительно на одной ступени христианского развития, которым угрожала опасность от обольщения одних и тех же еретиков. Послание является, таким образом, в полном смысле слова «окружным»; поэтому уже древняя Церковь, в отличие от Павловых посланий более индивидуального характера, причисляла его к «соборным» (ἐπιστολὴ καθολικῆ), с каким наименованием оно вошло и в канон свящ. книг Нового Завета.

Распространенное на Западе, со времени бл. Августина, мнение, что первое послание написано к парфянским христианам — ad Parthos, — не может иметь исторического значения, так как для него нет оснований ни в предании о деятельности Ап. Иоанна, который с парфянскими христианами не имел никаких сношений, ни в самом послании. Из многочисленных соображений, иногда весьма остроумных, относительно происхождения этого странного надписания послания, наиболее вероятным представляется то, которое допускает, что ad Parthos имеет греческое происхождение из про'ς Πα'ρθους, а это в свою очередь произошло из надписания [2Ин.](#) про'ς ρα'ρθους через сокращение про'ς ρρθυς (ср. Adumbrat. Климент ал.: secunda Joannis epistola, quae ad virgines scripta).

е) Текст послания. Текст послания Ап. Иоанна сохранился очень хорошо, и установка его

не представляет особенных трудностей, за исключением [1Ин.4](#)и [1Ин.5:7, 8](#). В [1Ин.4:3](#), вместо $\delta \mu\eta\ \acute{\omicron}\mu\omicron\lambda\omicron\upsilon\epsilon\iota$ выдвигается другое чтение $\delta \lambda\upsilon'\epsilon\iota$, как первоначальное и, след., подлинное (напр., Nawrt, Th. Zahn, Joh. Belser и др.). Но при современном положении текстурально-критических данных можно только сказать, что на вариант $\delta \lambda\upsilon'\epsilon\iota$ должно быть обращено больше внимание, чем было доселе, но нет основания отдавать ему предпочтение пред $\delta \mu\eta\ \acute{\omicron}\mu\omicron\lambda\omicron\upsilon\epsilon\iota$. Иначе дело обстоит с [1Ин.5:7, 8](#), т. н. *comma johanneum*, где вопрос идет о подлинности собственно 7 стиха: яко трие суть свидетельствующие на небеси, Отец, Слово и Святыи Дух: и сии три едино суть. Этих слов нет ни в одном из главных и второстепенных унциальных греческих манускриптов, равно и во всех открытых и исследованных курсивных греческих манускриптах до XV в.; нет их и во всех древних переводах, как и в славянском, за исключением латинского; не обнаруживают знакомства с ним и древние церковные писатели, кроме латинских. Состояние текстурально-критических данных по вопросу о *comma johanneum* таково, что при самом осторожном отношении к решению его (а иного отношения и быть не должно) вывод может быть формулирован таким образом: а) подлинность 7 стиха в настоящей его редакции не может быть доказана; б) настойчивость латинских писателей в аллегорическом изъяснении нынешнего 8-го стиха в смысле божественного свидетельства, даже с очевидной натянутостью, может быть принята как знак того, что была память о свидетельстве [1Ин.](#) в пользу троичности, и комментаторы по традиции вынуждались отыскивать здесь эту догму даже с немалою искусственностью; в) в оригинале было что-то подобное нынешнему тексту, почему нынешнее чтение следовало бы снести под строку или на поле (как в славянской Библии 1663 г.), оставивши в тексте пробел; причем было бы естественнее соблюсти порядок древнейших списков латинского перевода, где свидетели земные называются раньше небесных (подробн. см. у Н. И. Сагарды, Первое соборн. посл. св. Ап. Иоанна Богосл., стрн. 203—260, и ср. у проф. П. К. Глубоковского, в «Христ. Чт.» 1904 г. № 6, 859—867).

ж) План и содержание послания. Апостол Иоанн в изложении и раскрытии мыслей в послании не пользуется строго диалектическим методом, — он не доказывает, но видит истину и уверен, что всякий христианин поймет ее так, как он сам понимает, а потому он только утверждает истинное и отрицает ложное. При таком методе каждое утверждение и отрицание выступает пред читателем, как законченное само в себе; связь между отдельными мыслями едва уловимая, хотя и несомненная. Такого рода писания анализировать в высшей степени трудно: чувствуешь, что здесь есть подразделения, но нет возможности точно и с уверенностью указать их и дать оглавление отделам; сознаешь, что отдельные мысли связаны одна с другой, но не можешь уверить себя, что открыты настоящие нити этой связи. Раздаются поэтому голоса, что все бесчисленные попытки доказать стройный план в послании имеют лишь ту заслугу, что взаимно уничтожают друг друга; что, напротив, Апостол совершенно равнодушен к строго логическому, ритмически движущемуся вперед развитию мыслей. Группы мыслей будто бы поставлены одна подле другой без всякой логической связи. Переход от одного отрывка к другому мотивируется только психологически, как и неожиданные возвращения к предметам, о которых была речь раньше (Ad. Jüllicher, Einl. in d. N. T., 152—153). Однако должно быть признано, как безусловно несомненное, что в послании нигде мысли не ставятся без всякой связи; только не всегда ясно указан мотив перехода от одной мысли к другой, — его нужно извлекать из рассмотрения дальнейшего хода речи. Необходимо помнить, что мы имеем пред собою письмо, а не богословский трактат; поэтому здесь вполне законна непринужденность в композиции. Само собою понятно, что Апостол наперед не составлял плана послания, — мысль его изливалась совершенно свободно. Но из-под пера Апостола, которому дано было зреть сокровенные тайны и для которого вся система христианской веры и нравочения представлялась в ее целом и совершенном виде, могло выйти только стройное и упорядоченное

послание, с определенной главной и руководящей мыслью, которая проходит через все второстепенные.

Основная мысль послания: общение с Богом и Его Сыном Иисусом Христом составляет сущность христианства; все усилия истинно верующего должны быть направлены к достижению совершенства в богообщении, ибо только в общении с Богом возможна и действительно дана вечная жизнь. Эта основная тема развивается в послании по следующему плану, который представляется более отвечающим содержанию послания: Введение [1Ин.1:1-4](#). Первая часть [1Ин.1:5-2:11](#): Общие условия общения с Богом. Вторая часть [1Ин.2:12-28](#): Общение с Богом несовместимо с любовью к миру и усвоением антихристианского учения. Третья часть [1Ин.2:29-3:24а](#): Дети Божии и дети диавола. Четвертая часть [1Ин.3:24б-1Ин.4:21](#): Свидетель и залог богообщения — Дух от Бога, обнаруживающийся в исповедании Иисуса, как во плоти пришедшего Христа, и в любви к братьям. Пятая часть [1Ин.5:1-17](#): Основание богообщения — вера в Иисуса Христа Сына Божия. Заключение [1Ин.5:18-21](#).

По своему характеру и особенностям языка и стиля послание заметно отличается от писаний других новозаветных писателей и в этом отношении стоит в тесном родстве с 4-м Евангелием. В общем оно носит на себе отпечаток непосредственности, определенности, точности и ясности. Самые глубочайшие истины, которые даже образованному мыслителю доставляют неисчерпаемый материал для исследования, Апостол излагает в самых простых и удобопонятных выражениях. Послание особенно богато и оригинально в том, что касается субъективной, внутренней жизни христианина. Свежий, живой и увлекательный характер его состоит именно в том, что оно с такою любовью вводит во внутренний опыт истинно христианской жизни.

II-III. Второе и третье послания св. Апостола Иоанна Богослова. Второе и третье послания Апостола Иоанна — самые малые из всех новозаветных писаний, и можно думать, что оба они написаны на двух листках папируса одинакового формата: — настолько они сходны по объему. Совершенно естественно, что, при незначительном объеме и личном характере, они редко упоминаются в древнехристианской литературе, и их положение в каноне является колеблющимся. У св. Иринея наряду с цитатами из первого послания приводятся места и из второго (Прот. ерес. 1, 16. 3; 3, 16. 8), как принадлежащие Иоанну, ученику Господа, причем второе послание в его памяти как будто сливается с первым. Климент ал. называет первое послание большим (Strom. 2, 15. 66) и этим показывает, что он знает, по крайней мере, другое — и меньшее; а в своих *Adumbrationes* (ε&λoтoтлω'σeιc) он прямо говорит о втором послании, написанном к девственницам. Евсевий (Ц. И. 6, 14) сообщает, что Климент писал комментарий на все соборные послания, следовательно, он знал и третье послание Иоанна. Ориген говорит (на Ис. [Нав.](#) гомилия 7,1) о посланиях Иоанна, равно как, по свидетельству Евсевия (Ц. И. 6, 25: 10), о втором и третьем посланиях Иоанна говорит, что не все признают их подлинными, но собственных сомнений в их подлинности не высказывает. Ученик Оригена Дионисий ал. в своих критических исследованиях относительно апостольского происхождения и канонического достоинства Апокалипсиса ссылается также на второе и третье послания Иоанна (Евс. Ц. И. 7, 25. 10). Тертуллиан говорит о первом послании (De pudicit. 19), а на Карфагенском соборе, бывшем в 256 г. под председательством св. Киприана по вопросу о крещении еретиков, епископ Аврелий ссылается на [2Ин. 10:11](#), приписывая послание Иоанну. Таким образом в конце II в. и в III в. второе и третье послания Иоанна известны были сего именем в церквях Галлии (и Малой Азии), Александрии и Северной Африки. Относящееся сюда место Мураториева фрагмента неопределенно, но, по-видимому, более оснований в словах: *superscriptio Johannis duas in catholica habentur* видеть указание не на 1-е и 2-е послания, а на 2-е и 3-е. Сирийский перевод Пешитта содержит только 1-е послание; но Ефрем Сирийский цитирует 2-

е и 3-е. При таком положении дела Евсевий причисляет оба послания к ἀντιλεγομένοις высказывает некоторое сомнение, написаны ли они Евангелистом Иоанном или другим мужем того же имени (Ц. И. 3, 25: 3); а Иероним говорить прямо, Что они большинством (a plerisque) приписывались Иоанну «пресвитеру», а не Апостолу. Но удивительно, что в произведениях древних писателей не находится такого решительного суждения о писателе этих посланий, которое давало бы право для заключения, высказанного Иеронимом. Писатели, жившие немного раньше Иеронима и современные ему, равно как и каталоги новозаветных писаний, происшедшее в то время в восточной и западной церкви, исчисляют три послания Иоанна, ничего не говоря о различии их авторов (см., напр., Филастр. ерес. 88; Август. Doctr. christ. 2, 8; соб. иппонского пр. 37; каре. пр. 29; Афанас. пасх. посл. 39; Григор. Богосл. de ver. Script. 37); даже сам Иероним не раз приписывает их Апостолу Иоанну (ad Paulin. epist. 53, 8; ad Ageruch. epist. 123, 12; ad Evangel. 146, 1 и проч.). Древнейшие кодексы (Sin., Vat., Alex., Ephr. rescript.) содержат все соборные послания. Все эти свидетельства имеют тем больше значения, что послания весьма кратки и, как направленные к частным лицам, сделались доступными для чтения значительно позднее, чем адресованные к целым церквам. Приведенные внешние свидетельства подкрепляются доводами «внутренними»: между обоими меньшими посланиями и большим такое внутреннее сродство, которое может быть объяснено только признанием тождества их писателей; совпадение наблюдается и в мыслях, и в словесном выражении их, и в стиле. Правда, в третьем послании специальный характер языка Иоанна выступает менее ясно, но это в достаточной степени объясняется особыми обстоятельствами, на которое указывает послание.

Поводом к возражениям против подлинности посланий служило и служит то, что писатель их сам называет себя «пресвитером». Однако древнейшие свидетели, Климент ал. и Ириней, не находили в этом ничего соблазнительного и приписывали послания Апостолу Иоанну; следовательно, они не видели препятствий к тому, чтобы Апостол называл себя «пресвитером». Даже Евсевий знает и отмечает, что Апостол Иоанн называет себя пресвитером (Demonstr. Evangel. 3, 5). Это наименование Апостола Иоанна «пресвитером» согласуется и с его возрастом во время написания посланий и особенно с его отношениями к малоазийским церквам, для которых последний из лика Апостолов был высокоавторитетным пастырем и «митрополитом». Указывают еще на отмеченное в третьем послании поведение Диотрефа, которое считают немислимым в отношении к Апостолу и возможным только в отношении к простому ефесскому «пресвитеру». Но авторитетный тон, которым говорит писатель 3-го послания, гораздо более согласуется с писателем-Апостолом, чем с обыкновенным «пресвитером». И почему нельзя допустить, что честолюбие Диотрефа не могло проявиться в такого рода действиях даже против Апостола, особенно уже престарелого и, по мнению Диотрефа, слабого?

В заключение изложения данных о подлинности 2-го и 3-го посланий Иоанна должно сказать, что действительное отношение к ним различных церквей трудно определить прежде всего ввиду того, что, благодаря своему незначительному объему, они могли не оставить заметного следа даже там, где почитались наравне с первым; особенно третье послание содержит так мало общехристианских истин, что только очень редко могли представиться случаи цитовать те немногие положения, которые составляют! его содержание. С другой стороны, немало затруднений причиняет и свойственная древним неточность цитации: нет ничего обычного, как то, что из послания одного и того же писателя или одного и того же предназначения каждое цитруется так, как будто оно единственное (см. подробн. у Th. Zahn Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 1, Erlangen 1888, S. 210). Необходимо обратить внимание на то, что ни в одной части древней церкви не наблюдается такого явления, чтобы 2-е послание соединялось с первым отдельно от 3-го; насколько известна история этих посланий,

мы всюду видим оба меньшие послания неразрывно связанными между собою, и, напротив, иногда оспаривалось их отношение к первому; и это совершенно понятно: поверхностного взгляда на оба меньшие послания достаточно, чтобы видеть, что они «представляют собою как бы двух близнецов». Кроме указанных причин скудости свидетельств о них в древней Церкви, остается еще возможность, что эти небольшие послания, ввиду своего частного характера, реже, а может быть и совершенно не употреблялись в богослужебных собраниях; поэтому неудивительно, если кто-либо высказывал сомнение в принадлежности их Ап. Иоанну. Но остается совершенно непонятным, как эти маленькие послания, с таким частным содержанием, вообще сохранились и затем достигли такого уважения в Церкви и канонического значения, если они не были преданы издревле, как апостольские памятники.

Назначение второго послания. Второе послание надписывается: старец избранный госпоже и чадом ея (ὁ πρεσβυτέρως ἐκλεκτῆ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις θύτῆς). По этому надписанию большинство новейших экзегетов видят в «избранной госпоже одну из малоазийских церквей, другие же признают в ней известную свою христианскую настроенностью и деятельностью женщину. Первое мнение основывается на том, что таинственное брачное отношение, в котором Церковь стоит к Тому, Кто в высочайшем смысле слова есть ὁ Κυΐπιος (Еф.5:24-32. Мф.25 сл. Ин.3:29), дает право назвать всю Церковь или ее часть κυρίᾳ. Аналогию для такого понимания находят в 1Пет.5и утверждают, что только в этом случае может быть удовлетворительно объяснено все содержание послания, его увещания, цель, а также и способ обращения писателя к читателям (ср. 2Ин.1:2, 4:5, 8, 10); отсюда же понятно и то, почему 2-е послание причислено к соборным. Но такое мистико-аллегорическое толкование противоречит новозаветному и патристическому словоупотреблению: насколько известно, в христианской литературе как в апостольские, так и в послеапостольские времена нет ни одного примера, когда бы Церковь называлась κυρίᾳ или когда бы к ней делалось обращение, как к женщине-госпоже. Да и естественно ли, чтобы Апостол Иоанн употребил иносказание в коротком и простом письме? Еще можно было бы допустить такое иносказание, если бы самое послание было таинственным. Кажется, проще и естественнее видеть в послании обращение к известной в Церкви и уважаемой женщине. Может быть, она была вдова, и в ее доме путешествующие члены Церкви находили радушный прием; этим объясняется увещание не принимать в дом лжеучителей и даже не приветствовать их. Апостол был знаком с детьми ее сестры, почему передает от них привет. Но этому частному письму Апостол придал более общее значение; поэтому речь его обращается не только к чадам госпожи, но и к прочим членам Церкви, к которой принадлежала эта женщина, отсюда объясняются неожиданные переходы от единственного числа к множественному.

Но и среди тех, которые признают послание написанным к частному лицу, существуешь разногласие относительно того, как понимать ἐκλεκτῆ κυρίᾳ, которое из этих имен признать собственным или: не признать ли оба имени нарицательными; соответственно с этим и переводят различно: «госпоже Електе», «избранной Кирии», «избранной госиоже». Бесспорно, что были собственные имена и Електа и Кирия; но в первом случае две сестры носили бы одно имя (ст. 2Ин.1:13), а во втором в греч. тексте стояло бы: κυρίᾳ τῆ ἐκλεκτῆ(ср. 3Ин. 1 Рим.16:1. Флм.1). Поэтому правильнее понимать оба термина, как нарицательные имена, и вместе с слав. и русск. переводами и Вульгатой переводить: «избранной госпоже» (ср. 1Пет.1:1). 'Еклектос— обычное обозначение христиан (ср. Рим.16:13. Кол.3:12. 1Пет.1:1, 5:13); а κυρίᾳ было почетным наименованием женщин: Эпиктет говорить, что «женщины, начиная с четырнадцатилетнего возраста, называются со стороны мужчин г-жаами» (κυρίᾳσσι).

Каких-либо сведений об этой «избранной госпоже», кроме того, что ей адресовано было послание, мы не имеем; но несомненно, что она принадлежала к одной из малоазийских церквей, с которыми Апостол Иоанн был в близких отношениях.

Повод к написанию второго послания. Поводом к написанию второго послания послужила опасность от лжеучителей, которые, по-видимому, переходили от одной церкви к другой, чтобы приобрести приверженцев. Апостол решительно предостерегает от всякого общения с ними и намерен сам прийти, чтобы «многое» сказать по этому поводу. Кто были эти лжеучители? Апостол говорит, что это — антихристы, не исповедующие Иисуса Христа, пришедшего во плоти. Так как послание произошло в Малой Азии и написано к малоазийской христианке и ее чадам, то здесь должно видеть отголосок той борьбы Апостола с еретиками, которую отмечено первое послание; поэтому и еретики, вероятно, те же.

Содержание второго послания. После приветствия Апостол выражает свою радость о том, что чада избранной госпожи ходят во истине, и присоединяет увещание ко взаимной любви. Но так как эта любовь имеет свое основание в истине и без нее немыслима никакая истинная любовь, то Апостол предостерегает от лжеучителей, которые, отрицая истину воплощения Христа, разрушают основание любви и богообщения. Апостол самым решительным образом запрещает оказывать братский прием лжеучителям. В заключение письма Апостол указывает причину краткости письма в намерении скоро прийти и говорить устами к устам и передает приветствие от детей сестры.

Обстоятельства происхождения третьего послания. Третье послание написано «возлюбленному Гаию», о котором мы больше ничего не знаем, ибо имя это встречалось слишком часто, чтобы можно было искать этого Гаия среди тех лиц, носивших это имя, которые упоминаются в других местах Нового Завета ([Рим.16:23](#). [1Кор. 1:14](#). [Деян.19:29, 20:4](#)). Апостольские Постановления называют Гаия, который Апостолом Иоанном поставлен был во епископа пергамского (7, 46). Апостол увещевает Гаия оказывать гостеприимство и поддержку странствующим евангелистам, которые добровольно посвятили себя служению евангельской проповеди среди язычников; к этому побуждает его противоположное отношение Диотрефа, который в своем честолюбии не придал надлежащего значения авторитетному письму Апостола и его самого поносил злыми словами, отказал в общении братьям, а желающим принять запрещал и даже исключал их из Церкви. Диотрефу Апостол намерен, при личном посещении церкви, напомнить о его делах.

Диотреф, несомненно, занимал выдающееся положение в церкви, что давало ему возможность поступать таким образом; но что побуждало его к такого рода враждебным действиям против Апостола Иоанна и посылаемых им благовестников, неизвестно; и вообще мы не знаем ничего об этих внутренних нестроениях, происшедших в одной из малоазийских церквей, а потому нельзя делать из этого темного факта каких-либо решительных выводов.

Содержание послания. После приветствия Апостол выражает свою радость и по поводу сообщенного ему касательно Гаия, особенно его гостеприимного отношения к благовестникам. Напротив, он осуждает честолюбивое самопревозношение Диотрефа. Далее он рекомендует Димитрия, чрез которого, вероятно, передано было это послание, и заканчивает приветствиями, выражая намерение скоро прийти и говорить устами к устам.

Время и место написания 2-го и 3-го послания. Точно неизвестно, когда и где написаны оба эти послания. Выраженное в обоих посланиях намерение Апостола посетить тех лиц, к которым он писал, и церкви, к которым они принадлежали, по-видимому, указывает на то время, когда Апостол, по прибытии с острова Патмоса в Ефес, предпринимал миссионерские путешествия в соседние города и проявлял самую живую и разнообразную пастырскую деятельность, о чем сообщает Климент ал. (Q is div. salv. 42). Местом написания посланий был или Ефес, или другой какой-либо малоазийский город, если они написаны были во время путешествия.

Н. Сагарда.

Св. Апостол Иоанн Богослов и его Апокалипсис см. «Энцикл.» I.

Иоанн «пресвитер» у Папия иерап.

Иоанн «пресвитер» у Папия иерап. Вопрос о «пресвитере» Иоанне получил в богословской науке особенно важное значение в связи с попытками некоторых ученых критического направления (Кейм, Схольтен, Гарнак, Буссет и др.) отвергнуть самый факта пребывания Апостола Иоанна в Малой Азии и подвергнуть решительному сомнению и даже полному отрицанию происхождение от него известных писаний Евангелия, соборных посланий и Апокалипсиса, особенно последнего. По мнению ученых названного направления, составителем этих памятников был «пресвитер» Иоанн, отличный от Апостола Иоанна. Именно к нему следует относить и все известные предания о пребывании Ап. Иоанна в Малой Азии, которые ошибочно, намеренно или ненамеренно, сознательно или несознательно, были перенесены с первого на последнего уже очень рано. По мнению, напр., известного ученого Адольфа Гариака, Апостол Иоанн, — вопреки преданию, — или совсем не был в Малой Азии, или же, подобно другим Апостолам, посетил ее, может быть, только мимоходом и скончался не в Малой Азии, а в Палестине. В таком случае он не был и просветителем и верховным вождем асийских церквей. Такое достоинство принадлежало «пресвитеру» Иоанну, палестинскому иудею, в широком смысле «ученику Господа», — человеку, получившему солидное греческое образование. Он долго, до царствования Траяна, жил в Ефесе. «Пресвитеру» Иоанну принадлежит Апокалипсис, Евангелие и послания, в которых отразилось, впрочем, предание, полученное им от Ап. Иоанна. Малоазийские пресвитеры уже в половине II-го столетия составили и распространили легенду о том, что «пресвитер» Иоанн не кто иной, как Ап. Иоанн (Ad. Harnach, Die Chronologie der altchristl. Litterat. I, 678). Встречается, впрочем, в науке и другое мнение, согласно которому «пресвитер» Иоанн жил не в Малой Азии, а в Палестине, и был предстоятелем иерусалимской церкви (Шляттер).

Единственным сколько-нибудь веским и правдоподобным основанием для признания существования «пресвитера» Иоанна, как отдельного, самостоятельного лица, служит отрывок из произведения Папия «Изъяснение Господних изречений», который приводится и комментируется в благоприятном для критики смысле у знаменитого церковного историка Евсевия. Все разъяснения, предположения, догадки и утверждения отрицательной критики относительно настоящего предмета имеют исходным пунктом и точкою опоры именно этот отрывок из Папия и его толкование у Евсевия.

Этот последний, впадая в несомненное противоречие с приводимым им же самим свидетельством и с своим собственным выраженным в «Хронике» взглядом, на основании отрывка из предисловия Папия к названному сочинению стремится доказать, что Папий был учеником не Апостола Иоанна, а совсем другого лица соименного ему «пресвитера», который был, вероятно, и автором Апокалипсиса. Евсевий не затрагивает всеобщего предания об Ап. Иоанне, как верховном вожде малоазийской церкви, учителе Поликарпа, писателе Евангелия и, по крайней мере, 1-го соборного послания. Он только хочет устранить от него Апокалипсис и хилиаста Папия. По словам Евсевия, «сам Папий, судя по предисловию к его книгам, совершенно не показывает себя слушателем и самовидцем святых Апостолов, а сообщает, что принял учение веры от знавших их, в следующих словах: „и я не уклоняюсь присоединить к толкованиям и все то, что некогда хорошо изучил от пресвитеров и хорошо запомнил, утверждая на этом истину... Если же приходил кто-либо обращавшийся с пресвитерами, я расспрашивал о словах пресвитеров: что Андрей, или что Петр сказал, или что Фома или Иаков, или что Иоанн, или Матфей, или кто другой из учеников Господа, и что говорят Аристион и пресвитер Иоанн ученики Господа»... Здесь (по словам Евсевия) следует обратить внимание на

то, что он (Папий) два раза исчисляет имя Иоанна: первого из них он ставит вместе с Петром и Иаковом, и Матфеем и прочими Апостолами, ясно указывая на Евангелиста, другого же Иоанна, разделивши речь, ставить в ряд с иными от составляющих число Апостолов, поставивши впереди него Аристиона, и прямо называет его пресвитером» (Церк. Истор. 3, 39).

Однако несомненно, что и всех ранее поименно перечисляемых (Петра, Иакова, и др.) Папий называет общим титулом: οὐ πρεσβυτέρου, а не одному Иоанну, которого он упомянул последним, придает наименование ὁ πρεσβυτέρος. Следовательно, все именуются у Папия «пресвитерами» и вместе «учениками Господа»; лишь Аристион не называется «пресвитером», а только «учеником Господа». Таким образом «пресвитер» Иоанн вовсе не поставляется ниже других «пресвитеров» ранее перечисленных, и даже выделяется из круга «пресвитеров» (Апостолов), как «пресвитер» по преимуществу. Название πρεσβυτέρος употребляется в Новом Завете как в приложении к Апостолам, так и к ученикам апостольским и предстоятелем различных частных церквей ([Деян.10:17, 28, 11:30](#). [Тит.1:5:7](#). [Евр.11](#) и др.). Апостол [Петр](#), обращаясь к пресвитерам, называет себя сопресвитером их ([1Пет.5:1](#)). Ап. Иоанн сам в своих посланиях называет себя πρεσβυτέρος ([2Ин.1:1](#). [3Ин.1](#)). Естественно, что и у Папия «пресвитерами» названы Апостолы (Андрей, [Петр](#), Фома, Иаков, Иоанн, Матвей). По тому же самому и «пресвитер» Иоанн, упомянутый у Папия во второй раз, не отличается непременно от Иоанна, названного в ряду других Апостолов: он также %Гос\$ presbu'tero_si ὁ τοῦ Κυρίου μαθητῆς. Ὁ πρεσβυτέρος Ἰωάννης может означать: «пресвитер», по имени Иоанн. Всякие черты различия между тем и другим «пресвитером» Иоанном сглаживаются. Но почему же Папий назвал Апостола Иоанна два раза? Ответить на этот вопрос помогает различие времени и вообще разница в конструкции в том и другом случае: аорист в первом случае и настоящее во втором. Это обстоятельство позволяет догадываться, что об Ап. Иоанне Папин почерпнул сведения от приходивших к нему в различное время: в гораздо более раннее, когда ему сообщались сведения не об одном Ап. Иоанне, но и о других Апостолах (по крайней мере, некоторых), и в позднейшее время, когда из Апостолов («пресвитеров») в живых оставался один только Иоанн, а прочие почил. Вот почему, вероятно, Иоанн и отличается эпитетом в %Гос\$ presbu'tero_sot Аристиона, который уже не имел такого достоинства, как ранее упомянутые [Петр](#), Андрей и др., вместе с Иоанном. Да и самые вопросы Папия были неодинаковы. Оба свои вопроса: «что сказал» и т. д. и «что говорит» и т. д. Папий обращал к «ученикам апостольским», но в этом и другом случае это были различные люди. Вопрос о том, что сказал Петр или Фома, или Иаков, или Матвей можно было обращать только к тем «ученикам апостольским», которые прежде жили в Палестине или, во всяком случае, имели возможность слышать слова этих Апостолов вне Малоазийской провинции. К Апостолам, которые, как Иаков, Матфей и др., долгое время жили в Палестине, принадлежал и сын Зеведеев, который, несомненно, и разумеется у Папия. Второй вопрос мог быть обращен Папием и к тем апостольским ученикам, которые в Палестине никогда не были, но которые могли сообщать Папию сведения о двух живущих в Палестине учениках Господа — Аристионе и еще об Ап. Иоанне. Об Апостоле Иоанне Папий мог спрашивать и ту и другую группу учеников апостольских, тогда как первую группу он не мог спрашивать об Аристионе, а вторую об Иакове, Матфее и др.

Таким образом, гипотеза относительно существования, отличного от Апостола Иоанна, «пресвитера» Иоанна опирается исключительно на истолковании Евсевием, т. е. писателем IV в., нескольких неясно изложенных строк Папия иерапольского, написанных в начале II столетия, между тем как церковные писатели, знавшие произведение Папия до и после Евсевия (Иринея лионский, Аполлинарий лаодикийский, Андрей кесарийский, Максим Исповедник, Анастасий Синаит); ни в «предисловии» Папия, ни во многих других местах, где Папий говорит о «пресвитере» Иоанне, как о своем учителе, не находили ничего, что бы могло поколебать их

уверенность, что это был именно Апостол, возлюбленный ученик Господа. И древними церковными писателями до Оригена все писания, известные у нас с именем Иоанна, без всякого колебания приписывались одному и тому же Иоанну и именно Апостолу. Поликрат, восьмой епископ ефесский (около 190 г.), из родственников коего было еще семь епископов, знает только одного Иоанна в Малой Азии и именно Апостола (Евсевий Ц. И. 5, 24); ему совершенно не был известен «пресвитер» Иоанн, как лицо знаменитое и особенно выдающееся в Малой Азии. Вообще, те древние церковные писатели до Евсевия, которые несомненно читали Папия, понимали его или в том смысле, что он говорит об одном Иоанне, или же, во всяком случае, не придавали никакого значения его сообщению о двух Иоаннах, если бы таковое, — допустим, — и заключалось в его словах. Равным образом и из последующих писателей только бл. Иероним (*De viris illustr. cap. 18: Migne lat. XXIII, col. 637*) и Филипп Сидет приняли мнение Евсевия о двух Иоаннах. Таким образом, ни текст Папиева отрывка, ни исторические свидетельства в произведениях древних писателей не дают достаточных оснований для гипотезы о существовании «пресвитера» Иоанна, отдельного от Апостола Иоанна, причем эти два лица впоследствии будто бы были смешаны. Даже протестантские более беспристрастные ученые считают «пресвитера» Иоанна мертворожденным детищем критической тенденции (Th. Zahn), т. е. не находят неоспоримых данных и сколько-нибудь определенных известий о том, что в Малой Азии существовал какой-либо знаменитый, выдающийся современник и соименник Апостола Иоанна Богослова «пресвитер» Иоанн, который и написал Евангелие, послания и Апокалипсис. На основании сказанного православный богослов с полным правом может отстаивать то положение, что «пресвитер» Иоанн и Апостол Иоанн одно и то же лицо. Во всяком случае гипотеза об особом лице — «пресвитере» Иоанн научно не доказана.

Серией Зарин.

Иоанн: святые «восточные» этого имени

Иоанн: святые «восточные» этого имени 1—38 по порядку церковного поминовения в году.

1) Иоанн Кущик, преподобный подвижник цареградский, V столетия. Сын богатого византийского сенатора Евтропия и Феодоры, Иоанн не пожелал учиться у преподавателей, которых назначил ему отец, а избрал одного инока из обители Акимитов (Неусыпающих), где и предался иноческим подвигам. Затем, открывшись игумену, он просил позволения видаться с родителями. Он построил небольшую избушку у ворот отцовского дома и жил в ней, видя своих родителей, ходящих в славе и богатстве. Перед своею смертью он пригласил к себе мать и открылся ей, показав златокованное евангелие, которое он имел у себя с детства. Ср. аналогию этого жития с житием св. Алексия Человека Божия. Память его 15 января. Мощи его даже в 1200 г. все еще лежали у ворот его дома, как свидетельствует Антоний новгородский («Прав. Пал. Сборн.» ЛИ, 87): «Святой Иоанн кущик лежит у врат двора своего, и крест его на железне пососе».

2) Иоанн, св. мученик адрианопольский, IX столетия. Военачальник саном, он по взятии болгарями Адрианополя (ок. 817 г.) был схвачен и вместе с 377 греками, в числе которых находились епископы: Мануил, Георгий, Петр и Леонтий, обезглавлен. Память его 22 января.

3) Иоанн, преподобный подвижник иерусалимский, V столетия. Сын богатого цареградского боярина Ксенофонта, он вместе со своим братом Аркадием должен был получить высшее образование (преимущественно юридическое) в г. Вирите [Берите]. Но корабль, на котором они плыли, потерпел крушение. Едва спасшись и не зная ничего друг о друге, они разошлись в разные стороны и постриглись в монастыри. Через несколько времени оба они сошлись в Иерусалиме и поселились у одного благочестивого старца. Между тем Ксенофонт, не получая вестей от сыновей в течение двух лет, послал своего слугу навестить их в Вирите. Их там не оказалось; слуга узнал только, что они потерпели кораблекрушение; но живы ли они, никто не знал. Ксенофонт и Мария, удрученные скорбью по поводу неизвестности детей, роздали часть своего имущества и собрались во св. Град, чтобы поклониться святым местам и просить Бога открыть им, живы ли их дети, или уже мертвы. Пришли они и к тому старцу, у которого жили Аркадий и Иоанн, и просили его помолиться о их детях. Прозорливый старец просил обоих иноков рассказать ему свои биографии. При рассказе оба инока узнали, что они родные братья, признали своих родителей и были узнаны этими последними. Ксенофонт и Мария приняли здесь пострижение, проводили жизнь в подвижничестве и сподобились дара чудес. Все они почил в мире. Память их 26 января.

4) Иоанн, св. бессребреник александрийский, IV столетия. См. Кир. Память его 31 января.

5) Иоанн, преподобный подвижник палестинский, VI столетия. Инок газской киновии Еваге, он позже был аввою Миросавской обители (в Палестине). Любимейший ученик препод. Варсонофия вел., Иоанн с благословения последнего перешел потом в киновию Серидову в качестве новоначального инока. Образованный аскет, он имел сведения в строительном искусстве и был зодчим, принимая близкое участие в постройках киновии. Для заготовки строительных материалов он ездил морем в Египет. Проявив достаточные успехи в иноческой жизни, Иоанн с благословения Варсонофия вступил на путь совершенного безмолвия, поселившись в уединенной келлии, вблизи старцев Варсонофия и Иоанна пророка. Суетный, он долго не мог привыкнуть к иноческой жизни, и только после многочисленных наставлений Варсонофия Иоанн наконец достиг высшей степени иноческого совершенства. Память его 6 февраля.

6) Иоанн, преподобный сирийский, V столетия. Ученик таргальского аскета Лимнея, Иоанн

прожил в одной студеной и голой могиле 25 лет, питаясь хлебом и солью и нося на себе вериги. Сгорая от солнечного зноя, он никогда не искал прохлады. Один посетитель его посадил было при дороге миндальное дерево, которое, выросши, могло бы давать святому некоторую тень, но Иоанн велел ссечь дерево, дабы от тени не было холода. Память его 23 февраля. (См. Феодорит киррский в «Истории боголюбцев»; Пролог.)

7) Иоанн-Варсонофий, преподобный палестинский, V столетия. Палестинянин родом, он крестился в возрасте 18 лет, а приняв иночество, впоследствии был рукоположен в архиепископа дамасского. Однако он скоро раскаялся в том, что погубил пользу монашеского жития, оставил свою архиепископию и тайно ушел в Александрию и на Нитрийскую гору, где просил игумена принять его в монастырь для служения старцам. Игумен принял Иоанна и постриг его в иночество. Новый инок днем служил братии, по ночам молился, а на заре приносил воду для монастырских старцев. Однако не все любили Иоанна: один монах, издеваясь, обливал его помоями, другие обратили его келлию в место нечистот. Игумен, узнав об этом, хотел наказать монаха, но Иоанн со слезами заступился за своего обидчика, говоря, что он сам идет ему наперекор. Когда Иоанн был узан преподобным Феодором нитрийским, он бежал в Египет, где получил дар прозорливости и мог ведать человеческие помыслы, «свободи же церковь от еретик и многи душеполезныя написав книги». Память его 29 февраля (Пролог). См. еще «Энци.» III.

8) Иоани, св. мученик севастиийский, IV столетия. Это один из сорока воинов, состоявших в одном севастиийском полку и судимых за исповедание ими христианства. Все они пострадали в царствование имп. Ликийя, в 820 г. Собор св. мучеников совершался в Константинополе близ медного Тетрапила, Память его 9 марта.

9) Иоанн, св. мученик палестинский, VIII столетия. Он подвизался в иерусалимской лавре св. Саввы Освященного. Во время нашествия на лавру эфиопов он вместе с другими иноками был умерщвлен в 796 или 797 г. Память его 20 марта.

10) Иоанн, св. мученик персидский, IV столетия. Он пострадал со св. Врухийем. Агиологи (арх. Сергей) думают, что, вероятно, Иоанн и Врухий одно и то же, что Иона и Варахисий, память которых празднуется 28—29 марта. Память Иоанна и Врухия 27 марта.

Хр. Лопарев.

11) Иоанн ликопольский (египетский) или прозорливый родился в г. Ликоноле (ныне Сиут, главный город в верхнем Египте в 3/4 мили от левого берега Нила). В молодости занимался столярным ремеслом (почему в Acta Sanctorum назыв. Faber), а достигши двадцатипятилетнего возраста, отрекся от мира и после пяти лет, проведенных в различных монастырях, удалился на гору Лико, где и провел в безвыходном затворе 50 лет. Он предсказал императору Феодосию победы над тиранами Максимом и Евгением, за что тот чтит его, как пророка. В Acta Sanctorum и в славянских минеях житие его взято из «Лавсаика» Паллади-очевидца. Но в печатном Лавсаике (русск. пер. изд. 2-е 1854 г.) слиты в одно два самостоятельных сказания об Иоанне: одно, написанное самим Палладием, и другое, написанное каким-то монахом Елеонской горы в Истории египетских монахов. Преосв. Сергей открыл в московской Синодальной библиотеке две рукописи, в которых сначала помещен чистый Лавсаик, а за ним История египетских монахов отдельно. Соединение двух сказаний в одно сделано еще в Греции и довольно неудачно, так как в печатной редакции сказания много непонятных мест. В Acta Sanctorum приложен отрывок из Кассиана, в коем показывается необычайное послушание Иоанна своему старцу в начале монашеской жизни: так, он целый год поливал сухое дерево, хотел подвинуть скалу по повелению старца (см. Писания преп. отца И. Кассиана Римлянина, изд. 2, 1892: IV, 24; ср. о. Феодор, Аскетические воззрения препод. Иоанна Кассиана, Казань 1902, стр. 249). По сказанию монаха Елеонской горы, предсказание Иоанна о победе Феодосия над Евгением

исполнилось еще при жизни Иоанна, а эта победа была 6 сентября 394 г.; значит, смерть Иоанна нельзя полагать ранее этого года. Кроме Палладия и елеонского монаха об Иоанне и его чудесах говорят и другие писатели IV и V вв. Так, о предсказании Иоанном побед говорит современный ему Руфин (кн. 2, гл. 19 и 32). Другой современник его блаж. Иероним в письме к Ктезифону свидетельствует, что Иоанн несомненно был святой (письмо 133). Преп. Кассиан, посещавший около 392 г. монастыри в Египте, говорит, что преп. Иоанн «чрез послушание стяжал дар пророчества и столько славился по всему миру, что самые цари его уважали»; упоминает также и о его пророчестве Феодосию (О правилах монахов, гл. 23 26). В V в. о нем, как о чудотворце, говорят еще Феодорит, Созомен, Августин и Сульпиций Север. Память его празднуется 27 марта.

С. Троицкий

12) Иоанн, преподобный египетский, «иже на студенце», IV столетия. Сын св. Иулиании, он в малолетстве переносил гонения от язычников и учился книгам, равным образом ходил для молитвы в соседнюю киновию отдельно от матери. По приглашению одного боголюбца Иоанн разлучился с матерью и сестрою Фемистией, отправившись к египетскому пустыннику Фармуфию. Здесь он в религиозном экстазе однажды бросился с высоты 20 локтей вниз, но, яко бы подхваченный Ангелом Господним, остался невредимым. Дьявол изобретал всевозможные средства, чтобы обмануть Иоанна, но всякий раз был посрамляем. После десятилетнего подвижничества на студенце преподобный почил в мире. Инок Хрисихий, живший в египетской пустыни 30 лет, по внушению Ангела, отправился для погребения Иоанна. В вертепе святого он пробыл три дня, заклиная его Божию силой не утаить о его жизни. И вот случилось дивное дело: земля из рва поднялась на 20 локтей вверх, и св. Иоанн рассказал Хрисихию свою жизнь. После лобзания иноком преподобный скончался. Хрисихий положил на Иоанна свою мантию, которою закрыл студенечное отверстие. Отпев обычные псалмы, он посадил здесь финик, который потом вырос в виде дуба и стал приносить плоды. Хрисихий понял, что Бог познал любящего его Иоанна, и был духом отнесен на то место, где он ранее подвизался. Тогда он поручил одному благочестивому мужу написать об Иоанне, что он сам видел и слышал. Память его 29 марта.

13) Иоанн, преподобномученик палестинский, IV-V столетия. Вместе со свв. Миною и Давидом он был пронзен стрелою варварами. См. Мина. Память его 12 апреля.

14) Иоанн, преподобный подвижник, IX столетия. Ученик и спостник св. Григория Декаполита, Иоанн по кончине своего учителя затворился в одной совсем неизвестной местности, откуда ушел в Иерусалим и, обойдя святые места, избрал себе для подвигов лавру св. Харитона, в которой и скончался в первой половине IX столетия. Память его 18 апреля (AA. SS. Boll, апрель II, 583; Житие Григория Декаполита у Θ. Ἰωάννου, Μνημαῖα ἀγιολογικὰ; Василиев Минологий; Μνημαῖον; Συναξαριστήρς; Пролог). Впрочем, и эти ничтожные биографические сведения едва ли могут быть приняты за достоверные. Дело в том, что в Василиевом Минологии замечается пропуск; начало памяти этого Иоанна соединено с концом памяти Иоанна Палеолаврита.

Хр. Лопарев

15) Иоанн Новый, янинский, мученически пострадал за св. православную веру от турок в Константинополе 18 апреля 1526 г. Он родился в греческой православной семье эпирского города Янины и в молодости занимался ремеслом портного. По смерти родителей, он, при патриархе Иеремии I, также по происхождению из Янины, прибыл (около 1520 г.) в Константинополь и открыл здесь свою мастерскую. Это был красивый, бойкий и красноречивый человек, обращавший на себя внимание турок и своею честностью, и трудолюбием. Привыкнув все выдающееся у греков привлекать на свою сторону, обращать в мусульманство христиан,

имеющих какие-либо личные достоинства, турки обратили свой благосклонный взор и на Иоанна. По своему обыкновению, они сначала указали ему на бедность и малоприбыльность ремесла портного, едва дающего средства к жизни, и предлагали И. добровольно принять ислам, в надежде на внешние блага. Но истинно верующий христианин, он отверг эти безвестные происки. Тогда начались насмешки и оскорбления, а затем и угрозы погубить Иоанна, если он не сделается мусульманином. Когда и эти средства не помогли, турки прибегли к обычному своему, в отношении к христианам, приему — клевете и лжесвидетельству. Они завинили христианина пред турецким судом в том, будто он несколько лет тому назад, живя в Триккале, обещался отречься от Христа и перейти в ислам, однако и теперь остается в христианстве. Явились и лжесвидетели из турок, которые, пользуясь исключительным правом свидетельствовать на суде против христиан (— свидетельство последних по турецким законам не допускалось —), подтвердили справедливость обвинения. Но христианин и пред лицом смерти, которою ему грозил судебный приговор, не отрекся от Христа. Начались ужасные, бесчеловечные мучения: страдальца пытали, жгли на огне и, наконец, усекли мечом, в то время когда св. мученик непрерывно воспевал «Христос воскрес». Мощи мученика были прославлены чудесами. Его житие написал навплийский протоиерей (протоπλάς) Николай Малаксос, а службу составил Иустин Декадийский и великий ритор константинопольской церкви Антоний. Память его 18 апреля.

И. И. С-в.

16) Иоанн, св. подвижник палестинский, VIII столетия. С молодых лет он возлюбил отшельническую жизнь, покинул свой дом и, переходя с места на место, прибыл в ветхую лавру св. Харитона, где среди подвигов и скончался. Память его 19 ащтля (ΑΑ. SS. Boll, апрель II, 625—626; Μνῆμαῖον; Пролог). Время его дано здесь гадательно. Он называется ὁ Παλαωλαυρίτης, а Харитонова лавра могла получить название «Старой» лавры лишь с VI столетия, когда возникла лавра св. Саввы. Болландисты относят его ко времени IV-VIII в. (796 г.); за VIII в. высказался архиеп. Сергей. [Ср. также у S. Vaihé et S. Petrides, Saint Jean le Patéolaurite, pgécédé d' une notice sur la vieille Laure в «Revue de Γ Orient chretien» за 1904 г.]

17) Иоанн, св. исповедник, игумен Кафарского монастыря, VIII-IX столетия. Сын Феодора и Григории, он родился в одном из городов Декаполя Иринуполе (в Келесирии) в царствование имп. Константина и Ирины. Девяти лет он начал учиться, затем поступил в киновию, где снискал расположение своего учителя-старца, с которым ездил в Никею на VII вселенский собор и оттуда прибыл в Константинополь. Здесь старец его сделался игуменом и архимандритом Далматского монастыря, а сам Иоанн рукоположен был во пресвитера (по Синаксарю, сделался великосхимником и иереем) и затем послан был царем Никифором (802—811 г.) игуменом в монастырь Чистых (τῶν καθαρῶν). Этою обителью Иоанн правил немного более 10 лет. При возобновлении иконоборства он увещевал братию крепко держаться предания. Царские посланцы разогнали монахов, разграбили монастырское имущество, а самого настоятеля посадили в оковы и привезли в Константинополь. Иоанн назвал царя в лицо отступником, за что подвергся ударам воловьими жилами по лицу. Просидев три месяца в монастырской метохии, он затем был сослан в крепость Пендадактил (в области Лампы, в Карии), где содержался в цепях 18 месяцев. Привезенный в Константинополь, он был передан иконоборческому патриарху Феодоту Мелиссину Касситере (815—821 г.), который морил его голодом. Имп. Лев Армянин однажды призывал его и требовал у него отказа от иконопочитания, но, не успев в этом, сослал его в крепость букелларийской области (в Вифинии) Криотавр, где Иоанн содержался в темнице (по Синаксарю, 2 года). При Михаиле Косноязычном (820—829 г.) Иоанн прибыл в Халкидон, но не был допущен в столицу. При имп. Феофиле (829—842 г.) Иоанн был сослан на о. Афусию (в Черном море), где прожил 2 1/2 года

и, предуведав свою кончину, через три дня скончался, ок. 837 (по другим, ок. 813) г. 27 апреля, когда и память его.

18) Иоанн, комит, св. мученик тавийский, II столетия. Вместе со стратилатом Мелетием, комитом Стефаном и 1218 воинами, с женами и, детьми, он обезглавлен от руки правителя Египта Максима, посланного имп. Антонином в Галатию и митрополию ее Тавию для преследования христиан. Впрочем, относительно времени жизни мученика существует разногласие. По Синаксаристу святогорца Никодима, мученичество имело место при Антонине Гелиогабале в 218 г., по другим — при Антонине Пии (138—161 г.). Равным образом в греческих минеях и прологах дружина св. Мелетия и Иоанна показана в размере 11.208 человек, с присоединением еще 12 трибунов и девяти иных лиц. Память его 24 мая.

19) Иоанн, св. исповедник времен иконоборчества, VIII или IX столетия. Это был подвижник Психаитовой обители, в Константинополе или его окрестностях, прославившийся даром изгонять бесов и исцелять разные болезни. На повеление императора отказаться от иконопочитания, примкнуть к иконоборству и подписаться под иконоборческим свитком Иоанн ответил отказом, обличил императора и назвал его еретиком. За это он был сослан и даже в изгнании подвергался различным притеснениям. Память его 26 мая. (AA. SS. Boll, май VI, 100; VII, 849; Василиев Минологий: Migne gr. CXVII, 473; Никодимов Синаксарист II, 134; Пролог). Важнейший вопрос в этой биографии — местоположение Психаитовой обители. Греческие тексты предлагают чтение ψυχᾶιτη'ς, ψυχᾶιτης), но Болландисты предпочитают догадку (на основании дистиха: ψυχᾶιτην-ψυχας), оправдываемую и Макариевскою Четью-Минеей: Психит (26 мая) Крупичник (23 мая). Местечко _ΠΣυχᾶнаходилось в Константинополе около форума; но, с другой стороны, местечко _ΠΣυχᾶнаходилось в окрестностях столицы, где-то около Золотого Рога.

20) Иоанн, преподобный пресвитер палестинской лавры Евнухов, VI столетия. Поступив в обитель в молодости, он провел в ней в подвигах всю жизнь. Он любил посещать великих отцов-подвижников, чтобы поучаться их беседами. В иерусалимской лавре св. Саввы он посетил подвижника Каллиника и других, о чем рассказал преп. Иоанну Мосху. Память его 19 июня.

21) Иоанн огненный, св. отшельник иерусалимской пустыни, VI столетия. Подвизался в пещере около села Соха (в Прологе: Сехуста), ныне Хирбет-Шувека, к юго-западу от Иерусалима, и молился перед иконою Богородицы, носящей на руке Христа. Из пещеры своей он совершал паломничества в дальнюю пустыню, в Иерусалим для поклонения Честному Кресту и святым местам, на Синайскую гору, в Евхаиты для поклонения мощам св. Феодора, в Исаврию, где целовал мощи св. Феклы, в Селевкию к мощам св. Сергия и Сафару к мощам других святых. Перед своим хождением он зажигал перед иконою лампы и просил Владычицу хранить лампаду неугасаемой. Путешествие его продолжалось иногда месяц, два, три, иногда пять и шесть, и всякий раз Иоанн находил в своей келлии горящую лампаду, полную масла: она была действительно неугасимой. Память его 19 июня (см. Иоанна Мосха Луг духовный гл. 178, 179; Пролог). Иоанн хорошо знал Дионисий, пресвитер и сосудохранитель аскалонской церкви. Когда Дионисия навестили Иоанн Мосх и Софроний, старец и рассказал им биографию св. Иоанна Огненного. Ср. И Сладкопевцев, Древние палестинские обители, Спб. 1896, IV, 205 207.

22) Иоанн, преподобный спостник преп. Сименона юродивого, подвижник сирийский, VI столетия. Родом из города Едессы, они родились в царствование имп. Юстина (518—527 г.) и по взаимному совету отправились в Иерусалим для поклонения Честному Древу. Отсюда они прибыли в монастырь св. Герасима на Иордане и здесь постриглись в иночество. Из монастыря они перешли в пустыню, в которой подвизались 40 лет. Затем Симеон, оставив Иоанна, вернулся в Иерусалим, откуда прибыл в Ефес и начал юродствовать, творя много чудес. Оба

подвижника скончались ок. 590 г. в один и тот же день. Память их 21 июля. (Пролог.)

23) Иоанн св. воин, IV столетия. Посланный имп. Юлианом для преследования христиан, Иоанн оказывал преследуемым всякое покровительство. Среди подвигов молитвы он скончался и погребен на месте, где хоронились странники. По откровенно, одной жене было рассказано житие его и обстоятельство, при котором ему было дано имя Иоанн. В него установилась с давних времен вера, что он удерживает уход рабов от своих господ и обнаруживает кражи. Память его 30 июля.

24) Иоанн, св. отрок ефесский, III столетия. Это один из семи отроков, уснувших в царствование имп. Декия ок. 250 г. и пробудившихся при имп. Феодосии II (408—450 г.). См. Иамвлих. Память его 4 августа и 22 октября.

25) Иоанн св. мученик цареградский, VIII столетия. Вместе с другими он пострадал за икону Спаса на Медных воротах Цареграда в 730 г. См. Иаков. Память его 9 августа.

26) Иоанн св. мученик африканский, IX столетия. Родом грек, он вместе со своими детьми Петром и Иоанном, а равно с Андреем находился в сицилийском городе Сиракузах. Африканский эмир Ибрагим, взяв в 879 г. этот город, в числе пленников отвез и этих святых в Африку, где отдал их в учение агарянской грамоте. Полюбив Петра и Иоанна, Ибрагим первого произвел в сан сакеллария, а Антонина назвал даже своим родственником. Исполняя мусульманские обряды, они были тайными христианами, и это обстоятельство стало известным эмиру. Последний применил к святым самые жестокие пытки, которые закончил тем, что заколол святых. Память их 23 сентября.

27) Иоанн Кукузель, преподобный афонский, XII-XIV столетия. Родом болгарин из г. Диррахия, Иоанн, оставшись сиротою, поступил в придворную константинопольскую школу, где проявил особенное дарование петь, почему был включен в штат придворных певцов. Еще недостаточно владея греческим языком, он на вопрос: что ты ешь? Отвечал: «κοκκιάη' зелие», т. е. «зелень или зелие». Посему его в шутку и прозвали Кукузель. Достигши совершеннолетия и приобретя известность отличного певца, он мог бы сделать себе блестящую карьеру вступлением в брак, чего желал и сам император. Но мысль об иночестве не покидала Иоанна, и он даже собирался бежать из столицы. Случайное знакомство его с афоно-лаврским игуменом, приехавшим в Константинополь по делам монастыря, окончательно побудили придворного певца искать себе уединения на святой горе. Он явился к воротам лавры св. Афанасия афонского, впрочем, не в звании певца, а в звании простолюдина и пастуха, был пострижен и получил должность пастушескую. Император, узнав о бегстве своего певца, очень огорчился и посылал в разные места лиц, чтобы отыскать и снова привести его в столицу. Посланцы были и на Афоне и между прочим в самой лавре, но не могли его распознать. Пася монастырских козлиц, Иоанн имел время оглашать окрестности своим сладкогласным пением. Это обстоятельство стало известным в лавре, и игумен, пригласив к себе пастуха, узнал, что это его старый константинопольский знакомый и придворный певец Иоанн Кукузель. Во время вторичного посещения столицы игумен выпросил у императора особенной милости оставить Иоанна во святой горе, после чего лаврский пастух мог быть уже совершенно спокойным. Он построил себе келлию с церковью во имя Архангелов, подвизался в уединении и только в праздники приходил в собор и пел на правом клиросе. Однажды после бдения, когда он задремал в своей «форме» (братском седалище), он услышал голос: «радуйся, Иоанн». Певец открыл глаза и увидел пред собою Богоматерь в сиянии небесного света. «Пой и не переставай петь, — продолжала она, — я за это не оставлю тебя», с этими словами положила в руку Иоанна червонец и стала невидима. Потрясенный чувством радости и благословляя милость Богоматери, Иоанн привесил червонец к Богоматерней иконе, которая стала творить чудеса. От долгого келейного стояния ноги его затекли, покрылись ранами и в них показались черви.

Богоматерь в сонном видении явилась к Иоанну и исцелила его язвы. Просветившись духом, он удостоился провидеть час и день своей кончины. Согласно его желанию, он погребен в основанной им Архангельской церкви. Память его 1 октября.

28) Иоанн Хозевит, преподобный подвижник египетский и палестинский, VI столетия. Родом из египетской Фиваиды, Иоанн был пострижен в иночество своим дедом. По совету последнего он посетил святые места Иерусалима и снова вернулся в Египет. Затем он, покинув дела, избрал себе тесную расселину, в которой и начал свою аскезу, питаясь травами. Слава о его подвижнической жизни распространилась и во внешней пустыни, где между прочим подвизался великий постник Анания: когда к последнему привели бесноватого сына одного богатого человека с просьбою помолиться о его исцелении, Анания не принял больного, посоветовав обратиться к Иоанну египтянину. Помолившись, Иоанн произнес: «О имени Иисуса Христа, нечистый дух, не я, но Анания повелевает тебе выйти из отрока сего». И отрок выздоровел. Против воли Иоанн был поставлен во епископа кесарийского; но, убегая мирской славы, он покинул Кесарию и удалился в пустыню, вероятно Рува (между западным берегом Мертвого моря, иерихонскою и вифлеемскою дорогами). Здесь он исцелил бесноватого отрока, которого родители положили у дверей его келлии. Много искушений перенес святой от злого духа, который свергал его сверху вниз, в образе разбойника бил, снимал с него одежду и сжигал его келлию. Во время страданий Иоанн говорил только одно: «Всевышний Господи, благодарю Тебя, если Тебе это угодно». Хотя разбойник, схваченный князем, и был казнен, но нечистый дух не переставал наносить вред святому. Во время посещения братии Иоанн был приглашен женщиною в дом, где подвергся искушению блуда, однако вышел невредимым. Узнав об известном отшельнике Маркиане, Иоанн решил навестить его, но злой дух сделал ему препятствие. Тогда Ангел Господень, восхитив Маркиана из его келлии, представил его в ограду Иоанна, и здесь оба подвижника насладились в душеполезных беседах. Когда Иоанн на прощании произнес слова: «Слава святому Богу, сподобившему меня видеть любимого мною Маркиана», Ангел Господень внезапно унес Маркиана обратно в его келлию. Недоумеая по поводу этого (сонного?) видения, Иоанн сам наконец посетил Маркиана, и действительно оба эти мужа провели время в сердечной радости. Иоанн прогонял многих бесов из людей, врачевал тяжелые болезни, в разных местах источал из земли воду и молитвою сводил с неба дождь. Он почил в мире в почтенной старости. Память его 3 октября.

29) Иоанн, сын блаж. Клеопатры, преподобный палестинский, III или IV столетия. См. Клеопатра. Память его 19 октября.

30) Иоанн, епископ, св. мученик персидский, IV столетия. Вместе с пресвитером Иаковом («ревнителем») он пострадал во времена царя Сапора II ок. 345 г. Память его 1 ноября. (Пролог.)

31) Иоанн Колов, блаженный подвижник египетский, V столетия. В молодости он ушел со своим братом Даниилом в скит и принял здесь пострижение. Среди подвигов воздержания он дошел до того, что отказался от всякой заботы о своем теле, перестал есть вареную пищу и пить кипяченую воду; он даже снял одежды и нагим вышел из келлии. Однако мороз заставил его вернуться. Брат его Даниил, человек, очевидно, другого темперамента, услышав стук в дверь и желая наказать брата, спросил: «Кто стучится?» — «Я, брат твой Иоанн; озяб, открой мне дверь». — «Не открою, уйди, демон, не соблазняй меня; мой брат — ангел, он о своем теле не радеет и пищи не требует». Наконец Даниил сжалился и впустил Иоанна в келлию. Потом блаженный отправился к известному в то время фивейскому старцу Павлу и поступил под его начало учиться послушанию. Между прочим Павел велел Иоанну высохшее дерево поливать водою до тех пор, пока оно не принесет плода. Вода находилась очень далеко от того места, и тем не менее блаженный три года подряд ходил за водою и поливал дерево, которое наконец расцвело и принесло плод. Тогда старец в церкви сказал братин: «Се ядите плод послушания».

Однако он не довольствовался этим для наущения Иоанна. Он велел блаженному идти и принести гиену, жившую в окрестностях и умерщвлявшую людей и скот. Иоанн решился спросить Павла: «Что мне делать, отче, если гиена на меня нападет?» Старец улыбнулся и ответил: «Если на тебя нападет, свяжи ее и приведи сюда». Блаженный отправился. Действительно, гиена на него бросилась. Тогда он сказал: «Мне отец велел связать тебя». И с этими словами он взял ее, связал и повел к Павлу. Между тем старец сидел у себя и скорбел, быть может, потому, что дал Иоанну столь опасное поручение. Но вот блаженный является к нему с гиеною. Старец удивился; но, боясь, как бы Иоанн не возмнил о себе слишком, принялся бить его палкою, приговаривая: «Блудник, зачем ты привел сюда пса? Отпусти гиену». И блаженный Иоанн отпустил ее. За столь великое послушание Иоанн и получил прозвание Колова (колово'с урезанный). Он скончался ок. 425 г. Память его 9 ноября.

32) Иоанн, епископ, св. мученик персидский, IV столетия. Рукоположенный еп. Нирсою, Иоанн за исповедание христианства был обезглавлен персами на 85-м году жизни, ок. 343 г., одновременно с еп. Нирсою и многими другими. Память его 20 ноября. (Пролог.)

33) Иоанн, св. мученик цареградский, VIII столетия. В сане игумена Монагрийского монастыря (близ г. Кизика), Иоанн перед иконоборческим имп. Константином Копронимом мужественно и смело отстаивал поклонение иконам и так рассердил императора своим отказом от погребения иконы Христа и Богородицы, что Константин велел зашить его в мешок и с большим камнем бросить в море. Об этом рассказывал современник события св. Стефан Новый братии, содержащейся в цареградской темнице. Кончину его относясь к 761—765 или к 761—767 г. Память его 28 ноября.

34) Иоанн, св. пустынный оксиринхский (в Египте), IV столетия. Вместе со своими братьями Ираклемоном, Андреем и Феофилом он ушел в пустыню, где в продолжение года все они находились под руководством одного старца, по смерти последнего подвизались здесь 60 лет, питаясь овощами и водою, которые принимали только два раза в неделю — по субботам и воскресеньям; а остальные дни недели они жили каждый особо в горах и вертепах. Память всех их 2 декабря. Житие их написано очевидцем их подвигов, пустынником Пафнутием; равным образом о них говорится в житии св. Онуфрия.

35) Иоанн, преподобный исихаст (молчальник) палестинский, XI столетия. Иоанн родился в 454 г. в армянском городе Никополе. По смерти родителей Грациана и Евоимии он роздал часть имущества бедным, а на остальные деньги построил храм во имя Богородицы, где иночествовал с десятью другими монахами. В возрасте 18 лет Иоанн в 472 г. поступил в монастырь, а 28 лет в 482 г. был рукоположен во епископа аскалонского или колонийского, в каковом сане пробыл десять лет. Спасаясь от преследований своего родственника, занявшего в Армении видную должность, Иоанн прибыл в Константинополь и по делам обращался к патриарху Евфимию (490—496 г.). По возвращении в свою епископию он правил престолом уже недолго: тайком оставив кафедру, он ок. 493 г. посетил Иерусалим и обошел святые места, во святом граде он оставался до конца V столетия, а затем направился в лавру св. Саввы Освященного. Св. Савва принял Иоанна и поручил ему службу сначала в поварне, потом в странноприимнице, затем велел ему безмолвствовать в дальней келлии в продолжение пяти дней, не выходить из нее, не вкушать ни пищи, ни питья и только в субботу приходить в храм на клирос и вкушать вместе с братиею. Видя преуспеяние инока, св. Савва обратился к иерусалимскому патриарху Илию (434—517 г.) с просьбою о рукоположении Иоанна во священника. Но Иоанн просил патриарха немного повременить с его посвящением, ссылаясь на свою греховность, и наедине сообщил ему, что он не может быть священником, так как он был епископом в Колонии. Илия, по-видимому, остался недоволен Саввою и объявил ему, что Иоанн пресвитером быть не может. В лавре св. Иоанн оставался до 511 г., после чего предался

безмолвию. Однажды во время своих хождений, находясь в пяти верстах от своей келлии, он почувствовал сильную усталость, но после молитвы был восхищен и в ту же минуту оказался у себя в келлии. Персы, разрушив соседние келлии, уже подходили к месту безмолвия Иоанна с намерением уничтожить и его, но вот появился лев, разогнал персов, и келлия безмолвника осталась невредимою. Однажды явился к нему православный с иноверным для молитвы и назидания. Иоанн преподал благословление православному, но спутнику его отказался дать, прося его прежде всего отвратиться от Северовой ереси. Еретик, пораженный прозорливостью Иоанна, проклял Севера и его учение, после чего сподобился молитв и благословения святого отца. Одна дальняя родственница захотела видеть Иоанна, для чего совершенно преобразилась, но святой узнал ее. Однажды он посадил на камне смоковное дерево с таким замечанием братии: если дерево принесет плод, то знайте, что Бог даст мне место успокоения. Ветка прозябла и принесла три смоквы. Со слезами Иоанн взял смоквы, поцеловал их и вместе с братиею съел. После 48-летней молчаливой жизни Иоанн почил 1 декабря 558 г. в глубокой старости, 104 лет от роду. Низенького роста, с круглою бородою, он имел совершенно белые волосы. Память его 3 декабря и 30 марта. Пролог имеет две памяти, под 3 декабря и 30 марта, как будто бы это разные лица; но на самом деле речь идет об одном и том же лице. Житие Иоанна, составленное Кириллом скифопольским, издано в AA. SS. Boll. 13 мая III, 232. 681.

36) Иоанн, св. исповедник, епископ поливотский (во Фригии), VIII столетия. Он по порядку прошел все церковные степени и состоял «людским предстателем»: эта должность состояла в заботе о народных нуждах всякого рода и вверялась императором лицам особенной честности и распорядительности. В сане епископа поливотского он твердо противостал иконоборимым вожделениям имп. Льва исавриянина и укреплял свою паству в православии. Когда агаряне осадили г. Аморий, по молитвам и заступничеству св. Иоанна они были поражены и пленные греки были возвращены ему. Он скончался ок. 730 г. Поливотская церковь долго хранила следующий обычай. Ежегодно в день пятидесятницы тело его подымали, облакали в архиерейские ризы, приносили к престолу, возводили на вышнее архиерейское место и поддерживали его в стоящем положении во все время службы. Из чудес его известно врачевание бесноватых и разных других болезней. Память его 4 декабря.

37) Иоанн, преподобный постник Саввиной лавры, VI столетия. Он долгое время постился в Саввиной лавре. Иерусалимский патриарх Иоанн II (517—524 г.), сам не признававший четвертого (халкидонского) вселенского собора, принуждал и Иоанна постника отринуть его постановления, но, встретив решительный отказ, подверг его пыткам, изгнанию и побоям. По пути в Константинополь он был схвачен еретиками и заключен в халкидонскую темницу, где в продолжение двадцати дней оставался без хлеба и без воды. Наконец он был выпущен и с побоями выгнан из города. Иоанн вернулся в Саввину лавру, где сотворил много чудес, укрощал львов и писал сочинения против ереси. Почил в мире. Память его 7 декабря. (Пролог.)

38) Иоанн, кизичанин, преподобный игумен Византийской (в Палестине) киновии, VI столетия. Славился опытностью в духовной жизни. Современник и очевидец его, Иоанн Мосх однажды спросил его: как стяжать добродетель? И старец ответил: «Если кто хочет стяжать добродетель, то не прежде может стяжать ее, как когда возненавидит противный ей порок»; напр., если хочешь иметь плач, ты должен возненавидеть смех и т. д.

Хр. Лопарев.

Иоанн имя святых «восточных», дней памяти которых православною церковью иногда не положено

Иоанн 1—8, имя святых «восточных», дней памяти которых православною церковью иногда не положено: 1) Иоанн египетский, мученик в Палестине, 310 г. (AA. SS. Boll. 20 сентября VI, 147); 2) Иоанн, отшельник у Мертвого моря, в Палестине, VI столетия (AA. SS. Boll. 21 июля V, 164); 3) Иоанн, епископ иерусалимский, почивший в 116 г. (aa. SS. Boll. 7 июня II, 4); 4) Иоанн, епископ иринопольский (в Киликии), почивший после 325 г. (AA. SS. Boll. 4 февраля I, 466); 5) Иоанн, патриарх цареградский (II, каппадокиец: см. ниже), почивший в 520 г. (AA. SS. Boll. 18 августа III, 655); 6) Иоанн и 44 мученика африканские (AA. SS. Boll. 12 марта II, 105); 7) Иоанн, мученик никомидийский (в Вифинии), пострадавший в 303 г. (AA. SS. Boll. 7 сентября III, 12); 8) Иоанн, воин, может быть в Александрии египетской (AA. SS. Boll. 12 июня II, 556), и пр.; скажем словами поэта: οὐ γὰρ ῥῆτι' διο'ν μοι ἐνιστεῖν οὐνομα πα'των.

Хр. Лопарев.

Иоанн: святые русские

Иоанн: 1—14 святые русские по порядку церковного поминовения в году.

1) Иоанн, св. мученик казанский, происходит из Нижнего Новгорода, был захвачен татарами в один из набегов их при вел. кн. Василии Иоанновиче (1505—1533 г.) и пленником отведен в Казань. При разделе пленных И. достался одному вельможе, ханскому родственнику, которому верно служил, оставаясь в то же время ревностным христианином. Иногда после трудового дня И. целые ночи проводил в молитве. Напрасны были все усилия татар обратить его в магометанство. Мужественно пред всеми исповедал И. свою веру в И. Христа, а учение Магомета объявил заблуждением. После этого И. подвергли страшным истязаниям и полумертвого оставили лежать на льду. Очнувшись к ночи, страдалец нашел еще в себе силы дойти до русских людей, принял от священника последнее напутствие и, проведя ночь в молитве, утром скончался. «И положено бысть тело его, — говорится в житии И., — в Казани, в месте сокровенне, у леса, на старом кладбище русском» (Бычков, Описание сборн. 1, 103). Кончину св. И. полагают в 1529 г. Вскоре после кончины написано было краткое житие св. И., которое находится в Велик. Ч.-Минях м. Макария и других рукописях XVI-XVII вв., на 24 января. В 1592 г. митр, казанский Гермоген (впоследствии патриарх) писал к патриарху Иову о почитании муч. И. и получил благоприятный ответ патриарха: положено было совершать память его 24 января, — Проф. Е. Е. Голубинский считает муч. И. в числе почитаемых усопших на том основании, что празднование ему, совершавшееся в 1-ой четверти XII в. также в московском Успенском соборе, потом будто бы прекратилось (История канониз. св., изд. 2-ое, стр. 327, 426). Однако в «Верном месяц. всех рус. св.» (Москва 1903) муч. И. казанский указывается (на 24 января) в числе канонизованных святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями.

2) Иоанн св. муч. литовский; память вместе с Антонием и Евстафием 14 апреля, см. Литовские мученики.

3) Иоанн св. князь угличский, сын князя Андрея Васильевича, заточенный в вологодский Прилуцкий монастырь дядей вел. кн. Иваном Васильевичем; скончался в 1522—1523 г. Память 19-го мая. Монашеское имя его было Игнатий.

4) Иоанн блаженный, юродивый устюжский, сын благочестивых поселян Саввы и Марии, родился в с. Пухове, близ г. Устюга, за рекой Сухоной. С юных лет. он обнаруживал склонность к подвижничеству, налагая на себя строгий пост, а также отличался глубоко покаянным настроением. После смерти отца, когда мать ушла в монастырь, блаж. И., «разсмотрив мира сего суету, претворися во юродство» (Пролог). Он поселился в г. Устюге близ соборной церкви «в хижице стражилицной». Здесь блаженный ночь простаивал на молитве, а днем «аки юрод ристая по улицам, дабы его не познали». Тщательно скрывая свои молитвенные подвиги, а также запрещая разглашать бывшие от него чудесные знамения, бл. И. безропотно сносил насмешки и оскорбления от людей, не понимавших его необычного образа жизни. Крайне непритязательный, он терпел голос и жажду; одевался в рубище, одинаково зимою и летом. Бл. И. скончался в 1494 г., по-видимому, еще в молодых годах (иконописный тип). На соборе в 1547 г. установлено было ему местное празднование. Вскоре (в 1554 г.) написано было его житие со слов очевидца, а также служба. Память бл. И. 29 мая. Мощи почивают под спудом в церкви Происхождения Честных Древ в г. Устюге.

5) Иоанн св. отрок менюжский, около 1566—1569 г. при св. митр. Филиппе; память вместе со св. Иаковом менюжским 24 июня (см. Иаков св. отр. менюжский).

6) Иоанн и Лонгин св. яренгские чудотворцы. О их жизни и подвигах сведений имеется

очень мало. Они были «трудники» Соловецкого монастыря, т. е. пришедшие в монастырь богомольцы и оставшиеся здесь для безмездного труда и подвигов; подвизались в Соловецкой обители при игумене св. Филиппе (потом митр. москов.). Исполняя монастырские поручения, они потонули во время переезда через бурное море. Время их кончины, по одним (Верный месяц., Голубинский, архим. Никодим и др.), относится к 1544—1545 г. (более достоверно), по другим (Филарет, Сергей, Димитрий и др.) — к 1561 г. Тела их были найдены прибрежными жителями и преданы земле в местах их нахождения. Лет через 25—30, после обнаружившихся чудесных знамений, нетленные тела св. угодников были перенесены в с. Яренгу к церкви св. Николая, где впоследствии возник монастырь яренгский, ныне упраздненный (в 143 верстах к западу от г. Архангельска). Чудеса от святых мощей умножались, и в 1624 г. инок Илия Телов, ревнуя о прославлении св. И. и Л., представил свою запись о совершившихся чудесах патр. Филарету. По указу патриарха, Новгород, митр. Макарий предписал игумену Герасиму с одним боярским сыном произвести о чудесах на месте тщательное расследование, которое подтвердило донесение инока Илии. После этого установлено было местное празднование св. И. и Л. В 1635 г. яренгский монастырь был приписан к Соловецкой обители. Вскоре после этого новгор. митр. Афоний писал соловецкому игумену Рафаилу о построении нового храма в Яренге, предписывая перенести в него «мощи новоявленных чудотворцев Ивана и Логгина». Перенесение мощей во вновь выстроенную церковь св. Зосимы и Савватия соловец. совершено было в 1638 г. Вскоре соловецкий инок Сергей, потом архим. костром. Ипатиев. мон., написал сказание о св. на основании бывших до него записей. Тогда же была составлена и служба святым. Память св. И. и Л. 3-го мая.

7) Иоанн блаж. юродивый, московский чудотворец, был уроженец вологодского края; назывался «водоносцем» по занятию на солеваренных заводах. Придя в Ростов, взял на себя тяжелый подвиг юродства. На теле носил он вериги из железных крестов, а на голове тяжелый железный колпак, отчего его и прозвали «большой колпак». В Москве, куда бл. И. перешел из Ростова, он ходил почти ногой даже в жестокие морозы; говорил большею частью загадками, иногда смело обличая людей сильных. Так, встречаясь с Борисом Годуновым, он говорил: «умная голова, разбирай Божьи дела; Бог долго ждет, да сильно бьет». Предвидя близкую кончину, бл. И. отправился в баню, в первый раз снял с себя вериги и трижды облился водой, готовя себя к смерти. Он мирно скончался в 1589 г. 3 июля, завещав похоронить себя в церкви Покрова Богородицы (тоже ц. Василия Блаженного), на месте, указанном самим блаженным. Погребение, по желанию царя Феодора Иоанновича, торжественно было совершено казанским митроп. Александром в сослужении многочисленного духовенства. Память бл. 1. 3 июля. Мощи его были обретены 1672 г., почивают под спудом в приделе церкви Василия Блаженного. Краткое житие бл. И. написано 1647 г. в Москве неизвестным монахом, на основании раннейшей более обширной записи о его кончине и чудесах, сохранилось в списках XVII-XVIII вв. Есть служба в списках XVII в.

8) Иоанн варяг отрок и отец его Феодор — св. мученики, пострадавшие от язычников киевлян в 983 г. В летописи так рассказывается об этом. В 983 г. Владимир, еще будучи язычником, торжествовал в Киеве победу над ятвягами, принося большие жертвы идолам. Для человеческой жертвы решили бросить жребий «на отрока и девицу». Жребий пал на одного варяга-христианина, пришедшего из Греции, у которого был юный сын, «красен лицом и душою». Когда пришли посланные за сыном, варяг отказался исполнить их требование и пред собравшею толпой мужественно и красноречиво обличал языческое нечестие. Разъяренная толпа умертвила отца и сына, разрушив их дом. В Начальной летописи св. мученики не названы по имени. Имена их делаются известными на основании позднейших летописных сводов (Соф., Воскрес., Никонов.), а также на основании сказаний в прологах и Ч.-Минеях. Канонизованы св.

Ф. и И. в неизвестное время. Память их 12 июля. Надо отличать от св. Иоанна варяга св. Иоанна младенца, мощи которого в Антониевой пещере Киево-Печерской лавры. См. Верн. месяц. (Москва 1903), стр. 24 и 37. Сергей, Полн. месяц. вост. II, стр. 211 и 294. Ср. Голубинский, История канон. св. в рус. ц., изд. 2-е, стр. 211.

9) Иоанн Многострадальный, преп. печерский, прославился борьбою с плотской страстью, которую, после многих трудов и подвигов, наконец поборол с помощью Божией. Три года преп. И. подвизался открыто, потом затворился в тесной пещере около гроба пр. Антония, где провел 30 лет, все усиливая свои подвиги. Он морил себя голодом, иногда в течение целой недели не принимая пищи; без сна проводил ночи; носил на себе тяжелые вериги. Наконец, пр. И. закопал себя в землю, оставив свободными только руки и голову, и в таком положении пробыл весь великий пост, испытывая страшные мучения. В ночь Воскресения Христова мучения святого кончились: змей, который дыша пламенем, осыпая искрами, мучил его, чудесно исчез. Смиренный подвижник, когда потом приходили к нему, прося молитв и наставлений, свою победу всецело приписывал помощи Божией и молитвам пр. Моисея Утрина. Пр. Иоанн жил в XII в., скончался после 1160 г. Память его 18 июля. Мощи почивают в Ближней или Антониевой пещере Киево-Печерской лавры. Житие пр. И. находится в Патерике Печерском, в послании Поликарпа к архим. Акиндину.

10) Иоанн Власатый, блаж. ростовский, †1580 г. О происхождении бл. И. ничего определенно неизвестно. На его гробнице в Ростове лежат серебряный крест и Псалтирь на латинском языке, «юже угодник Божий, моляся Богу, чтяще», и которую потом св. Димитрий ростовский, за ее ветхостью, «повеле вновь переплести», как записано в самой Псалтири. Знание латинского языка в древней Руси было доступно для немногих. На этом основании архиеп. Филарет полагает, что бл. И. происходит не из простых людей и получил хорошее образование; быть может, служил в Москве при посольском приказе, где требовалось знание иностранных языков, и удалился оттуда в Ростов, скрываясь от ужасов царствования И. Грозного (Русские св., 3-го сентября). В сохранившемся кратком рукописном житии бл. И. говорится о его жизни и подвигах в г. Ростове Великом (Ярославской епархии). Бл. И. нес тяжелый подвиг юродства, терпя нужды и скорби и не имея постоянного жилища. Возрастая в духовной жизни, бл. подвижник поддерживал и утешал других (св. Иринарха ростов., пам. 13 янв.). После долгой жизни бл. И. скончался 1580 г. — Память его 3 сентября и 12 ноября. — В Ростове чтится как святой, полагают (Голубинский), с первой четверти XVII в. Мощи под спудом в ростовской церкви св. Власия. Житие и службы сохранились в списках XVII в.

11) Иоанн — Илия св., первый архиепископ новгородский 1165—1185 гг., в истории известен своею архипастырскою деятельностью, а в агиографической литературе путешествием в Иерусалим на бесе. Не вполне определенно известно, какое было его мирское имя. В древнейших памятниках (1-я Новгород, лет., Устав XII в.) он в сане святительском обычно называется Илиею; имя Иоанн дано было ему в схиме (ср. Филарет, Русские св. III, Спб. 1882, стр. 16 прим.). До епископства Иоанн был приходским священником в Новгороде, на Софийской стороне, у ц. св. Власия на Волосове улице. Избранный в Новгороде на святительскую кафедру после смерти епископа Аркадия († 1163 г.), св. И. был посвящен в сан епископа в Киеве митр. Иоанном 28 марта 1165 г. В том же году новгородскому епископу дарован был титул архиепископа. Вскоре для Новгорода настали трудные времена. Своими самовольными поступками и непокорностью новгородцы восстали против себя суздальского князя Андрея Боголюбского, который зимою 1169 г. двинул против них огромное войско. Новгород был осажден врагами, помощи было ждать неоткуда. Святитель И. молил Бога о спасении города и помощь была дарована заступлением Божией Матери. Когда икона Знамения Божией Матери была вынесена на городскую стену и народ во главе со святителем со

слезами молился пред ней, на суздальцев внезапно напал страх и смятение, и они в ужасе бежали пред новгородцами. Это было в нач. 1170 г. В память чудесного события установлен был праздник Знамения Божией Матери, доньше совершаемый 27 ноября. Послужив чуду спасения родного города, св. И. потом много потрудился для уврачевания бедствий, причиненных войной, и содействовал примирению новгородцев с могущественным князем суздальским. Деятельный святитель не избежал клеветы и обвинения со стороны людей злонамеренных. Заподозренный в нечистой жизни, св. И. был изгнан из Новгорода, но вскоре же раскаявшиеся новгородцы с честью возвратили ему кафедру. Скончался св. И. в 1185 г., 7 сентября, благословив себе преемником брата своего Григория. — Таковы наиболее достоверные события внешней жизни св. И., сообщаемые главным образом летописями. В житии св. И., написанном, полагают (Ключевский), в конце 70-х или в 80-х годах XV в. (Пахомием Логофетом?), сообщаются еще некоторые легендарные события из его жизни, заимствованные, по-видимому, из народных сказаний. Таков прежде всего рассказ о построении св. Иоанном Благовещенского монастыря, несогласный в подробностях с данными летописи. Сюда же относится и рассказ о путешествии св. И. на бесе в Иерусалим в течение одной ночи. Принимать в значении истории повесть о путешествии св. Иоанна на бесе в Иерусалим значит выдавать за историю толки народные, ни на чем не основанные (Филарет, Русские св. III, 20 прим.). — Что касается деятельности св. Иоанна, то, принимая близкое участие в гражданских делах Новгорода, он много заботился и о духовных нуждах своей паствы. По условиям времени, эта его деятельность прежде всего выразилась в построении храмов, между коими некоторые были каменные, и монастырей (Благовещенский). Святитель Иоанн был также пастырь учительный. В житии рассказывается, что к нему в келлию приходили люди разного звания и положения, которых святитель поучал в духовной беседе и чрез чтение житий святых. Не оставлял без внимания деятельный архипастырь и церковного учительства. Ему приписывают сохранившееся до нашего времени поучение к священникам в первое (соборное) воскресенье великого поста; нач.: «Се Богови, братие, тако изволше» (напечатано в «Прав. Собес.» 1861 г., I; в более древней редакции в «Журн. Мин. Н. Пр.» 1890 г., сентябрь; а в «Памяти др.-рус. ц.-учит. литерат.», под редакц. А. И. Пономарева, вып. 3, 240—250, перепечатано с последнего издания). Архиеп. Илии — Иоанну приписывают также часть памятника, известного под именем «Вопрошание Кирика» [см. в «Энци.» ниже — Кирика Вопрошание], именно 3-ю его часть, надписываемую в большей части списков «Ильино вопрошание» (С. И. Смирнов, Др.-рус. духовник, Сергиев Посад 1899, стр. 63 сл.; оттиск из «Богослов. Вестн.» за 1898 г.). Полагают, что св. И. писал также летопись (Филарет, Обзор рус. дух. литер., изд. 3-е, стр. 38). Мощи архиепископа И. открыты были новгор. архиеп. Евфимием в 1439 г. и с того времени почивают открыто в новгород. Софийском соборе. На соборе 1547 г. установлено ему повсеместное празднование 7 сентября. Служба архиеп. И. встречается в рукописях XVI-XVII вв.; канон написан Иннокентием. Кроме жития, написанного в XV в., встречается (редко) в рукописях похвальное слово архиеп. И., представляющее новую позднейшую редакцию жития.

12) Иоанн св. епископ суздальский, XIV в. С юных лет он вел жизнь иноческую; около 1350 г., по желанию кн. Константина Васильевича, был поставлен патриархом в епископа нижегородская и суздальского. В сане епископа св. И. заботился об устройении монастырей: при его участии устроены были монастыри — в Суздале мужской преп. Евфимием, в Нижнем Новгороде женский кн. Андреем Константиновичем. В личной жизни св. И. отличался любовью к бедным и обездоленным, заступаясь за бедных крестьян и устраивая больницы и богадельни для больных и сирот. Конец жизни он провел в тиши монастырского уединения, удалившись с кафедры. Скончался в 1373 г. 15 октября. Таковы данные о св. И., еп. суздальском, сообщаемые главным образом в его житии, написанном во второй четверти XVI в. монахом Григорием

(Ключевский, Др.-рус. жития св., стр. 284. 286). Сходно с этим даются краткие сведения о св. И. при печатном издании службы ему, напр., изд. 1870 г. Однако Голубинский эти сведения находит малодостоверными и склоняется в пользу того мнения, что в лице св. И. надо видеть того первого епископа суздальского Иоанна, который скончался в 1314 г. (Истор. канон, св., изд. 2-е, стр. 143). Местное празднование св. И. установлено еще в половине XVI в. и потом подтверждено синодским указом от 27 августа 1755 г. Житие и служба ему, написанные монахом Григорием, дошло до нас в списках XVI в. Память св. Иоанна, еп. суздальского, 15 октября. Мощи почивают открыто в суздальском соборе.

13) Иоанн преп. печерский постник; о времени и обстоятельствах его жизни ничего неизвестно; в каноне он прославляется, как постник. Память 7-го декабря. Мощи в Ближней или Антониевой пещере Киево-Печерской лавры.

14) Иоанн препод, печерский подвижник, младший брат пр. Феофила Плачливого: «От юности соединены они были сердечною любовью, имели одне мысли, одни желания, обращаемыя к Богу», пишет о них Поликарп в послании к Акиндину (Киево-печер. Патерик) в перелож. М. Викторовой, стр. 127). По просьбе братьев пр. Марк гробокопатель приготовил для них общую могилу. Пр. И. скончался раньше брата и в его отсутствие, в конце XI или нач. XII в. Память св. братьев вместе с пр. Марком 29 декабря. Мощи их в одном гробе в Ближней или Антониевой пещере Киево-Печерской лавры.

Ан. С.

Иоанн: святые русские, дней памяти коих ныне не положено

Иоанн: 1—6 святые русские, дней памяти коих ныне не положено.

1) Иоанн и Мария праведные, начальники града Устюга, жившие во второй половине XIII в. (у Леонида, Св. Русь, стр. 88, ошибочно показано XII в.). «Когда-то, — говорит Голубинский — до второй половины XVII в. было установлено им или само собой вводилось празднование, но потом неизвестно когда в XVIII или XIX в. празднование это само собой прекратилось» (Ист. канон, св., изд. 2, стр. 142). В настоящее время И. и М. праведные в забвении: см. Голубинский, стр. 358—359; ср. Сергей, Полн. месяц. вост. II, прил. 3-е, стр. 561.

2) Иоанн затворник псковский, †24 октября 1616 г. В Псковской летописи по поводу кончины его замечено, что он «в стене жил 22 года, ядь же его рыба, а хлеба не ел, а жил во граде, якоже в пустыни, в молчании великом» (П. С. Р. Л. 4, 332). Проф. Голубинский помещает его в числе только «почитаемых усопших» (Истор. канон, св., изд. 2-е, стр. 328). Нет его и в «Верн. месяц. всех рус. св.» в числе канонизованных святых.

3) Иоанн (в иночестве Иона) Власатый каргопольский, подвизавшийся на том месте, где теперь стоит Успенский женский монастырь около города Каргополя. У преосв. Сергия (Полн. месяц. вост. II, прилож. 3-е, стр. 561) и у проф. Голубинского (Истор. канон, св., изд. 2-е, стр. 327—328) И. каргоп. помещается в числе почитаемых усопших. В «Верн. месяц. всех рус. св.» и у преосв. Филарета (Русские св.) его совсем нет. Кончину его относят к 1622 г. или еще позже. «Из разноречивых показаний об И. каргопольск., о времени и подвигах его жизни можно думать, что двое были в Каргополе местночтимых подвижников, — один из них Иоанн, в иночестве Иона, строитель Успенского монастыря, а другой — Иоанн Христа ради юродивый» (Димитрий, Месяц. св. изд. 2-е, на 17 февраля, стр. 174; ср. на 5 февраля и на 24 июня). См. еще Леонид, Св. Русь, стр. 100; Н. Барсуков, Источ. рус. агиогр., стлб. 244.

4) Иоанн младенец угличский, семилетний отрок-страдалец, убитый после страшных истязаний одним работником его отца но злобе на последнего в 1663 г. 25 июня. Он был сын богатого посадского человека г. Углича Никифора Ченолосова. В память убитого сына родители решили построить каменную церковь во имя И. Предтечи. При копании рва тело отрока найдено было нетленным. По распоряжению ростовского митр. Ионы, которому доложено было о случившемся, после надлежащего освидетельствования, гробь с нетленными останками был поставлен в стене возводимой каменной церкви, где он находится и поныне, закладенный в стену. Память младенца И. свято чтится в Угличе и его окрестностях: у его гроба служат панихиды и совершаются исцеления. — У преосв. Сергия (Полн. месяц. вост. II, прил. 3-е, стр. 561) и у проф. Голубинского (Истор. канон, св., изд. 2-е, стр. 328) И. млад, углич. находится в числе почитаемых усопших. По Леониду (Св. Русь, 730, стр. 189), «есть житие, писанное старообрядцем в начале XVIII в., в Собр. рук. В. Ундольского, № 319». См. еще Димитрий, Месяц. св. изд. 2-е, на 15 июня, вып. 10-й, стр. 233—234.

5) Иоанн затворник сезеновский, подвизавшийся в селе Сезенове Лебедянского уезда Тамбовской губ., †14 декабря 1839 г. Он был сын крепостного крестьянина, с 15 лет начал подвиг юродства; отпущенный помещиком на волю, некоторое время жил в Задонском монастыре. В селе Сезенове И. затворился в келлии при церкви, предаваясь молитве; приносимую для него пищу принимал через два дня и даже через неделю. В чертах лица отражалось мирное настроение его духа. Скончался в молитвенном положении перед келейною иконой. Голубинский (Ист. канон, св. в рус. Ц.; изд. 2-е, стр. 328) и преосв. Сергей (Полн.

месяц. вост. II, прил. 3-е, стр. 561) помещают И. сезеновского в числе почитаемых усопших. См. еще Димитрий, Месяц. св., изд. 2-е, на 14-е декабря, стр. 120—121; «Поселянин», Русские подвижники XIX в.

б) Иоанн иеросхимонах (1795—1867), затворник Святогорской пустыни, в Изюмском уезде Харьковской губ. Сын простых мещан г. Курска, он с юных лет обнаруживает влечение к монашеской жизни. Однако, исполняя волю родителей, учится печному мастерству, вступает в брак и скоро делается зажиточным хозяином-собственником. Успех в житейских делах не мог заглушить его глубокой склонности к жизни подвижнической. После смерти жены и отца, будучи бездетным, И. пристроил мать у своих сестер и немедленно оставил мир. В 1838 г. он побывал в Киеве и, по совету лаврского духовника, потом поступил в Глинскую Богородицкую пустынь курской епархии. Через несколько лет он вместе с несколькими братьями из Глинской пустыни перешел в Святогорский монастырь, бывший в запустении с 1788 г. Здесь И. много потрудился над восстановлением заброшенной обители, исполняя обязанности эконома, гостинника и духовника для приходящих богомольцев. Вскоре по прибытии в Святогорский мон. он принял пострижение с именем Иоанникия и рукоположен сначала в сан иеродиакона, а потом иеромонаха. С особенной любовью Иоанникий заботился о возобновлении в Святогор. монастыре пещер, которые до того были в полном забвении. Скоро осуществилась его заветная мечта — жить в затворе: с благословения настоятеля он затворился в одной из пещерных келлий. Через 1 1/2 года пребывания в затворе принял он схиму с именем Иоанна и всецело предался суровой подвижнической жизни. В его узкой и тесной келлии было холодно и сыро, как в леднике; деревянный гроб служил ложем подвижнику, обрубок дерева был вместо стула; кувшин воды, лампада, нагольный тулуп и епитрахиль удовлетворяли всем его запросам. Семнадцать лет подвизался Иоанн в затворе и еще при жизни Господь прославил его даром чудотворений; слава о его подвигах привлекала толпы богомольцев. И. скончался 11 августа 1867 г.

Ан. Судаков.

Иоанн гискальский

Иоанн гискальский — один из типичнейших представителей религиозно-политической иудейской партии — зилотов, сыгравших столь видную роль в последнюю войну иудеев с Римом за свою независимость. Сведения об этой партии вообще и в частности об Иоанне, обязанные исключительно известному историку иудейскому Иосифу Флавию, должны быть критически профильтрованы с самою тщательною осторожности, ввиду особенных условий, при каких Флавий давал эти сведения. Когда чаша терпения иудейского переполнилась от невыносимых угнетений Рима и знамя революции развернулось по всей Палестине, почти не было иудея, который бы не горел сердцем постоять за свою свободу и независимость. Общее одушевление легко сломило первое сопротивление римских легионов, предводительствуемых Цестием Галлом, обратив их в паническое бегство. Торжествуя эту победу, значительно подняв дух победителей, последние не закрывали глаз от грядущих затруднений и опасностей. Восстание нуждалось прежде всего в правильной организации и объединении, и это было сделано тотчас посредством избрания нескольких внушавших наиболее доверия военачальников, на которых и возложена была ответственная роль защищать отдельные участки восставшей страны. В число этих военачальников попал и Иосиф Фл., теряющий с этих особенно пор, в своем описании войны, всякую застенчивость в раскрашивании своей роли и в стараниях выгородить себя в глазах Рима, угодничество которому сделало его предателем отечества.

Трудно сомневаться, чтобы Иосиф, получивший для организации восстания галилейский участок, наиболее важный в стратегическом отношении, не был одушевлен общию решимостью постоять за отечество. При малейшем сомнении в этом, иерусалимский главный комитет едва ли бы поручил ему столь ответственный пост, где юного вождя ожидала одна из самых труднейших и ответственных задач. Здесь, в Галилее, предстояло оказать новым силам римлян самое первое сопротивление, от которого в значительной степени зависела вся последующая компания. Понятно, что человек, посылаемый в Галилею с этими надеждами, должен был внушать особенное доверие, и, действительно, молодой, хитрый и образованный раввин некоторое время показал себя достаточно способным оправдывать это доверие, обнаружив достаточно администраторских и организаторских способностей. Но вскоре же (неизвестно почему) в образе действий галилейского главнокомандующего вдруг начало проглядывать нечто весьма и весьма подозрительное. Наиболее проницательные наблюдатели тотчас же заметили это и сочли своим долгом выступить против некоторых действий вождя с сильною оппозицией, душою который был именно Иоанн гискальский. Это обстоятельство невольно возбуждает в душе решительный протест против той характеристики, какую дает об Иоанне Флавий. Он называет его «дерзким, сумасбродным партизаном», который в своей пылкой ненависти к Риму и в борьбе с ним «превзошел всякие крайности». «Недовольный» назначением и деятельностью Иосифа и проча самого себя на его место, он составил план «известить» тирана и, поступая сам не лучше всякого «тирана» («едва терпимый собственными подчиненными»), всячески противоборствовал Иосифу и клеветал на него, перетолковывая его «спокойное приготовление» к войне «изменою» и «тайным» соглашением с Римом и возмущая население Галилеи недоверием и непослушанием ему (О войне 2, 21, 1—2; Жизнь, 13). Между тем, зная Рим слишком хорошо, чтобы верить в окончательный успех восстания, сам Иосиф, очевидно, как нельзя лучше воспользовался своею предусмотрительностью. Это тотчас же не умедлило обнаружиться в том, что он стал вкрадывать в дело, ему вверенное, только «половину сердца» — настроение, которое, даже без свойственных ему неосторожностей, должно было

чувствоваться инстинктивно клокотавшими в пламени бунта сердцами и вносить неприятный диссонанс в общее одушевление. Одно случайное обстоятельство особенно усилило подозрительное отношение к Иосифу и вызвало его противников на решительные действия, обнаружившие также всю ненадежность его натуры. Совершенно естественно и согласно с военным положением страны, что один пограничный страж настиг придворного Агриппы царя, союзника римлян, и отнял у него немало ценного багажа, препроводив последний на благоусмотрение высшего начальства в Тарихею. Каково же было удивление всех, когда это «высшее начальство» (т. е. Иосиф), сделав внушительный «выговор» за насилие «царскому слуге», заявляет о своем намерении возратить добычу царю. Узнав об этом, народ, руководимый Иоанном, но едва ли, конечно, нуждавшийся в подускиваниях его (на что жалуется Флавий), возбуждает целое смятение, целью которого ставится не менее, как «сжечь» Иосифа (для чего несен был уже и огонь). Нет возможности передать в кратком изложении захватывающих подробностей всех этих сцен, и читатель не пожалеет, если обратится к рассказу самого Иосифа, откуда лучше узнает и то, с кем имел дело Иоанн, и как он должен быть понятен в своих крайне энергичных действиях. Чуткое ко всяким искренним порывам сердце народа сразу оценило героя и целый огромный город Тивериада, возмущившийся против Иосифа, готов был стать под его знамя и водительство.

Что Иоанн, не был лишь «предводителем разбойников», как характеризует его Флавий, достаточно свидетельствует его близость ко многим влиятельнейшим членам иерусалимского комитета, не без доверия коего он получил и свою роль в качестве защитника одного из укрепленных галилейских пунктов — Гискалы [Гисхолы, ныне эль-Джиш]. Будучи сравнительно менее всего укрепленною и надежною, эта крепость могла бы иметь значение лишь при стойкости других укрепленных галилейских пунктов, которые от Иосифа, однако, быстро перешли все в руки римлян. При этом условии о серьезном сопротивлении Риму нечего было и думать, и неудивительно, что город через два дня разделил участь более сильных. Зато Иоанн ловко сумел ускользнуть при этом из крепости, значительно умалив значение римской победы. С удалою кучкой сподвижников, глубокою ночью, он геройски пробился через конницу римскую и принес в Иерусалим встреченные общим интересом, хотя невеселые, вести о положении дел в участке галилейского главнокомандующего. Это было моментом, с которого в Иерусалиме стало централизоваться все восстание (ноябрь 67 г.).

В Иерусалиме Иоанн тотчас же завоевал себе прочное место во главе наиболее фанатической партии сторонников войны, носившей имя «зилотов» и состоявшей преимущественно из иерусалимской молодежи, обычно отличающейся наибольшею пылкостью. Воспитанная неудачниками галилейского восстания, — ненависть ко всем подозрительным личностям, заявлявшим себя недостаточною энергией, жажда борьбы за свободу до последней капли крови — были девизом этой отчаяннейшей партии, не пренебрегавшей, под условием верности своему девизу, самыми завзятыми головорезами и дебоширами. Это последнее немало помогало зилотам Иоанна приобрести и удерживать преобладающее значение над всею смятенною страной. Одним из средств для поддержания этого преобладания и для достижения своего девиза было устранение всех более или менее подозрительных своим тяготением к Риму личностей. В числе первых жертв зилотизма за это время пали многие из знатнейших граждан города, каковы Антипа, родственник иродианской фамилии, заведовавший общенародною казною, а также Левий и Софа [Сифа]- оба царской же крови. Вообще, предубежденные против аристократии города, зилоты простерли это предубеждение до того, что низложили самого первосвященника за попытку возбудить против них народ, и не задумались посредством жребия избрать нового, которым был Фанний, человек, по представлению Иосифа, совершенно недостойный этого звания.

Эти и подобные крайности, к сожалению допущенные зилотами, много говорят об увлечении Иоанна и его единомышленников и с трудом могут быть извинены. Расправа с первосвященником особенно послужила поводом к обострению отношений, в каких стояла к зилотам более умеренная партия «людей порядка», во главе которой стояли — Горион сын Иосифа, влиятельный фарисей Симон сын Гамалиила и оба отставные первосвященника — Анан сын Анана и Иисус сын Гамалиила: эта партия имела не менее сильное влияние на народ. Горькие жалобы Анана в собрании последнего на неслыханное нарушение законов священноначалия зилотами сильно наэлектризовали толпу против зилотизма и подвинули ее на открытую . расправу с бесчинниками. Это в свою очередь сильно ожесточило зилотов и повело к новым но менее противозаконным деяниям; уступая своим противникам в числе, они, после многих кровавых свирепств, не задумались самый храм обратить в свою крепость; теснимые и здесь, они затворились даже во внутренних частях храма, а так как первосвященник не допускал неочищенному народу проникнуть в эти части для вытеснения засевших, то последние оказались в осаде, бдительно сторожимые со всех сторон особыми стражами. Тогда на помощь себе зилоты призвали идумеев, распалив их воинственное настроение сенсационным доносом, что первосвященническая партия, все более и более обольщая народ, обнаруживает попытку вступить на путь мирных переговоров с римлянами и желание сдать им священный город. Этого было достаточно, чтобы идумеи тотчас же появились у стен Иерусалима. Нетактичность первосвященника, закрывшая пред ними ворота города и выступившего к ним со столь же нетактичною речью, только усилила подозрительность идумеев и их готовность подать помощь зилотам, чтобы вместе с ними взять в руки защиту Иерусалима. В ближайшую грозную ночь зилоты сделали удачную вылазку из своей позиции и отворили своим союзникам ворота города. Мстя за оскорбление и за подозреваемые изменнические планы, идумеи наполнили весь город грабежом и убийством; в числе жертв были и Анан с Иисусом. Бесчинства закончились нарочито устроенною комедией, пародировавшей формальный «суд 70-ти», (т. е. синедриона). Судьями были поставлены 70 «знатнейших мужей из простолюдинов»; в качестве подсудимого поставили пред этим судом Захарию, сына Варуха, обвиненного в сношениях с римлянами. Суд не нашел мужества разыграть эту комедию в духе ее устроителей и в полном своем составе предпочел спастись бегством, а участь несчастного подсудимого решила пара отчаянейших зилотов, которые пронзили его мечами со словами: «А вот тебе и наше оправдание!»...

За вспышкой кровопролитного неистовства идумеев последовала реакция; тогда, одному из более умеренных зилотов удалось довести идумеев до раскаяния в допущенных увлечениях и даже до охлаждения к вовлекшим их на это дело зилотам, и они отступили от города. Это отступление только еще более развязало руки зилотам — тем более, что теперь уже в городе не было более лиц, способных обуздать их своеволие. При таких обстоятельствах глава партии зилотов — Иоанн гискальекий сделался всемогущим обладателем города, присоединив к двум прежним величайшим бедствиям (война, мятеж) третье — самовластие, казавшееся столь большим злом по сравнению со всеми другими, что «многие — по словам Иосифа — стали уходить к иноплеменникам и, отчаявшись в спасении у соотчичей, находили оное (?) у римлян».

Важные перемены в Риме (смена разных кесарей) несколько замедлили решительные действия римлян в Иудее. Этим замедлением, к сожалению, не воспользовались достаточно иудеи. За это время произошло только еще большее усиление междоусобий. Восстал — по крайностям свободолюбия и самовластия — другой «Иоанн», в лице Симона сына Гиоры, разгуливавшего со своей шайкою в южных областях Палестины. Вскоре, однако, свобода Симона была сильно стеснена успехами римлян. И когда вся Палестина быстро оказалась в их руках, кроме Иерусалима и трех крепостей — Иродиона, Масады и Махера, Симон направил свою удачу на Иерусалим, в котором под тиранией Иоанна царила крайняя распущенность,

доходившая до поразительных эксцентричностей. Возвышение Симона при таких условиях подавало некоторые надежды на улучшение положения дел, и по совету первосвящ. Матфии он был приглашен в город. На первых порах, по словам Иосифа, это повело к тому лишь, что «вместо одного тирана город стал иметь двух», из коих каждый видел в гражданах своих врагов и заботился только об утверждении собственной власти. К довершению всех неурядиц, вскоре от зилотов отделился еще третий «тиран» — Елеазар сын Симонов, и город стал терзаться сразу тремя партиями, не уступавшими одна другой ни в силе, ни в бесчиниях и превратившими столицу в три взаиморазрушавшие крепости. Симон засел со своими в «верхнем» городе и значительной части «нижнего», Иоанн — на горе храма, Елеазар — во внутренних дворах храма. В увлечении распрями соперники были настолько безумны, что пустили сделаться жертвою пламени хлебным запасам, приготовленным на время осады города, чем ускорили его гибель. Храм сделался ареною кровавых столкновений между противниками; священные сосуды его были перекованы в воинские оружия; священная почва его пропиталась кровью; священные твердыни дрожали от управляемых «иудейскою» рукой осадных машин, и свист стрел и грохот метательных снарядов огласили священное место — задолго прежде, чем все это сделали римляне...

К чести этих вождей можно сказать разве одно, что они были солидарны в кровавой ненависти к Риму, и в отражении его усилий к овладению Иерусалимом действовали с поразительным единодушием и героизмом, отлагая все личные недоразумения. Последователю римляне испытали полную безуспешность и безнадежность двух способов взятия столицы бомбардировкою каменными снарядами и решительными штурмами, подготовлявшимися по всем правилам военного искусства. Мечтая взять особенно башню Антония, защищаемую Иоанном и служившую ключом ко взятию города, римляне 17 дней усиленно работали над заключением ее в двойную черту внушительная вида валов. И Симон, и Иоанн в своих позициях терпеливо выжидали их окончания, чтобы единодушным усилием сразу привести к нулю эти грандиозные работы. У башни Антония план этот удалось выполнить Иоанну очень удачно тем, что незаметно для римлян он провел подкоп под чертою валов, поддерживая до времени их легкими подпорками, а потом, подложив огонь, в один миг обратил все в простые развалины. Не менее удачно покончил с сооружениями римлян у своей позиции Симон. Здесь дело разрешилось совсем просто. Горсть смельчаков из осажденных прямо бросились с факелами к пододвинутым машинам, — и прежде чем римляне, ошеломленные столь отчаянным бесстрашием, оправались от своей растерянности, огонь успешно сделал свое дело, оставив римлянам одни головешки. Потеряв надежды взять город обычными осадными приспособлениями, римляне решили добиться его падения измором. С целью отрезать всякую возможность подвоза в город съестных припасов, недостаток которых уже давно стал бедственно ощущаться для осажденных, римляне обнесли его сплошною стеной, прекратившей всякое сообщение города с внешним миром. Бедствия голодовки с принятием столь чрезвычайной меры не замедлили тотчас же обнаружиться в городе со всеми ужасающими подробностями, — и хотя бы только отчасти было близко к истине то, что рисует нам многовещательное перо Иосифа, и тогда положение осажденных представляется настолько безотрадным, что лишь Иосиф и мог делать упрек Иоанну за употребление священного елея и свящ. вина для потребностей людей, находившихся в столь тяжких обстоятельствах. Недостаток в припасах значительно повлиял на упадок духа защитников города, и новые отчаянные вылазки их под руководством Иоанна имели уже гораздо менее успеха. Не порадовало на первых порах особенною удачей и римлян действие их новых машин, которые оказывались совершенно бессильными поколебать огромные скалообразные камни стены. К несчастью для иудеев, оказался предательским тот самый подкоп, которым они так блестяще, воспользовались для

разрушения первых попыток римлян и который в одну из ночей вдруг дал обвалы, увлекшие с собою часть стены. Прежде чем, однако, римляне успели воспользоваться этим легким устранением непреодолимого препятствия, удивленному взору их предстала за развалинами новая стена, выстроенная предусмотрительно Иоанном, и хотя менее крепкая, но с большими опасностями для приступа. Участь башни все же была этим решена, и Иоанн вынужден был оставить ее, перейдя особым подземным ходом к храму, у которого теперь сосредоточилась вся защита. Когда все казалось конченным и здесь, — не ослабели в своем героизме Симон и Иоанн. Раздираясь зрелищем объятых пламенем святилища, они с яростью умиравших львов бросались со своими сподвижниками на трепетавших алчным разыскиванием добычи римлян. Живые непроницаемые стены последних не могли выдержать напряженных отчаянием сил и раздались, открыв им путь отступления в верхний город, на гору Сион. Здесь, около его еще нетронутых грозно стоявших укреплений, сплотились разъяренные сподвижники Симона и Иоанна, готовые до последней капли крови отстаивать остатки своего отечества от смертельных врагов. Была минута, когда в этой последней отчаянной решимости, по-видимому, заметны были колебание и склонность к переговорам с вождем римлян — Титом. Последний воспользовался этим и, наставительно упрекая за возмущение, призывал к полной покорности, под условием сдачи оружия. Но не того хотели до конца верные себе храбрецы! С ядовитой бранью простираемая милостыня Тита в виде жизни была для них в эти минуты оскорбительнее и несноснее самого позорного наказания и смерти; они не могли сдаться, после того как поклялись ни в каком случае не делать этого, и требовали от великодушия Тита лишь одного — позволить им со своими женами и детьми свободно перейти противоокопы и удалиться в пустыню докоротать там свою плачевную жизнь. Только не понимавшему этих удивительных героев идеи Титу, да не хотевшему сознаться в понимании их Иосифу это трогательное требование: могло казаться нелепостью, компрометирующей честь победителя. Во всяком случае Тит с негодованием отверг их просьбу; прозвучавшую для него прямою дерзостью, что эти люди, на деле уже пленные, осмеливаются предлагать ему условия, как бы победители. Последовал классически жестокий ответ — отказаться в таком случае от всякой надежды на помилование и принять меры к ограждению своей жизни, по отношению к которой римляне желают воспользоваться всеми строгостями в духе войны. Тогда, запертые и сплотившиеся в верхнем городе, иудеи решили стоять до последней крайности, соблюдая клятву не сдаваться и отсрочивая свою участь до полного уничтожения города и храма. Бесцельность дальнейших сопротивлений, однако, слишком была очевидна, и иудеи уже не употребляли усилий ни к защите, ни к нападению, беспомощно опуская утомившиеся в непосильной борьбе руки и ища спасения — кто, как мог. Долее других не склонялись пред этою тяжкою необходимостью сами вожди Иоанн и Симон, которые после геройской, но неудачной попытки пробиться сквозь цепь римлян, скрылись в подземельях силоамского оврага. Оба они, впрочем, также, наконец, опустили оружие и представили римлянам делать с ними, что угодно. Замечательно, что Иоанну была оставлена жизнь (между тем Симон скончал свою жизнь в Риме от удушения). Если его поведение во время осады было действительно так ужасно, как его описывает Иосиф, не иначе называя его, как разбойником, то такое снисхождение нельзя не назвать по меньшей мере странным.

Архим. Иосиф.

Иоанн Златоуст

Иоанн Златоуст, св., архиеп. константинопольский. В блестящей плеяде св. отцов и учителей Церкви IV в. Златоуст — звезда первой величины. Если некоторые церковные светила и превосходят его по спекулятивной глубине и оригинальности богословствования, по учености и организаторскому таланту, то как толкователь Св. Писания, как учитель нравственности и как высокий образец пастыря Златоуст не уступает величайшим церковным деятелям, а по дивной силе своего ораторского дарования непререкаемо пользуется в христианском мире исключительно славой: Церковь почтила его названием Златоуста, которое с VII в. является обычным украшением его имени.

Златоуст родился в Антиохии, вероятно, в 347 г. в знатной и богатой христианской семье. Отец его Секунд, занимавший высокое военное положение, умер вскоре после рождения сына, оставив его и старшую дочь (которая, впрочем, жила недолго) на попечение своей двадцатилетней жены Анфусы. Это была благороднейшая женщина, давшая в своем лице высокий образец истинно христианской верности супружескому и материнскому долгу. По ее адресу вырвалось у знаменитого языческого ратора Ливания полное восторга восклицание: «Ах, какие у христиан находятся женщины!» Несмотря на свою цветущую молодость и полную независимость, несмотря, далее, на соблазны и невзгоды своего вдовьего положения в таком городе, как Антиохия, где необузданная страсть к наслаждениям, особенно среди высшего сословия, не брезговала никакими средствами для своего удовлетворения, — Анфуса решительно отказывается от вторичного замужества и в тиши своего дома всецело посвящает себя воспитанию сына. В тепле ее материнской любви и неустанной заботливости, в атмосфере ее возвышенной религиозной настроенности и безупречной нравственной чистоты возрастали в богато одаренной и чрезвычайно восприимчивой душе Златоуста те семена любви, веры, добра, которые дали впоследствии такие обильные и роскошные плоды. Наверное, уже в детстве, под благотворнейшим влиянием матери, зародилась у Златоуста и та великая любовь к слову Божию, какую он так отличался в течение дальнейшей своей жизни. Просвещенная Анфуса не щадила средств, чтобы дать сыну прекрасное образование. К сожалению, об отрочестве и ранней юности Златоуста не сохранилось сведений. Едва ли, впрочем, можно сомневаться, что обучение его в этот период, — но обычаю того времени, — носило общеобразовательный характер а по религиозным убеждениям матери — должно было отличаться строго христианским направлением. Позднее (во всяком случае не моложе шестнадцати лет) Златоуст проходил специальный курс красноречия у первого ратора того времени упомянутого Ливания, утонченно идеализированное язычество которого не представляло теперь для него уже никакой опасности. Своими блестящими ораторскими дарованиями Златоуст приводил в восхищение учителя. Последний, долго спустя, на предложенный ему пред смертью вопрос, — кого он признает наиболее достойным преемником себе, — ответил: «Иоанна, если бы христиане не похитили его у нас». Кроме Ливания Златоуст слушал еще некоего Андрогафия, под руководством которого занимался изучением философии. По окончании образования Златоуст выступает на общественное поприще в качестве адвоката и сразу же имеет громадный успех, а тогда адвокатура открывала путь к высшим должностям государственной службы. Это не могло не увлекать юношу. Не мог он также оставаться равнодушным и к неизведанным еще удовольствиям тогдашней общественной жизни в виде театров, цирков. Благородная Анфуса и тут была для сына Ангелом-хранителем. Вероятно, это время она и разумела, когда говорила, что ежедневно испытывала за него тысячу опасений и великие заботы. Взяло верх воспитание, хотя оно (заметим кстати) и не носило исключительно аскетического характера. Возвышенно

настроенная душа Златоуста, — по любимому его выражению, — напояемая из чистого источника Св. Писания, не могла удовлетворяться адвокатскими занятиями, с которыми было сопряжено так много сомнительно-условного и узаконено-несправедливого. Не говорим уже об интриганстве и алчности окружавшей его судейской среды. Недолго могли удерживать Златоуста и светские развлечения, носившие вполне языческий характер. И вот Златоуст решает оставить адвокатуру и свет, чему немало содействовал задушевнейший школьный друг его Василий, который посвятил себя «истинному любомудрию», т. е. принял иночество, непосредственно по выходе из школы. Разочаровавшись в светской жизни, Златоуст думал было немедленно же последовать примеру друга, но трогательная мольба матери не повергать ее во второе вдовство и сиротство заставила его на время отказаться от своего намерения. Только отныне и в родном доме, Златоуст стал уже вести новую жизнь, всецело предаваясь изучению слова Божия, аскетическим упражнением и делам благочестия. В это время вместе с Василием и еще двумя тоже школьными друзьями — Максимом, впоследствии епископом селевкийским, и Феодором, впоследствии знаменитым епископом мопсуестийским, Златоуст посещает особую «школу», где изучалось Св. Писание под руководством известнейших учителей пресвитеров Флавиана и Диодора (тарсийского). Последний должен был оказать на Златоуста особенно глубокое влияние, так как был не только основательнейшим знатоком Св. Писания и человеком обширнейшей учености, но еще и великим аскетом. К этому же периоду (а может быть и раньше) относится еще знакомство Златоуста с антиохийским епископом Мелетием; последний приблизил к себе даровитого юношу и, закончив наставление его в истинах веры, совершил над ним крещение (не позже 370 г.). Вероятно, тогда же Златоуст был сделан чтецом, на обязанности которого лежало читать Св. Писание с амвона во время богослужения • 74. Теперь Златоуст стал относиться к себе еще с большею строгостью: для развития сосредоточенности и самообладания он — недавний оратор-адвокат — налагает на себя воздержание в слове и часто подолгу хранит почти ненарушимое молчание. Вскоре, вероятно, умерла благочестивая Анфуса, и Златоуст уже беспрепятственно мог посвятить себя «истинному любомудрию». На это время падают его два увещания «к Феодору падшему». Созерцательно-аскетическая жизнь инока в представлении Златоуста окружена была таким исключительным ореолом величия и святости, что намерение его друга (Феодора мопсуестийского) жениться на любимой женщине и, т. обр., отказаться от намеченного прежде отшельничества, оплакивается, как самое тяжкое преступление. Около этого же времени Златоуст написал и два слова «о сокрушении» к инокам Димитрию и Стелехию. Своим благочестием и образованием Златоуст и его друг Василий, естественно, привлекали к себе внимание православных в трудное время арианских смут. Потребность в достойных кандидатах на епископские кафедры была тогда особенно настоятельная. И вот составилась план посвятить друзей в епископский сан, несмотря на их молодость (Златоусту было, вероятно, не более 27 л.) и хотя бы даже против их желания. Узнав об этом замысле, друзья решили действовать сообща. Но Златоуст, уклонившись из смирения от столь высокого сана, не только не предупредил об этом друга, но еще сам содействовал посвящению его во епископа (Василий был поставлен епископом, вероятно, в Рафанее, и принимал участие во втором вселенском соборе 381 г.). Василий был крайне смущен таким поступком друга и горестно упрекал его за измену. Как бы в ответ на эти упреки, Златоуст написал свой знаменитый трактат «Шесть слов о священстве» — поистине классический труд по пастырскому богословию. Здесь он оправдывает свой образ действий ввиду высоких достоинств Василия и своих собственных немощей и раскрывает высоту, трудность и ответственность пастырского служения, отмечая при этом качества, необходимые для достойного прохождения этого служения, и указывая, как современная ему действительность была далека от идеала. Уклонившись от епископства, Златоуст удалился в один из монастырей в

горных окрестностях Антиохии. Здесь он прожил под руководством одного старца четыре года (375—378 г.), занимаясь изучением слова Божия, молитвой, ручным трудом и разными аскетическими подвигами. В это время он написал в защиту монашества, которое подвергалось гонению со стороны арианствующего императора Валента, три книги: «К враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни», и небольшое рассуждение: «Сравнение власти, богатства и преимуществ царских с истинным и христианским любомудрием монашеской жизни». Эти творения запечатлены особенной любовью автора к отшельничеству и для монашества имеют почти такое же классическое значение, как «Слова о священстве» для пастырства. Не довольствуясь пребыванием в общежительном монастыре, Златоуст удаляется в одну пещеру, где в полном уединении предается самой строгой подвижнической жизни в течение двух лет, пока расстроенное здоровье не принудило его возвратиться в Антиохию. Здесь в начале 381 г., — стало быть, уже тридцати четырех лет от роду, — он смиренно принимает от святителя Мелетия посвящение в диаконский сан. На обязанности диакона в то время, — кроме прислуживания в церкви и исполнения разных поручений епископа, — лежали еще заботы по делам церковной благотворительности. Златоуст начинает с того, что отказывается от своего имени в пользу бедных. В своей новой деятельности он обнаруживает живейшую отзывчивость на людское горе и самоотверженную заботливость об облегчении участи несчастных. Отсюда собственно и начинается его громадная популярность в Антиохии. Будучи диаконом, Златоуст не говорил проповедей, но по просьбе друзей и в целях утешения и назидания некоторых знакомых он написал несколько произведений а именно: «К Стагирию подвижнику» (3 слова), «Книгу о девстве», «К молодой вдове» (2 слова), Кингу о св. Вавиле и против Юлиана и язычников». Вероятно, в это время (а можете быть даже и раньше) было составлено им для домашнего употребления общее обозрение содержания канонических книг Ветхого и Нового Завета (кроме 4 соборных посланий и Апокалипсиса) и частное обозрение Пятюкнижия, Иисуса Навина, Судей, Руфи, 4 книг Царств, Иова, 4 больших и 7 малых пророков. Тогда же, вероятно, была составлена и сохранившаяся на греческом языке первая половина толкования на пророка Исаию (до 11 ст. VIII-й главы), а равно были опубликованы и отмеченные уже «Слова о священстве», ходившие доселе только в кругу ближайших друзей автора. Диаконом Златоуст прослужил пять лет. В 386 г., т. е. тридцати девяти лет, он был посвящен новым антиохийским епископом Флавианом в сан пресвитера. Ввиду особенных ораторских дарований Златоуста, на него главнейшим образом было возложено проповедание слова Божия. С неутомимой энергией отдался он этому высокому делу, — и с кафедры главного антиохийского храма многоводной рекой полилось его вдохновенное слово, запечатленное поистине апостольским духом и силой. Народ громадными толпами стекался послушать златоустого учителя, который то разъяснял перед ним смысл Св. Писания, то преподавал ему наставление в истинах христианской жизни и обличал его пороки и суеверия; то прославлял в праздники благодать Божию, явленную в воспоминаемых событиях божественного домостроительства о человеке; то восхвалял память почивших угодников Божиих; то, наконец, защищал истины веры против язычников, иудеев и еретиков, которых было так много среди двухсоттысячного разноплеменного и разноверного населения Антиохии. Проповеди Златоуста имели такой захватывающий интерес, так глубоко потрясали сердца слушателей, что очень часто вызывали у них то стоны рыданий, то бурные взрывы восторженных рукоплесканий, хотя он неоднократно разъяснял неуместность последних в церкви. Одно событие из жизни Антиохии особенно ярко обнаружило великую ревность Златоуста о благе своей паствы и его беспримерный проповеднический гений. В 388 г. перед великим постом в Антиохии, по поводу нового военного налога, вспыхнуло восстание, во время которого неистовствующая толпа подвергла поруганию статуи императора Феодосия, его покойной жены Флациллы и других членов императорского дома. За это жителям Антиохии

грозило поголовное избиение или продажа в рабство, а самому городу полное опустошение и превращение в распаханное поле. Все были в смятении и отчаянии. Престарелый епископ Флациан отправился в Константинополь ходатайствовать перед императором. Успевшие уже прибыть в Антиохию императорские уполномоченные производили строжайшее расследование дела и чинили суровую расправу над виновниками мятежа. В это-то время всеобщего страшного томления и уныния, после недельного молчания (можете быть, с целью углубить в сознании народа религиозное значение переживаемого момента) Златоуст произносит целый ряд блестящих проповедей, проникнутых состраждущей, утешающей и назидательной любовью. Это его знаменитые «Беседы о статуях». Со всею яркостью он показывает здесь необходимость, высоту и незыблемость христианского воззрения на жизнь, при котором даже и такие бедствия, как постигшее Антиохию, не только не страшны, но еще полезны, как пробуждающие христианина от беспечности к бодрствованию и т. обр. содействующие его вечному спасению, в сравнении с которым все блага мира и даже самая жизнь — ничто. Об этом-то спасении прежде всего и надлежит заботиться, очищаясь от грехов и укрепляясь в добродетелях; в переживаемый Антиохией момент это тем более настоятельно, что жизнь каждого находится в опасности, а грехи всех велики: спасение и временное и вечное может быть только делом одного милосердия Божия, достойными которого и надлежит явить себя через решительное исправление своей жизни и всецелую преданность воле Божией. Таковы, в самых общих чертах тезисы; обстоятельнейшее и глубоко назидательнейшее раскрытие их в «Беседах о статуях» производится Златоустом применительно к религиозно-нравственному состоянию антиохийского народа и под непосредственно свежим впечатлением столь глубоко потрясшего Антиохию бедствия, которое и воспроизводится здесь во всех стадиях развития, со всеми ужасами и надеждами. В последней (21-й) беседе, произнесенной на Пасху, изображается радость по случаю возвращения в Антиохию Флавиана с вестью о помиловании и приводится дословно ходатайственная речь его перед императором, которая, — по общепринятому мнению, — составлена самим Златоустом и принадлежит к совершеннейшим его созданиям.

Время пресвитерства Златоуста в Антиохии (486—498г.) было и плодотворнейшим периодом его проповеднической деятельности. К этой поре относятся его экзегетические творения на отдельные книги Св. Писания — на книгу Бытия, Псалтирь, на [Ев. Матфея](#), на [Ев. Иоанна](#) и на послания Ап. Павла — к Римлянам, к Коринфянам, Галатам, Ефессянам, к Филимону, Титу и Тимофею, а также множество следующих его бесед: беседы на отдельные тексты и о разных лицах и событиях из Ветхого и Нового Завета (об Иове, об Анне и Самуиле, о Давиде и Сауле, о Маккавеях, о Лазаре, об Ап. Павле и пр.); беседы на праздники (Рождества Христова, Крещения, Пасхи, Вознесения, Пятидесятницы, Воздвижения креста и др.); беседы в похвалу святых, гл. обр., из истории антиохийской церкви (Игнатия Богоносца, Филогония, Евстафия, Мелетия и мн. др.); беседы об отдельных пунктах христианского вероучения и жизни (о диаволе, о покаянии и пр.) и на разные случаи текущей действительности (кроме бесед о статуях — беседа по рукоположении во пресвитера, беседа после землетрясения и др.), и, наконец, беседы полемического характера (против аномеев, иудеев и язычников).

В 397 г. умер константинопольский архиепископ Нектарий. Император Аркадий, под влиянием своего камергера евнуха Евтропия, изъявил желание видеть на столичной кафедре Златоуста, имевшего громкую славу далеко за пределами Антохии. В предупреждение отказа с его стороны и противодействия со стороны жителей Антохии, которые, конечно, не согласились бы добровольно расстаться с любимым пастырем, Златоуст был хитростью вызван в город и оттуда тайно доставлен в Константинополь; а 26 февр. 398 г. произошло и самое рукоположение его в сан константинопольского архиепископа. Новое положение Златоуста насколько было высоко и почетно, настолько же многотрудно и ответственно. Религиозно-нравственная жизнь

константинопольской церкви представляла много аномалий, и не в духе Златоуста было закрывать на них глаза. Главным орудием его пастырской деятельности по-прежнему остается проповедь. С целью поднять нравственный уровень клира он, — по всей вероятности, в самом начале своего архипастырского служения, — произносит два слова против вошедшего в обычай сожителства духовных лиц с девственницами. В связи с этим он заботится о благоустроении женских монастырей, очищая их от недостойных членов и привлекая в них лиц действительно монашеской настроенности. Не мог он также не обратить внимания на соблазнительные религиозные процессии ариан с громким пением еретических гимнов. В противовес им Златоуст организовал подобные же процессии православных и ввел антифонное пение за всемогущим бдением. Снисходя к немощам своих пасомых, он сократил для них чин литургии, которая в этой редакции и известна под его именем (см. ниже). Заботы о призрении больных и бедных и теперь были особенно близки любвеобильной душе Златоуста. Ведя самый простой образ жизни, он все сбережения от доходов своей архиепископской кафедры жертвовал на благоустроение прежних и учреждение новых богоугодных заведений, число которых при нем значительно умножилось. На это дело благотворения он употреблял и остатки от церковных доходов, сокращая по возможности издержки и на самое содержание церквей. С особенною настойчивостью он взывает в своих проповедях к частной благотворительности, со всею задушевностью восхваляя милостыню, как величайшую добродетель, и со всею беспощадностью порицая роскошь, алчность и суетность, которыми так глубоко были заражены высшие классы столицы. И этот призыв его к делам милосердия не был безуспешен: нашлось немало богатых людей, особенно вдов, которые жертвовали в пользу бедных все свое состояние. Призывая больных и бедных, Златоуст был вместе с тем и безбоязненным защитником обиженных и угнетенных, как бы высоко ни стояли и как бы грозны ни были притеснители. С необычайною энергией он отстаивал и привилегии церкви. Только благодаря ему, потерпело полную неудачу горделивое притязание готского военачальника Ганны иметь арианскую церковь в самом Константинополе. Со всею решительностью защищал Златоуст от евнуха Евтропия и право церковного убежища. Надменный временщик добился таки от императора отмены этого права, которое было ему большою помехой для преследования своих врагов. Но, вследствие превратности судьбы, он сам принужден был искать у церковного престола защиты от разъяренной толпы и войска. Златоуст оказал ему покровительство и в блестящей проповеди «на Евтропия евнуха» самыми яркими красками изобразил всю суетность человеческих желаний, непрочность земной славы. С самого начала своего архипастырского служения Златоуст обнаруживает и миссионерскую ревность. Он заботится о распространении православия среди готов, которых немало служило в греческом войске. Так как они не понимали по-гречески, то Златоуст предоставляет им возможность совершать богослужение на своем родном языке, посвящая для этого священников из их же среды. Он сам иногда посещал готскую церковь и через посредство переводчика произносил там проповеди. А для распространения христианства в их стране он отправляет туда миссию во главе с их соплеменником Унилой, которого посвятил даже в сан епископа. Были отправлены Златоустом миссионеры еще к скифам, жившим по берегам Дуная и дальше на северо-восток, в пределах теперешней России. Заботился он также и о просвещении Финикии, которая представляла один из главных оплотов тогдашнего язычества. Пастырская ревность Златоуста простиралась и на другие церкви. Так, он принимает меры для подавления ереси Маркиона на острове Кипре, а в 401 г. предпринимает путешествие в Малую Азию для благоустроения тамошней церковной жизни. Разного рода злоупотребления во многих малоазийских церквах были так велики, что Златоусту пришлось прибегнуть даже к низложению нескольких епископов.

Такою истинно пастырскою деятельностью Златоуст нажил себе много врагов. Привыкшее

к распущенной жизни, духовенство было недовольно им за его строгие обличения и взыскания. Кроме того, оно тяготилось установленными им ночными антифонными служениями и было раздражено его советом богатым благотворителям, чтобы те с особенною осмотрительностью выбирали из духовных лиц посредников для раздачи милостыни, а лучше всего занимались бы этим делом сами лично. Высшие классы столичного населения тоже не были довольны архиепископом, который чуждался их пиршеств и у себя не делал для них торжественных приемов и роскошных угощений, а напротив не щадил красок на изображение всей пустоты их жизни и всецело стоял на стороне бедных и угнетенных. Особенно были озлоблены на Златоуста дамы высшего общества, которых он беспощадно бичевал в своих проповедях за пристрастие к роскошным нарядам и вообще за суетность. А за спиной этих дам стояла сама императрица — капризная, тщеславная и жадная Евдоксия, которая после падения Евтропия имела решающее влияние на управление государством. На первых порах она, по-видимому, благоволила к Златоусту, да и он с восторгом восхвалял благочестие императрицы, подкупленный ее наружно смиренным участием в торжественной процессии перенесения мощей мучеников, которую он устроил после одного ужасного землетрясения в Константинополе. Но Евдоксия, конечно, не могла не сознавать, что направленные против светских женщин обличения Златоуста относятся и к ее особе, — и уже одно это страшно уязвляло ее привыкшее к подобострастной лести тщеславие; а тут еще и придворные дамы всячески старались вооружить ее против ненавистного им пастыря. Недовольны Златоустом были также и некоторые епископы: одни из них завидовали ему и, можете быть, в тайне мечтали занять его место (Севериан гавальский), другие — как лица, потерпевшие от его нелицеприятного правосудия; были между ними даже и такие, которые в оказанном им Златоустом простом приеме и незатейливом угощении видели для себя тяжкое личное оскорбление (Акакий верийский). Таковы были враждебные Златоусту элементы. Ими-то и воспользовался заклятый его враг александрийский патриарх Феофил. Вся вина Златоуста по отношению к этому надменному иерарху, по-видимому, заключалась в том, что его постановление во архиепископа константинопольского, которое к тому же принужден был совершить сам Феофил, разрушило честолюбивые планы последнего — если не самому лично, то хотя через своего покорного ставленника распорядиться кафедрою столицы. Феофил ждал только удобного случая излить на Златоуста свою затаенную злобу. И такой случай вскоре представился. Преследуемые Феофилом за мнимый оригенизм монахи Нитрийской пустыни (четыре т. наз. «длинные брата») прибыли в Константинополь просить Златоуста о защите. Тот с участием отнесся к их положению и со всею почтительностью письменно ходатайствовал за них перед Феофилом. Но последний прислал Златоусту оскорбительный ответ, резко порицая его за вмешательство в дела чужой епархии. Той порой монахи обратились к самому императору. Предъявленный ими обвинения против Феофила были столь тяжки, что сделано было распоряжение о вызове его в Константинополь на суд. Это был момент, когда Златоуст мог бы нанести своему противнику решительный удар, однако он уклонился от заседания в суде над ним. А Феофил между тем действовал против него со всею злобой и ловкостью опытного интригана. Он возвел на Златоуста обвинение в оригенизме и так этим подействовал на Епифания кипрского, что тот счел нужным лично явиться в Константинополь для защиты православия от грозящей опасности. Правда, Феофил не достиг тех результатов, которых ожидал от простосердечной ревности кипрского святителя, но положение дел в столице и без того было чрезвычайно благоприятно для дальнейшего развития его интриги. Могущественною союзницей Феофила явилась императрица; она в это время была особенно озлоблена на Златоуста за его безбоязненную защиту интересов одной вдовы, виноградником которой она пыталась было овладеть. Произнесенная тогда же Златоустом беседа об Илие и Иезавели

привели эту византийскую Иезавель прямо-таки в неистовство. Евдоксия отправила письмо Феофилу, торопя его явиться в Константинополь низложить Златоуста и обещая ему всяческую поддержку. Феофил немедленно отправляется в столицу и вместе с захваченными им с собой 23-мя египетскими епископами и несколькими малоарийскими открывает в предместье Халкидона, известном под названием «При Дубе», собор для суда над Златоустом (в 403 г.) • 75. На вызов этого собора лично явиться для защиты от обвинений Златоуст, конечно, отвечал решительным отказом, а собор из сорока преданных ему епископов выразил протест против незаконности образа действий Феофила и его единомышленников. Тем не менее, это сонмище заведомых врагов Златоуста, на основании вымышленных обвинений и клевет разного рода проходимцев, приговорило его к низложению, а слабохарактерный Аркадий, по настоянию Евдоксии, утвердил этот вопиюще несправедливый приговор. Во избежание народного смятения и кровопролития Златоуст добровольно отдался в руки чиновников и был отведен в Пренет, близ Никомидии. Народ, узнав о происшедшем, пришел в страшное волнение: Феофил, наверное, был бы побит камнями, если бы не успел заблаговременно выехать тайно из столицы. В это же время произошло землетрясение, с особенной силой потрясшее покои императрицы. Обезумевшая от ужаса, Евдоксия бросилась к императору с просьбой немедленно отменить приказ о ссылке Златоуста и сама написала ему письмо, слезно умоляя его тотчас же возвратиться в Константинополь и всячески извиняясь в причиненных ему горестях. Златоуст с триумфом вернулся в столицу и по настоятельному требованию народа непосредственно приступил к своему архипастырскому служению. Вскоре новый собор из 65 епископов торжественно признал его невинность в возведенных обвинениях и полную незаконность придубского собора. Но мир продолжался недолго. Последовавшее вскоре открытие близ церкви св. Софт колонны в честь императрицы, — кроме того, что было обставлено разного рода языческими церемониями, — сопровождалось чересчур уж необузданным веселием толпы. Шум и крики в течение нескольких дней мешали богослужению, и Златоуст напрасно обращал на это внимание префекта. Тогда он в справедливом негодовании произнес резкую обличительную речь, которая начиналась знаменитыми словами: «Опять беснуется Иродиада, опять мятется, опять рукоплещет и пляшет, опять главы Иоанновой ищет». Евдоксия, достигшая именно теперь наибольшего могущества и наивысших почестей, не могла стерпеть такого обличения и решила вторично низложить Златоуста. Уведомленный об этом Феофил, опасаясь лично явиться в Константинополь, послал туда своих уполномоченных. Под предводительством Севериана и Акакия опять собралась жалкая шайка врагов Златоуста и, разумеется, произнесла над ним вторичное осуждение, которое и было утверждено императором. Перед пасхой 404 г. Златоуст получил приказ оставить церковь; а в день самого праздника в храм, где он уже готовился совершить крещение над 3.000 оглашенных, ворвался отряд солдат, и произвел здесь дикое буйство. Святитель был заключен в патриаршем доме, где и находился под домашним арестом около двух месяцев. Между тем настроение народа грозило страшным мятежом. Чтобы избежать кровопролития, Златоуст, как и в первый раз, после трогательного прощания со своими друзьями тайно отдался в руки светской власти и был отправлен в Вифинию. В это время в великом соборном храме вспыхнул страшный пожар, истребивший множество лучших зданий столицы. Сторонники Златоуста, заподозренные в поджоге, подверглись ожесточеннейшему преследованию, которое продолжалось и при новопоставленном архиепископе Арсакие, так как они, верные своему истинному архипастырю, не хотели иметь с ним никакого общения. Златоуст известил о своем положении папу римского Иннокентия I, но тот при всем желании ничего не мог сделать для облегчения его участи. И попытка западного императора Гонория добиться у своего брата созыва вселенского собора в Фессалонике для нового расследования дела о Златоусте тоже не имела успеха. Местом ссылки Златоуста была

назначена бедная заброшенная деревня в Малой Армении Кукуз, куда он и прибыл, испытав в пути болезни, всевозможные лишения и издевательства своих врагов, гл. обр., епископов. В этой деревне и затем в крепости Арабис, где укрывались жители Кукуза от набегов исаврийских разбойников, Златоуст прожил около трех лет, занимаясь письменными трудами, заботясь о распространении христианства (в Финикии, у готов и в Персии), переписываясь со многими епископами и монастырями Запада и Востока, утешая друзей в постигших бедствиях и сам утешаясь выражением житейского сочувствия со всех концов христианского мира. Особенную любовь к Златоусту обнаруживали антиохийцы: «вся Антиохия в Кукузе», с завистью говорили враги Златоуста. Он все еще был страшен для них. Для полного их торжества нужно было прекратить его оживленные сношения с миром, изгнан его в самый отдаленный и пустынный пункт империи, а главное — обречь его, изможденного болезнями, на такое путешествие, перенести которого он не мог бы. И они, действительно, достигли этого. Во время путешествия в новоназначенное место заточения Нифиунт, на восточном берегу Черного моря, путешествия под конвоем двух зверско жестоких преторианцев, которые с неумолимой свирепостью исполняли данные им инструкции, Златоуст скончался недалеко от Коман, в Понте у склепа св. Василиска, утешенный явлением мученика и причастившись св. таин (14 сент. 407 г.). Последние его слова были: «Славу Богу за все». В 438 г. мощи Златоуста торжественно были перенесены в Константинополь и погребены близ алтаря в церкви Апостолов. Память Златоуста празднуется 27 и 30 января и 13 ноября.

Время архиепископства Златоуста было уже гораздо менее благоприятно для его литературной деятельности: другие заботы отвлекали внимание архипастыря. Относящиеся к этому периоду труды Златоуста по обстоятельности раскрытия предмета и по тщательности отделки вообще значительно уступают более ранним его произведениям. Некоторые из проповедей этого периода вышли, вероятно, в том виде, в каком они записаны скорописцами, без исправлений и окончательной обработки автора. Сюда, может быть, относятся и некоторые сомнительные произведения Златоуста, время написания которых определить нельзя, а стиль представляет значительные особенности (и, конечно, отрицательного характера) сравнительно с его литературными приемами. Наиболее крупными произведениями Златоуста этого периода являются его истолковательные беседы на книгу Деяний и на послания Ап. Павла — к Колоссянам, к Филиппийцам, к Фессалоникийцам и к Евреям. Ко времени ссылки принадлежит множество (245) писем Златоуста к разным лицам, в высшей степени важных в биографическом отношении, в частности, проливающих, особенно яркий свет на душевное состояние и заботы великого святителя в эту самую тяжелую эпоху его славной жизни. Особенно замечательны его 17 писем к диакониссе Олимпиаде. В это время было составлено Златоустом в утешение своим страждущим приверженцам «Слово к тем, которые соблазняются происшедшими несчастиями»... Тогда же, вероятно, была им составлена и вторая часть толкования на книгу пр. Исаии (от 11-го ст. VIII гл.), дошедшая до нас только в армянском переводе.

Златоуст, бесспорно, один из величайших толкователей Св. Писания. Как экзегет, он примыкает к антиохийской школе, являясь самым блистательным ее представителем. Известно, что антиохийская школа, — в противоположность аллегорическо-мистическому толкованию александрийской; школы, — на правый план выдвигала буквальный, историко-грамматический смысл Св. Писания. Таков и метод Златоуста. Св. Писание понимается им в историческом освещении: прежде чем приступить к толкованию самого текста какой-либо свящ. книги, он обыкновенно предпосылает введение, где даются сведения об авторе книги, а также о времени, месте, причине и цели ее написания; да и самое. раскрытие свящ. текста сопровождается у него разного рода историческими, географическими, археологическими и другими указаниями и

разъяснениями, в большей или меньшей мере воспроизводящими ту историческую обстановку, среди которой появилась рассматриваемая книга и в зависимости от которой она отличается известными особенностями. При уяснении свящ. текста Златоуст уделяет также большое внимание его лексическо-грамматической и логической стороне: он старательно отмечает различные оттенки понятий, обозначаемых известными словами, формами, оборотами текста, и раскрывает смысл его, наблюдая логическую связь мыслей контекста и при помощи параллельных мест. Но, усвоив главный принцип антиохийской школы — тщательное исследование буквального смысла Св. Писания, Златоуст совершенно чужд ее крайнего, рационалистического направления, ближайшим выразителем коего был его товарищ Феодор мопсуестийский. Последний, как известно, не придавал значения церковному авторитету, определяя и самую каноничность свящ. книг только из внутренних их признаков, по собственному усмотрению. Златоуст всегда строго держится почвы церковного предания. Если же в его обозрении книг Нового Завета, как уже отмечено, недостает 4 соборных посланий и Апокалипсиса, то это лишь потому, что книги эти в его время не везде еще были внесены в канон Св. Писания. Далее, тогда как Феодор мопсуестийский с особенным упорством старается за всеми местами Св. Писания удержать один буквальный, исторически! смысл, везде выдвигая человеческий элемент в ущерб божественному, Златоуст чужд и этой крайности, признавая полную законность и аллегорического толкования. Он только восстает против неуместного и совершенно произвольного навязывания его свящ. тексту (как это наблюдается у Оригена). По Златоусту, в самом Св. Писании есть ясные указания на то, что в нем нужно понимать аллегорически, и на этом основании объем аллегорического толкования должен быть ограничен только некоторыми (не историческими) местами пророчеств и притчами. Экзегетические творения Златоуста носят по преимуществу нравственно-практический характер. В особенности в этом отношении замечательны его толкования на книгу Бытия, Псалтирь, [Ев. Матфея](#), послание Ап. Павла к Римлянам, а также многочисленные его беседы (гомилии) на отдельные тексты Св. Писания. Толкований, приближающихся к чистому типу комментариев, у Златоуста очень мало (в этом отношении особенно выделяется его толкование на послание Ап. Павла к Галатам). Златоуст не любит долго останавливаться на догматической стороне уясняемого текста. Установив мысль известного места, он сразу же делает из нее нравственно-практические выводы, применяет ее к жизни, преподает уроки благочестия. Вот почему экзегетические творения Златоуста представляют богатейшую сокровищницу гл. обр. нравственного назидания. Толкования Златоуста на Новый Завет, в общем, отличаются большим совершенством сравнительно с его толкованиями на Ветхий Завет. И это прежде всего потому, что при истолковании Нового Завета он имел дело с оригинальным греческим текстом, который для него, как глубокого знатока греческого языка, был доступен во всех тончайших оттенках. При изъяснении же Ветхого Завета ему приходилось почти исключительно довольствоваться лишь переводами, степень точности которых, следствие недостаточного знания еврейского языка, определить он не мог. Не говорим уже об особенно глубоком постижении Златоустом духа Нового Завета, об особенно глубоком проникновении его в тайны новозаветного домостроительства, в мир новозаветных идей. С особенною любовью он занимался толкованием посланий Ап. Павла, к которому относился с глубочайшим благоговением, как к неподражаемому образцу всех христианских добродетелей. Ветхий Завет Златоуст толкует по переводу LXX-ти. Но для подтверждения и установления правильного чтения библейского текста у него нередко приводятся варианты других греческих переводов и даже делаются ссылки на подлинный еврейский текст. Да и в толкованиях на Новый Завет он нередко имеет в виду варианты чтений св. текста по различным его спискам. Правда, цитирование Златоустом еврейского подлинника обыкновенно не сопровождается никакими пояснениями, равно как и

греческие варианты у него далеко не всегда достаточно критически использованы, но важно уже то, что он сознает безусловную правильность как перевода LXX-ти, так и той редакции св. текста, которая положена им в основу толкований на Новый Завет, и не только сознает это, но даже намечает и истинный путь для установления правильного текста Св. Писания. В этом отношении творения Златоуста имеют важное значение, еще и потому, что употребляемый в них свящ. текст несомненно высокого достоинства. Не надо забывать, что Златоуст получил богословское образование под непосредственным влиянием антиохийской школы, которая издавна была известна своими трудами по исправлению свящ. текста. Питая особенную любовь к слову Божию и тщательно занимаясь им в течение всей жизни, Златоуст, конечно, мог располагать лучшими списками Св. Писания и по материальным своим средствам (на первых порах), и, тем более, по своему положению в антиохийской и константинопольской церкви (в последующее время). Нелишне также заметить, что в творениях Златоуста свящ. текста приводится очень много и что древность его довольно почтенна: от IV в. мы имеем лишь два кодекса, да и те с весьма значительными пробелами. В заключение отметим, что Златоустовский текст Св. Писания особенно важное значение имеет для давно уже назревшего исправления церковнославянская перевода Библии, так как последний в древнейшем своем виде сделан из списков той редакции Св. Писания, которая была употребительна в Антиохии и Константинополе (т. н. Лукиановская редакция), т. е. как раз в местах служения Златоуста.

Творений с преобладающим догматическим характером у Златоуста немного. К умозрительно-догматическим рассуждениям он обращается, гл. обр., в своей полемике с разного рода еретиками (Аполлинарием, аномеями, манихеями, монтанистами, гностиками и др.). К этому он вынуждался самым характером ересей, с которыми ему приходилось бороться. Да и тут он часто подчеркивает ограниченность человеческого разума, порицает излишнюю его пытливость и пользуется всяким удобным случаем перейти к разъяснению нравственно-практического значения того или другого догмата. В догматике, как и в экзегетике, Златоуст стоит на почве строгого православия и чужд односторонних увлечений: обвинение Златоуста в оригенизме вызвано лишь злобою его врагов, а ссылка на него пелагиан объясняется неправильным пониманием ими некоторых выражений Златоуста, вследствие рассмотрения их вне всякой связи с целостным его мировоззрением.

Как уже показано, преимущественное внимание Златоуст обращает на нравственную сторону христианского вероучения. Он, бесспорно, один из величайших учителей нравственности. Здесь отметим только основной, средоточный пункт нравственного мировоззрения Златоуста — его учение о любви, как совершеннейшем и всеобъемлющем принципе религиозной жизни, частнее: о любви Божией к нам и о нашей любви к Богу и ближним. Златоуст с особенным одушевлением, настойчивостью и подробностью изображает неизреченную любовь, безмерную благодать Божию к людям, как она выразилась в делах божественного творения и промышления и во всем домостроительстве Божиим о спасении человека, особенно же в искупительной смерти Единородного Сына Божия и соединенных с нею великих благодатных дарах и обетованиях (Бес. на 41 и 144 псал.: 7, 8 и 34 бес. на [Быт.](#)). Все отношения Бога к людям, по Златоусту, запечатлены беспредельною любовью к ним: ее он усматривает и в суде Божиим над Адамом (9 бес. на [Быт.](#)), и в приспособлении ветхозаветного откровения и закона к младенчески чувственному представлению людей и к их грубому нравственному состоянию (3 бес. к Титу, 3 бес. на [Иоан.:18](#) бес. на [Мф.](#)), и в бедствиях праведников, и в наказаниях грешников (26 бес. на [Быт.:3](#) бес. к Филимону), и даже в учении о вечных муках (Бес. на 144 пс., ст. 3). Но всего более Златоуст неистощим в изображении долготерпения Божия к согрешающим и беспредельного милосердия Божия к кающимся (особенно 8 бес. о покаянии, а также известное Слово на Пасху). Из живейшего сознания

безмерной любви Божией к нам, естественно, должна воспламениться и с нашей стороны сильнейшая любовь к Богу (Бес. на 41 пс., 34 бес. на [Быт.:2](#) бес. к Филимону). Но как бы ни была сильна наша любовь к Богу, ее обнаружения будут только выражением нашей признательности, благодарности Богу, «составляют уже некую уплату и долг», между тем проявление к нам любви божественной, как первичной, безусловной и беспредельной, «есть дар и благодеяние, и великая милость» (34 бес. на [Быт.](#)). Люди, пламенно любящие Бога, живут уже исключительно для Бога и в общении с Ним испытывают высочайшее блаженство. Они чужды привязанности к мирским благам и не только свободны от страха каких угодно бедствий, но даже «будут считать себя счастливее самих царей, находя некое дивное услаждение среди всех своих страданий в том, что они терпят их для своего Возлюбленного» (Бес. на 41 псал.). Истинная любовь к Богу должна быть смиренной, безраздельной и самоотверженной. Степенью этой любви должно обуславливаться значение каждого момента религиозной жизни человека. Вот почему у Златоуста чрезвычайную важность имеет молитва, как «беседа с Богом» (30 бес. на [Быт.](#)), как непосредственное общение с Ним, исполненное упования на любовь Божию и самопреданной любви к Богу, как «союз любви с Богом» (Бес. на 4 псал.). Из любви к Богу должны вытекать и все обязанности христианина и — прежде всего — любовь к ближним. Если мы любим Бога, то, естественно, должны любить и тех, кого Он любит. «Итак будем любить друг друга, чтобы таким образом изъяснить любовь к любящему нас Богу» (23 бес. к [Римл.](#)). И основанием и образцом нашей любви к ближним должен быть Христос (60 бес. на Мо., 15 бес. на Иоан.). В лице ближних мы любим самого Христа (15 бес. к [Римл.](#)). В подражание Ему мы должны прежде всего заботиться о спасении ближних (4 бес. о перем. им.), а также об облегчении их участи через благотворение, милостыню, о которой, как о величайшей добродетели — «царице добродетелей», Златоуст говорит и в нарочитых словах и почти в каждом из своих творений. По примеру Христа, мы должны любить и своих врагов (Бес. о кресте и разбойнике). Намеченное нами учение Златоуста о любви Божией к нам и о нашей любви к Богу и ближним — этой «матери всех благ и совершительнице всякой добродетели» (23 бес. к [Римл.](#)), составляя душу его нравственного мировоззрения, сообщает последнему особенно возвышенный и задушевно-теплый характер. Между св. отцами и учителями церкви Златоуст по преимуществу есть учитель любви.

Златоуст, но всеобщему приговору, знаменитейший церковный оратор. Отметим вкратце те выдающиеся свойства его личного характера и ораторского дарования, в которых гл. обр. лежат тайна необычайной действенности его слова. Проповеди Златоуста проникнуты духом живейшей любви проповедника к своей пастве. Нередко эта любовь выливается у него в форме необычайно трогательной по своей задушевной нежности. Вот, напр., образчики: «Когда малюго ребенка отрывают от груди матери или уносят его, он вертится и оглядывается, ища ее; так когда и я был оторван из среды вас, как от груди материнской, все мои мысли устремляли меня к этому священному собранию» (Бес. к Галаг. 2,11). «Для меня нет ничего дороже вас, не дороже даже самый свет. Тысячу раз я бы лишился зрения, если бы только чрез это можно было обратить ваши души; так спасение ваше мне дороже самого света» (Бес. 3 на [Деян.](#) Ан.). «Хотя бы шестьсот раз бранил меня, говорю тебе мир, и не могу сказать тебе худого, ибо любовь Отца во мне. Хоть я иногда порицаю тебя, но по заботливости о тебе же. Когда ты втайне язвишь меня..., то я боюсь, не умножаешь ли ты скорби моей не тем что ты бранишь меня..., но тем, что отверг мир и навлек на себя тяжкое наказание. Тем более буду любить вас, чем, более любя, менее любим буду» (Бес. 32 на [Мф.](#)). Даже и среди грозных раскатов полных негодования обличений всегда слышится у Златоуста господствующий тон любви. Бурное негодование — это только невольный крик его глубоко любящего, а потому и остро болеющего за других сердца. Но он не может быть долго суров: вскоре же смягчается, и речь его уже льется в душу

слушателей полная утешения, совета, предостережения, просьбы, мольбы... И паства на любовь проповедника отвечала любовью. Когда, напр., Златоуст для поправления здоровья на время уезжал из города, к нему немедленно летели многочисленные письма с настойчивыми просьбами возвратиться к своей осиротелой пастве, и он, не будучи в состоянии противиться этому зову любви, возвращался в город, даже и не оправившись от болезни. При такой теснейшей нравственной связи Златоуста с паствой понятны и его прекрасное знание добрых и худых сторон своих слушателей и его живейшая отзывчивость на явления их текущей жизни. С другой стороны, также понятно и полное доверие паствы к своему любимому проповеднику и алчное искание у него утешения, назидания, поддержки. Неустанными заботами о спасении пасомых Златоуст являл в своем лице живой пример той любви, которою дышит его нравственное учение. Но он же был красноречивым образцом и других добродетелей, которые так сильно желал насадить среди своей паствы. Его полная независимость от благ мира сего и аскетический образ жизни, которого он не покидал даже на архиепископской кафедре столицы; его щедрое благотворение бедным и покровительство угнетенным; его необычайная прямота и мужество, с каким он исполнял свой пастырский долг, не зря на лицо и всецело предаваясь воле Божией, были у всех на виду. Отсюда необычайная искренность и авторитетность его слова. Тщательное изучение Св. Писания и великий труд личного нравственного совершенствования открыли Златоусту душу человеческую во всех его изгибах и указали ему лучшие приемы для борьбы с пороками и укрепления в добродетели. Отсюда необычайная проникновенность, убедительность его слова. Но, кроме мощного обаяния святой личности Златоуста, успех его проповеднической деятельности не в малой степени зависел еще и от особенностей его огромнейшего таланта. Проповедь Златоуста обыкновенно имеет характер живой беседы, творчески свободно развивающейся в момент самого произнесения. Правда, Златоуст почти всегда предварительно обдумывал предмет проповеди, но дар импровизации у него был так велик, живое вдохновение так властно, что он невольно увлекался потоком новых впечатлений воспоминаний, мыслей, образов. «Может быть, мы очень распространились в слове, — говорить он в одной из своих бесед, — но это не по своей воле, а так сказать увлеченные самим течением речи, как бы каким-либо сильнейшим потоком» (4 бес. на [Быт.](#)). И подобного рода признаний у него немало. Благодаря такой живой непосредственности своей проповеди, Златоуст мог в каждый момент приспособить ее к наличному состоянию слушателей и использовать для целей назидания всякое обнаружение их настроения. Этим объясняются у него частые отклонения от намеченной темы и чрезвычайное разнообразие предметов в одной и той же проповеди; не поговорим уже об отражении здесь и личного настроения проповедника во всем разнообразии его переходов и оттенков. Но эти отклонения, это разнообразие содержания и тона проповеди изобличают только вдохновенную смелость и неистощимую продуктивность даровитого проповедника, позволяющего себе такие приемы к чести своего таланта, хотя вопреки требованиям искусственного метода логических построений. Златоуст не столько рассуждает, сколько чувствует, не столько доказывает, сколько трогает, пленяет, увлекает. Он в высокой степени обладал даром поэтического представления, дивно сочетавая в своем творчестве чрезвычайную яркость и богатство восточной фантазии с естественной простотой и определенностью эллинского вкуса. Как истинный поэт, он мыслит образами, картинami. Самый излюбленный его способ убеждения — живой пример. Оттого у него так много бесед о добродетелях библейских праведников и так много похвальных слов в честь святителей и мучеников. А самый обычный у него способ уяснения отвлеченных истин — наглядное сравнение их с явлениями из жизни природы и, в особенности, из современного быта, который, — благодаря этому приему, а также многочисленным, прямо из жизни выхваченным характеристикам, описаниям, картинам, — отразился в проповедях Златоуста с особенною

полнотой и, т. ск., осязательною рельефностью. Поэтическое убранство речи Златоуста, ее простота, ясность, точность и определенность сообщают его проповедям чрезвычайно общедоступный популярный характер и притом без всякого ущерба как для благородства и изящества их стиля, так и для возвышенности их стиля, глубины их содержания. По удобопонятности Златоуст не имеет соперников.

В заключение отметим, что не только у современников, но и во все последующее время у всех христианских народов — у нас, русских, в особенности • [76](#) — проповеди, как и другие творения Златоуста, всегда пользовались и пользуются особенною любовью, являясь неисчерпаемым источником нравственного назидания и утешения. Они и никогда не утратят этого значения, так как в высокой степени обладают тою благодатною «помазанностию», которая есть не что иное, как животворящее веяние Духа Божия, открывающегося чрез своих избранников.

П. Белодед.

Иоанн Златоуст в русской письменности

Иоанн Златоуст в русской письменности. — Трудно найти в древнерусской литературе такой сборник поучений, в котором не было бы слов с именем Златоуста. Само собою разумеется, лишь немногие из обращавшихся в этой литературе произведений Златоуста принадлежат действительно знаменитому отцу церкви. Не только слова неизвестных и малоизвестных южнославянских и русских авторов обыкновенно приписывались Златоусту, но нередко и произведения таких корифеев южнославянской и русской литературы, как Иоанн экзарх болгарский, Кирилл туровский, Серапион владимирский. Сверх того, ряд поучений известных отцов греческой церкви считался в древнерусской письменности принадлежащими, перу того же Златоуста.

Но наши предки читали довольно много и таких произведений этого отца церкви, которые или действительно ему принадлежат, или приписываются ему в греческой письменности (*spuria*). Акад. Е. Е. Голубинский в I-м томе своей «Истории русской церкви» указывает 203 слова Златоуста, существовавшие в домонгольский период истории русской литературы в переводе с греческого на древний церковнославянский язык. Это число можно бы несколько увеличить, прибавив те слова Златоуста, находящиеся в более или менее поздних древнерусских сборниках, язык которых своими особенностями указывает на древность перевода. Кроме того «Учительное Евангелие» Константина болгарского, известное в русском списке домонгольского времени, состоит главным образом из слов Златоуста.

Все слова Златоуста, читавшиеся нашими предками в X-XIII вв., были переведены на церк.-слав. язык не в России, а на славянском юге. Некоторое число их появилось на церк.-слав. языке едва ли не во времена славянских первоучителей, из-под пера их учеников. Остальные (по крайней мере большая часть) были переведены в конце IX-го и в начале X-го вв. в Болгарии, при болгарском царе Симеоне, в период расцвета церковно-славянской письменности. «Пролог самого христоролюбивого царя Симеона», или церк.-слав. стихотворение в похвалу Симеону, находящееся при сборнике из 137 (точнее — 135) слов Златоуста, известном под именем Златоструя, сообщает, что сам царь выбрал эти слова и наименовал составившуюся из них книгу «Златоструйной». Но, вероятно, здесь, как и в других сходных случаях, воспользовались готовым греческим сборником. — По-видимому вскоре после «Златоструя» появился в Болгарии другой сборник из 80 слов Златоуста, дошедший до нас вполне в Макарьевских Четъих-Минеях (под 13 ноября) и не вполне находящийся в русском списке XII в., имеющий 67 тех же слов и в том же переводе, как и «Златоструй», но в другом порядке. Наши ученые обыкновенно называют его также Златоструем, но без основания. — Приблизительно в то же время были переведены 21 слово Златоуста по случаю низвержения императорских статуй в Антиохии; этот сборник в древней Руси назывался Андриятис. — Некоторое число слов Златоуста входило в состав греческих Четъих-Миней древней (дометафрастовской) редакции и было переведено вместе с житиями и словами других отцов, составлявшими этот сборник.

Можно думать, что все упомянутые слова Златоуста перешли со славянского юга на Русь в начале существования русской письменности, т. е. в X-XI вв. и быстро сделались, — несмотря на буквальность и отсюда местами неясность перевода, — любимым чтением у древнерусских книжников. Последние изменили многие из них, сделав вставки, сокращения, упростив язык; их переделки находятся в наибольшем числе в «Измарагде» и «Златоусте», двух сборниках поучений, составленных в России в XIV в., — первый для домашнего чтения мирян, второй для церковного употребления.

В XIV и XV вв., во время живых сношений русских с южными славянами, возобновившихся

при ослаблении татарского ига, наши предки получили от этих славян значительное число неизвестных им ранее произведений Златоуста, переведенных на церковно-славянский язык в Болгарии XIII-XIV вв. — Одна часть их составляла сборник Маргарит (т. е. жемчуг), обыкновенно имеющий в русских списках около 30 слов; он был переведен монахом Дионисием, учеником болгарского патриарха Феодосия (XIII в.); «Маргарит» получил широкое распространение в России и дошел до нас в большом числе списков. Другая часть входила в состав Учительного Евангелия, сборника слов для произнесения в церкви в воскресные и праздничные дни, составленного, по греческим рукописям, — константинопольским патриархом Филофеем, по русским же спискам, — патриархом Каллистом. Оно было переведено дважды; оба перевода получили значительное употребление в России. Один из этих переводов имеет дату своего появления на церк.-слав. языке; по одним спискам это — 1343 г., по другим это — 1407 г. (вероятно, первая дата указывает на время составления греческого сборника, а вторая — на время перевода). Одновременно с этими двумя сборниками был переведен на славянском юге и перешел оттуда в Россию еще ряд слов Златоуста.

Первые переводы произведений Златоуста на церк.-слав. язык, сделанные в России, связаны с Максимом Греком. Он сам в 1525 г. перевел Беседы Златоуста на Евангелие Иоанна, числом 88 (с пропуском четырех глав, отсутствовавших в той греческой рукописи, которою он пользовался), а его сотрудник и ученик монах Селиван, при его содействии, — Беседы Златоуста на Евангелие Матфея, числом 90. Почитатель Максима кн. Курбский, бежав из Москвы в южную Россию, на своей новой родине занялся переводом произведений Златоуста на церк.-слав. язык с латинского и составив новый обширный сборник его слов Новый Маргарит: последний не получил распространения. Затем, им был исправлен и дополнен недостающими главами сделанный Максимом Греком перевод Бесед на Евангелие Иоанна.

В первой половине XVII в. юго-западнорусские ученые издали на церк.-слав. языке три большие труда Златоуста: в 1614 г. во Львове «Книгу (или шесть слов) о священстве» (с житием Златоуста и другими приложениями), в 1623 г. в Киеве Беседы на 14 посланий Ап. Павла и в 1624 г. также в Киеве Беседы на Деяния Ап. Первый труд был переведен львовским иеромонахом Пафнутием, второй — известным Лаврентием Зизанием, третий — учителем львовского училища Гавриилом Дорофеевичем. Сверх того, Леонтием Карповичем было переведено толкование Златоуста на «Отче наш», изданное в 1620 г. в Вильне.

Во второй половине того же XVII в. усердно трудятся над произведениями Златоуста в Москве. Одно его слово в новом переводе на церк.-слав. языке издано в московском «Аноологионе» 1660 г., несколько слов также «новопереведенных» — в московском же «Маргарите» 1698 г.; несколько слов, переведенных монахом Евфимием, осталось в рукописях. Евфимий же еще сверил с греческим подлинником, исправил и приготовил к печати «Андриатнс».

Первые печатные издания произведений Златоуста, увидевшие свет в России, относятся к XVI в. Вышеупомянутое «Учительное Евангелие» Филофея (или Каллиста) было напечатано впервые в 1569 г. в Заблудове (ныне Гродненской губ.), потом, в XVII в., оно было издано еще несколько раз, между прочим, дважды в переводе с церк.-слав. языка на западнорусский книжный язык, в 1616 г. в Евье (близ Вильны) и в 1637 г. в Киеве. «Маргарит» был напечатан в первый раз в 1595 г. в Остроге; потом это издание, с дополнениями, было повторено в 1642 г. и в 1698 г. в Москве. «Книгу о священстве» и другие юго-западнорусские издания мы упомянули выше. Беседы на Евангелие Матфея и Беседы на [Ев.](#) Иоанна, — последние с исправлениями и дополнениями Курбского, — были вновь пересмотрены Дионисием Греком и изданы в 1664 и 1665 гг. в Москве. Несколько слов Златоуста было напечатано, вместе со словами других отцов церкви, в «Соборнике», изданном в 1647 и 1700 гг. в Москве.

Переходная Петровская эпоха не дала России ничего нового из произведений Златоуста. Можно указать лишь на то, что тогда в Москве были вновь напечатаны: в 1705 г. «Книга о священстве», в 1707 г. «Учительное Евангелие», в 1709 г. Беседы на послания Ап. Павла и в 1712 г. Беседы на Деяния Ап., с поправками директора московской типографии Федора Поликарпова. Но в последующее время, особенно во второй половине XVIII в., был вновь переведен и издан ряд трудов Златоуста, в переводе как на церк.-слав., так и на русский язык. Можно отметить: Беседы на первую книгу Моисееву Бытия, М. 1766 (несколько изданий); Беседы на десять псалмов Давидовых, М. 1773 (несколько изд.); Беседы на некоторые псалмы Давидовы, М. 1775; Беседы на все псалмы Давидовы (кроме переведенных ранее, и другие слова Златоуста), М. 1787; Беседы к антиохийскому народу, Спб. 1778; Шесть слов о священстве, Спб. 1776; Книга о девстве, М. 1783; Десять бесед о покаянии, 14 на некоторые господские праздники и воскресные дни и 10 поучительных слов или бесед на псалмы и др. тексты, Киев 1774; особенно усердными переводчиками были Ст. Писарев и свящ. Ив. Иванов (Сидоровский). Сверх того, появилась, в переводе с лат., книга: Дух или мысли Иоанна Златоуста, или сокращенное нравственное его учение, М. 1781. Наконец были вновь изданы Маргарит, М. 1764, 1776, Беседы на Евангелие Матфея, М. 1781, и Беседы на Евангелие Иоанна, М. 1793, — последние две книги с исправлениями архим. Амвросия и архиеп. Иринея (Клементьевского).

XIXе столетие ознаменовалось переводом на русский язык всех творений Златоуста. Он был сделан преподавателями Спб. Дух. Академии и издан в приложение к «Христианск. Чтению» в первый раз в сороковых, пятидесятых и шестидесятых годах, во второй, начатый (в 1895 г.) по инициативе основателя и первого редактора настоящей «Энциклопедии» проф. А. П. Лопухина — как «Полное собрание творений» Златоуста (закончено в 1906 г.). Сверх того, были вновь переведены на русский язык Толкования Златоуста на послания Ап. Павла, М. 1839—1844, и ряд мелких произведений, изданных отдельно; можно отметить: Слова о священстве, перев. свящ. Колоколова, Спб. 1874; О воспитании детей, перев. архиеп. Филарета чернит., Спб. 1889; О девстве, перев. М. Викторовой, Спб. 1892, и др. (см. выше). Несколько слов Златоуста в переводе на древний церк.-слав. язык в XIX в. были изданы как памятники этого языка, в составе Клоцова сборника и Супрасльской рукописи XI в. такад. И. И. Срезневским. Еще несколько слов и весь «Маргарит» (вполне) были изданы как часть Макарьевских Четых-Миней Археографической Комиссией.

А. И. Соболевский.

Иоанн Златоуст и его литургия

Иоанн Златоуст и его литургия. Из трудов Иоанна Златоуста по устройству богослужения (введение всенощных бдений в Константинополе: Сократ, Церковная История 6, 8; составление некоторых молитв чина елеосвящения) наибольшею известностью пользуется составленная им литургия [перевод ее на русский язык с предисловием см. в «Собрания древних литургий восточных и западных», вып. 2-й (Спб. 1875), стр. 109—119; 120—132]. Древнейшее свидетельство о ней принадлежит преемнику И. Златоуста по константинопольской кафедре патриарху Проклу. Отметив в своем трактате «О предании божественной литургии» утомление современников Василия В. продолжительностью литургии и факт ее сокращения последним, он непосредственно за этим замечает: «спустя немного времени, опять златословесный отец наш Иоанн, как пастырь, ревностно заботящийся о спасении овец и обращающий внимание на леность человеческой природы, захотел исторгнуть с корнем всякий сатанинский предлог; посему и исключил многое из литургии и учредил, чтобы она совершалась сокращеннее» (Migne gr. LXV, 850; Собрание древних литургий II, стр. 237). Из позднейших писателей о литургии с именем И. Златоуста упоминают патр. иерусалимский Софроний (VII в.): «ныне более прочих в уважении священнодействие Василия В. и Иоанна Златоуста с литургиею преждеосвященных» (Писания отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию прав, богослуж. i, стр. 266), — канонист Феодор Вальсамон (XII в.), ответивший александрийскому патр. Марку, что все церкви должны совершать священнодействие по преданию Василия В. и Иоанна Златоуста (Migne gr. CXIX, 1033), — Симеон солунский: «богоглаголивые Василий и Златоуст, подробно изложившие чин тайноводства, предали совершать его так, как совершает наша церковь» (Писания отц. и учит. III, стр. 9), — Николай Кавасила (ibid. II, стр. 120) и др. Факт литургической деятельности И. Златоуста подтверждается также множеством списков литургии его имени, начиная с древнейшего Барберинова VIII-IX в. (издан Goar'ом, Εὐχολογίον, стр. 83—85; на русском языке во 2-м вып. Собр. др. лит., стр. 120 и д.) и почти современных ему — списка московского Румянцевского музея Севастьяновского собрания № 374 X-XI в., сходной с ним рукописи X в. Синайской библи. № 958 и списка из собрания преосв. Порфирия (Успенского) IX-X в. († проф. Н. Ф. Красносельцев, Сведения о некоторых литургич. рукоп. Ватиканской библи. стр. 236—280; 283—295. Проф. А. А. Дмитриевский, Описание литургических рукописей II, стр. 20). Насколько несомненна литургическая деятельность И. Златоуста, настолько несомненно и то, что составленная им литургия представляла не столько оригинальный, самостоятельный труд, сколько сокращение более ранней и известной ему литургии Василия В. Справедливость подобного взгляда, разделяемого как отечественными, так и западными литургистами (Н. Ф. Красносельцев, Сведения, стр. 222. Проф. А. Л. Катанский, Очерки истории литургии нашей православной церкви в «Христ. Чтен.» 1868 г. № 10, стр. 538. Архиеп. Филарет, Исторический обзор песнопений, стр. 126. Автор предисловия к тексту литургии И. Златоуста в 2-м выпуске «Собрания древних литургий», стр. 114 и д. Augusti, Denkwürdigkeiten IV, S. 335. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten IV, S. 230 Bunsen, Hippolytus und seine Zeit II, S. 403. Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform, S. 413), подтверждается ближайшим сходством обеих литургий при сравнительной краткости Златоустовой (подробнее см. об этом в цитованных сочинении и томе Bunsen'a стр. 538—66 и А. Л. Катанского стр. 541, пр. 1), а равно и встречающимися в ее тексте по древним спискам, напр., Российскому XI в., ссылками на литургию Василия в. (Н. Ф. Красносельцев, Сведения, стр. 202).

Отмечая факт зависимости литургии И. Златоуста от Василиевой, древние списки дают в то

же время понять, в каком виде следует понимать произведенное им сокращение, — на что оно простиралось, — а чрез это намечают в общих чертах и состав лично ему принадлежавшей литургии. Именно, в списках Барбериновом, Севастьяновском и Россанском литургия И. Златоуста состоит почти из одних молитв безобрядовых действий, т. е. — по сознанию церкви — им составлены только молитвословия. Это загадочное на первый взгляд явление находит свое объяснение и подтверждение в том, что и Василию В. принадлежал лишь «βδίατὰ' ξις τῶν εὐχῶν», — чин молитв (20 беседа Григория назиянина). Другими словами, и его литургическая деятельность проявилась только в области регламентации молитв и не простиралась на весь обряд, — последний совершался по принятому обычаю. Кроме молитв, вышедшая из руки И. Златоуста литургия ничего другого не могла содержать, так как ее оригинал — литургия Василия В. — ограничивался тем же составом. Оба составили молитвы, а все остальное предоставили свободе и принятому обычаю. Сообразно с подобным пониманием литургической деятельности И. Златоуста вопрос о составленной им литургии сводится к вопросу о том, какие из известных по существующим спискам молитв могут быть названы его произведением.

Вполне достаточный материал для ответа на указанный вопрос содержат четыре древнейшие списка литургии И. Златоуста — Барберинов, Севастьяновский, торжественная с ним рукоп. Синайской библ. № 958 и Россанский список. Относя к первоначальной редакции только общие им молитвы, как того требует известное в литургике положение «все общее ведет начало из одного источника», мы должны будем исключить из ее состава четыре начальный молитвы Барберинова списка: молитву предложения, входа, Трисвятого и молитву у седалища при жертвеннике. Как отсутствующие в списках Россанском и Севастьяновском (П. Ф. Красносельцев, Сведения, стр. 200; 237—41), они представляют позднейшую вставку. За такое происхождение рассматриваемых молитв и говорит, действительно, их характера Первая из них, — «молитва предложения», — стоит в начале литургии и тем самым свидетельствует, что служба предваряется совершением проскомидии, приношением даров для таинства евхаристии. Между тем в четвертом и во все последующие века вплоть до восьмого данный акт имел место после удаления оглашенных из храма, совершался в середине литургии, но не в ее начале (см. статью А. В. Петровского, Древний акт приношения вещества для таинства евхаристии и проследование проскомидии в «Христ. Чт.» 1904 г. № 3, стр. 406 сл.). При Златоусте не могло быть пред литургиею приношения даров, не могло быть в начале ее и приспособленной к нему молитвы. С другой стороны, если молитва приношения Барберинова списка есть не что иное, как повторенная с небольшими сокращениями молитва александрийской литургии св. Марка (Собрание древних литургий III, стр. 30), то странно думать, что внесение ее в литургию И. Златоуста — дело его самого. Таким же точно заимствованием, только из литургии Ап. Иакова, оказывается и молитва входа (Собр. др. лит. II, стр. 151). В литургии Ап. Иакова она появилась после исключения из ее состава молитв за оглашенных (см. выше статью о литургии Ап. Иакова: стлб. 91 сл.), т. е. после Златоуста, знающего институт оглашения и молитвы за оглашенных на литургии (2-я беседа на [2 Кор.](#)); следовательно, внесение данной молитвы в литургию его имени принадлежит позднему времени. Что касается, наконец, молитвы Трисвятого, то Златоусту она не может принадлежать уже по тому одному, что пение «Святой Боже», следовательно, и молитва введены в литургию позднее (песнопение «Святой Боже» внесено в литургию в 438 или 439 г.: Георгий Кедрин, Церковная История по русск. пер. I т., стр. 599—600). К числу не принадлежащих к первоначальной редакции молитв должна быть отнесена также отсутствующая в Севастьяновском списке молитва списков Барберинова и Россанского: «Внемли, Господи Иисусе Христе Боже наш, из святого Твоего жилища». Положим, она заимствована из литургии Василия В., но, по всей вероятности, не из первоначальной редакции, и принадлежать ему едва ли может. Дело в том, что она обращена к

Богу Сыну, тогда как другие молитвы Василиевой литургии обращены к Богу Отцу. Из числа молитв, составленных самим И. Златоустом, должны быть исключены, наконец, отсутствующие в Барбериновом списке заамвонные молитвы и молитвы в диаконике списков Россанского и Севастьяновского (Н. Ф. Красносельцев, Сведения, стр. 202. 278—80). Позднейшее внесение их в литургию И. Златоуста доказывается тем, что одна из них — «От силы в силу простираясь» заимствована из литургии Ап. Иакова (Собр. др. лит. II, стр. 196; см. выше замечание о молитвах от жертвенника до сосудохранилища в статье о литургии Ап. Иакова) и отсутствует в однородной с Севастьяновским списком рукописи Синайской библ. № 958, а вторая — «Исполнение закона», как надписываемая «εὐχή ἄλλη» (молитва иная), прибавлена, очевидно, после первой, т. е. еще позднее. Если бы все перечисленные молитвы были составлены самим Златоустом, т. е. относились к первоначальной редакции его литургии, то едва ли бы встречались в древних списках так редко, едва ли бы выпали когда-нибудь из принадлежащей ему литургии. Опускание их — дело совершенно невозможное ввиду того громадного уважения и авторитета, которыми пользовалось в древности имя Златоуста.

В результате исключения вышеотмеченных молитв общими для всех трех списков оказываются лишь следующие: молитва об оглашенных, две молитвы верных по расprostертии илитона, молитва приношения по проставлении св. даров на трапезе, молитвы св. возношения (евхаристическая) с предшествующими им возгласами, тайная молитва священника во время ектенги «Вся святая помянувше», молитва по «Отче наш», пред возгласом «Святая святым» и после причащения. Они-то и могут быть признаны за ядро первоначальной редакции литургии Иоанна Златоуста, как молитвы, им самим составленные. В пользу такого вывода, кроме вышеуказанного положения — «все общее ведет начало из одного источника», говорит Севастьяновский список. Изложенная в нем литургия И. Златоуста делится на три части: от молитвы об оглашенных до молитвы проскомидии, от этой последней до заамвонной и потом до конца; при этом первые две части надписываются именем Златоуста, а последняя такого написания не имеет (Н. Ф. Красносельцев, Сведения, стр. 241. 247. 278). По смыслу надписания, св. Златоусту принадлежат, несомненно, ряд молитв, начиная с молитвы об оглашенных до заамвонной; все остальное — добавление позднейшего времени. Не доверять объективности показания Севастьяновского списка нет основания. Сказавшийся в них древний церковный взгляд на объем составленной самим Златоустом литургии оправдывается тем, что во все последующее время вышеперечисленные молитвы признавались за молитвы именно Златоуста, никогда не исключались из списков литургии его имени.

Общие спискам Барберинову, Севастьяновскому, Россанскому и рукописи X в. Синайской библиот. № 958 молитвы литургии И. Златоуста составляют в ней то, что принадлежит несомненно ему. Добавлениями к указанным молитвам служили в его время те литургические действия и молитвословия, которые входили в состав литургии IV в. и о которых можно судить по его беседам. К ним принадлежат пение псалмов (Беседа на 41 пс.: Творения И. Златоуста в русс. перев. V, 1, Спб. 1899, стр. 162, отд. 166. Беседа 11 на Евангелие Матфея, *ibid.* VII, 1, Спб. 1901, стр. 120, отд. 200), начинающее литургию, чтение Св. Писания Ветхого и Нового Завета (Беседа 29 на кн. Деяний: IX, стр. 229), поучение, молитвы за оглашенных (Беседа 2-я на [2Кор.](#)), приношение даров для таинства евхаристии и молитвы о предложенных дарах (Беседа о постящихся в Пасху). Большая часть этого содержания, как имеющая только временное значение (напр., молитвы об оглашенных, чтение отрывков из Ветхого Завета, поучение), была впоследствии устранена из литургии И. Златоуста, но вместо нее она получила новые добавления. С начальными их следами мы встречаемся уже в Барбериновом списке VIII- IX в. и списке преосв. Порфирия (Успенского) IX-X в. Но так как воспроизводимая ими редакция литургии Иоанна Златоуста появилась не в Константинополе, а, по всей вероятности, в

Александрии, о чем свидетельствуют заимствования из литургий Ап. Иакова и [Ев. Марка](#), то она не получила распространения и не оказала влияния на дальнейшее развитие литургии. Последнее совершалось под воздействием литургии Василия В.: из нее заимствуются и вносятся в Златоустову различные добавления, постепенно приближающие ее к современному виду. Так, в чине литургии И. Златоуста по рукописи XII в. Синайской библиотеке № 973 и списку XIII в. Ватиканский библиотечный № 1170 встречаются такие известные по Барберинову и Севастьяновскому сп. молитвы литургии Василия в., как «предложения в сосудохранилище, когда хлеб полагается на дискос» — «Боже, Боже наш, пославший в пищу всему миру небесный хлеб», первого, второго и третьего антифона — «Господи Боже наш, Которого держава беспримерна», «Господи Боже наш, спаси народ Твой», «Ты, Который даровал нам сии общие и согласные молитвы», входа — «Владыка Господи, Боже наш, поставивший на небесах чины и воинства Ангелов», Трнсвятого — «Боже святыи и во святых почивающий» и Херувимской песни — «Никто из связанных плотскими похотями и наслаждениями недостойн приступать» (А. А. Дмитриевский, Описание литургических рукописей II $\epsilon\upsilon\chi\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\omicron\nu$, стр. 83—84. Л. Ф. Красносельцев, Сведения, стр. 146—147. Собрание древних литургий II, стр. 58—59. 62). В такой же точно зависимости от литургии Василия В. находится Златоустова в составе малого входа и следующих за ним литургических действий (ср. чин лит. Василия в. по рукой. XII-XIII в. № 1020 Синайской библиотечной у А. А. Дмитриевского, Описание II, стр. 140—141 и чин лит. И. Златоуста того же столетия по рукоп. из библиотечной леди Бурде-Кут у Н. Ф. Красносельцева, Сведения, стр. 204—205).

К числу наиболее важных пополнений первоначального состава литургии И. Златоуста относятся, далее, молитвы и действия входа, проскомидии, великого входа и акта причащения. Первые вместе с молитвами облачения заняли место в самом начале службы и в большинстве случаев ограничивались молитвою «Господи Боже наш, ниспосли руку Твою» (Криптоферратский спис. XIII в.: *Goar, $\epsilon\upsilon\chi\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\omicron\nu$* , стр. 85; Устав патриарха Филофея: Л. Ф. Красносельцев, Материалы для истории чинопоследования лит. И. Златоуста I, стр. 36; рукоп. Синайской библиотечной XV в. № 986: А. А. Дмитриевский, Описание II, стр. 602; рукоп. XV в. — библиотечной Иерусалимской патриаршей и Ватиканской: Н. Ф. Красносельцев *ibid.*, стр. 82. 95). В некоторых списках, — напр., втором Криптоферратском, — к ней присоединяется «Вниду в дом Твой» (*Goar, $\epsilon\upsilon\chi\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\omicron\nu$* , стр. 89), а в Илитарии Есфигменской библиотечной 1306 г. — «Возлюбих благолепие дома Твоего» (А. А. Дмитриевский *ibid.*, стр. 262). Современный состав входных молитв воспроизводится в одном $\epsilon\upsilon\chi\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\omicron\nu$ 'e венецианского издания XVI в. (*Goar, ibid.*, стр. 70. Ср. чин лит. Василия В. по рукоп. XVI в. Святогробской Константинопольской библиотечной № 425: А. А. Дмитриевский, Описание, стр. 818). Что касается проскомидии, то в списках александрийской редакции она встречается уже в IX-X в. (список преосв. Порфирия: Л. Ф. Красносельцев, Сведения, стр. 283), но по спискам константинопольской становится известною не ранее XI ст. (рукоп. Синайской библиотечной № 96: А. А. Дмитриевский, Описание II, стр. 75). Ограничиваясь в этом веке одною, заимствованною из литургии Василия в., молитвою — «Боже, Боже наш, небесный хлеб», она в XII ст. несколько расширяется: к молитве предложения присоединяется молитва оимиама (рук. Синайской библиотечной № 973: А. А. Дмитриевский, *ibid.*, стр. 83), и простое положение хлеба на дискос сменяется изъятием агнца (Brightman, *Liturgies Eastern and Oestern I*, стр. 542—543). В XIII-XIV в. состав проскомидии осложняется изъятием частиц из просфор и поминовениями, и она принимает почти современный вид (см. об этом подробнее в статье А. В. Петровского в «Христ. Чтении» 1904 г. № 3, стр. 418 сл.). В противоположность проскомидии, современный состав великого входа образовался не так скоро и рано. При установлении его подробностей первоначально не держались, кажется, какого-либо определенного взгляда. Отсюда, с одной стороны, их разнообразие в списках самой литургии И. Златоуста, а с другой — ее отличия от литургии Василия в. (см. статью Вход в «Энци.» III). Древнейшее изложение

современного обряда великого входа встречается в рук. Святогробской константинопольской библи. XVI в. № 425 (А. А. Дмитриевский, Описание II, стр. 822—823). Те же самые следы постепенного образования заметны и в истории развития акта раздробления св. тела пред приобщением. Если в XI-XII вв. все относящиеся сюда действия сводятся к изъятию из св. тела частицы и погружения ее в чашу при произношении слов: «Исполнение Духа Св.» (рукоп. Синайской библи. № 96: А. А. Дмитриевский *ibid.*, стр. 75), то в XIII ст. становится обычным раздробление св. тела на четыре части, чтение при этом действия тех же, что и ныне, молитв, крестообразное распределение частиц на дискосе, погружение одной из них в потир, в который тотчас же вливается теплота, раздробление верхней частицы на две половины для приобщения священника и диакона. Подобный порядок встречается в чине литургии И. Златоуста по рукоп. Патмосской библи. № 709 и 719 (А. А. Дмитриевский, Описание II, стр. 158. 174), устанавливается параллельно таковому же порядку в литургии Василия В. (рукоп. XIII в. Синайской библи. Ж 1020: А. А. Дмитриевский *ibid.*, стр. 144—145) и закрепляется на будущие времена в уставе патр. Филофея (Н. Ф. Красносельцев, Материалы, стр. 70—72).

По памятникам русской церкви литургия И. Златоуста становится известною с XII ст. Дошедшие от этого и позднейшего времени списки представляют ее в том же самом процессе формирования, в каком она находилась в данный период в Греции. Здесь к этому времени литургия И. Златоуста определилась в своих главных частях (молитвы Севастьяновского списка и дополнения из литургии Василия В.), но не успела сложиться в подробностях входа, проскомидии и т. д. То же самое наблюдается и в русской церкви. И, прежде всего, так называемые входные молитвы были неизвестны в ней до XIV в., от этого же столетия сохранились два памятника с их изложением. По одному священник при входе в храм читает: «Радуйся, двери Божия» и «Непроходимая двери, тайно знаменана Богородице»; у царских врат — «Пречистому Твоему образу» и при входе в алтарь — [Пс.14](#) и [Пс.22](#), Трисвятое, Отче наш, «Помилуй нас, Господи», слава и ныне, «Милосердия источник» и тропари дневного святого и храма. Непосредственно за этим следовало умовение рук с пением [Пс.](#) и чтение пяти молитв, известных по памятникам XII в. (рукоп. Служебник XIV в. № 522, 1—9). По другому памятнику — Служебнику Румянцевского музея № 398 — священник читал на входе «Пречистому Твоему образу», «Непроходимая двери», [Пс.14:22, 50](#), Трисвятое, Отче наш, «Помилуй нас, Господи», «Господи, ниспосли руку Твою». Одновременно с этим в некоторых служебниках XIV в. входное ограничивается одною молитвою «Господи, ниспосли руку Твою» (Служеб. Синод, библи. № 601. 952; Румянцевского музея 400). В XV в. разнообразие входных молитв возрастает еще более. Из четырех известных за это время редакций самая распространенная имела следующий вид. На пути в церковь священник читал: «Глас радости», «Промыша стопы моя», Псалмы: «Господи, кто обитает в жилищи Твоем», «Господь пасет мя», при входе в храм — «Боже, милостив буди мне грешному», «Достойно есть», слава и ныне, «Господи помилуй», «Господи благослови», «За молитвы Твоя Матере». Затем, возложив на себя епитрахиль, священник пред царскими дверями читал: «Радуйся, двери Божия», «Под Твою милость», «Господи, отыми от мене беззакония моя», «Непроходимая двери»; после этого он кланяется пред царскими дверями, равно к правой и левой стороне, произнося следующее: при поклоне к правой стороне — «Входяй в дом Твой», «Бога из Тебя воплощшагося»; при поклоне к левой — «Господи, устне мои отверзи на мольбу», «Пречистому Твоему образу», «О Тебе радуется»; если «неделя», то воскресный тропарь и Благовещению, потом тропарь храма, Златоуста и дневного святого. После следующего за этим лобызания икон Спасителя, Богородицы, а равно и других и чтения соответствующих тропарей священник входит к жертвеннику, произнося молитву «Господи, ниспосли руку Твою»; а войдя и став пред престолом, произносит следующие молитвы: «Владыко Господи Вседержителю, не хотяй смерти грешника», «Господи

Боже наш, един благ и человеколюбец», «Господи Боже наш, Сыне и Слове Бога живого», «Господь премилостивый да ущедрит тя» и, наконец, молитву над вином «Господи Боже наш, благий и человеколюбче, призри на вино сие» (Служебн. Софиевской библ. № 567, 2—26: Н. Ф. Одинцов, Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI в., стр. 197—198). В XVI в. число редакций входного достигает семи; самая краткая ограничивается одной молитвой — «Господи, ниспосли руку Твою», а самая обширная имеет более двадцати (А. А. Дмитриевский, Богослужение в русской церкви в XVI в., стр. 56—67). Что касается входных молитв литургии И. Златоуста по старопечатному служебнику, то они совпадают с вышеперечисленным)! молитвами XIV ст. Разница лишь в том, что вместо «Боже, милостив буди мне грешному» и всего дальнейшего, кончая молитвою «За молитвы Пречистыя Твоя Матери», полагается чтение «Царю небесный» и «Приидите, поклонимся». Равным образом входное оканчивается молитвою — «Господи, ниспосли руку Твою» (иером. Филарет, Чин литургии И. Златоуста в «Братском Слове» 1876 г., 2, стр. 45). Взятые во всем своем объеме, входные молитвы русской редакции не имеют себе прототипа в греческих служебниках. Некоторые из них можно находить в памятниках греческой церкви то между молитвами чина покаяния, то между молитвами пред причащением, то, наконец, между молитвами на разные случаи. Что касается читаемых на входе тропарей при лобызании икон, то они, несомненно, греческого происхождения. За это ручается написание их именем патр. константинопольского Германа (Новиков в «Древней российской вивлиофике», 14 часть, стр. 253. А. А. Дмитриевский ор. сшт., стр. 65. 74). Не меньшим разнообразием отличался, далее, состав проскомидии как в отношении количества просфор, так и поминовений. Число первых на пространстве начальных пяти веков не было вполне определено. Так, рукопис. служебники XII в. москов. библ. № 342 и 343 говорят о приготовлении одной просфоры, а об остальных выражаются неопределенно: «проскумисав просфоры» (Горский и Невоструев, Описание рукописей III, 1. 2. 6); новгородский еп. Нифонт советует Кирику в случае нужды служить на одной просфоре, а на заупокойной литургии употреблять три (Памятники русской словесности XII в., стр. 194, 173—174). В XIII в. число просфор доходит по некоторым памятникам до пяти (Служ. Софиев. библ. № 524); оно же остается и в XIV ст. (рукоп. [Соф.](#) библ. № 522, 523), хотя в то же время употребляется четыре и три (рукоп. моск. Синод, библ. № 345: Горский и Невоструев *ibid.* 3, 21; рукоп. [Соф.](#) библ. № 1053). В XV в. преобладающее число просфор было шесть (рук. Софиев. библ. № 562), но употреблялось семь (*ibid.* 528. 529. 531), пять (*ibid.* А? 535, 540) и три (*ibid.* Ж 530): подобное же явление наблюдается и в XVI в. (рук. моск. Д. Акад. № 85; рук. Соловецкой библ. № 1085; рук. моск. Синод, библ. № 310. 617). При различии в количестве просфор неизбежно возникало различие в распределении поминовений. При совершении проскомидии на трех просфорах — в XV в. на последней поминались святые, живые и умершие; при четырех просфорах — из второй вынималась частица в честь дневного святого, из третьей за живых, из четвертой за усопших и т. п. Что касается акта причащения и предшествующих ему действий (о великом входе см. статью Вход в «Энци.» III), то раздробление св. хлеба на четыре части встречается уже в памятниках XII в. (рукоп. москов. библ. № 342 и 343: Горский и Невоструев *ibid.*, 3, 1. 3 и 7). Совершая его, священник говорил: «В преломлении хлеба познаста ученики Господа своего», а влагая хлеб в чашу, произносил: «Смешение святого тела и честныя крови». С XIII в. становится известным вливание в потир теплоты с произношением слов: «Снидет яко дождь на руно и яко капля на землю каплющая». В XV в. раздробление св. тела согласно «Уставу» патриарха Филофея совершалось так, как и в настоящее время; небольшие отличия заключались в том, что при влинии теплоты в чашу диакон говорил только «аминь», а при ее благословении священник произносил: «Благословен Бог, благословляяй всяческая» (рукоп. [Соф.](#) библ. № 530). В XVI в. при раздроблении св. тела читались те же, что и ныне, слова, но в

некоторых памятниках они заменялись другими: «Раздробляется честное и святое и пречистое тело Господа и Спаса нашего И. Христа, полагается за мирский живот и спасение» и «Во имя едиnorodного Сына Божия, Господа Бога Спаса нашего И. Христа, познаста Тебе Господа. Дай нам, Господи, грешником познати Тя» (рукой, моск. Синод. библ. № 680. 310. 909). Влагая верхнюю часть агнца в потир, священник произносил: «Смешение св. тела и честныя крови», а вливая в потир воду — «Теплота есть Святого Твоего Духа». Подробным же разнообразием отличаются и молитвы при причащении. О всех перечисленных и других особенностях русского чина литургии Иоанна Златоуста см. подробнее в цитованных сочинениях Одинцова, А.А. Дмитриевского, его же Богослужение в русской церкви за первые пять веков и в «Православном Собеседнике» 1882 г. III, 149 и 372, а также у иером. Филарета [но см. еще касательно Златоуста с литургической стороны у Dr. Fercl. Probst, Die antiochenische Messe nach den Schriften des hl. Chrysostomus dargestellt в «Zeitschrift für katholische Theologie» 1883, S. 250—303 и ср. у Prof. Dr. Albert Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880, S. 203.]

Свящ. А. Петровский.

Иоанн II, каппадокиец

Иоанн II, каппадокиец по прозванию и происхождению, патриарх константинопольский, занимавший кафедру с 17-го апреля 518 г. до половины (приблизительно) февраля 520 г. Об обстоятельствах его жизни почти не сохранилось известий. Но его кратковременное правление отмечено событием большой важности – прекращением разделения церквей. Это разделение продолжалось 34 года со времени издания известного «Энотикона» при императоре Зеноне и патриархе Акакие. Униональная попытка Зенона и Акакия, не давшая решительных результатов, исходила из благородного желания спасти целостность империи и в конце концов все же в отношении к восточным и южным окраинам создала положение, которое характеризуется поговоркой «худой мир лучше доброй ссоры». Но это с трудом поддерживавшееся равновесие на Востоке неизбежно должно было отозваться: на отношениях к Италии и Риму. На Западе, который был сравнительно свободен от религиозного брожения, удивлялись и недоумевали при виде той деликатности, с которой Византия относилась к иномыслящим. Недоразумения привели к разрыву. Этот разрыв сильно тревожил правительство и население Константинополя: он затруднял сношения по всем делам. Но до вступления на престол династии Юстиниана правительство жертвовало западными провинциями для восточных. Его политика сказалась ясно в характерной фразе Анастасия: *nos iubere volumus, non nobis iuberi*. Появление на исторической сцене Теодориха В. резко изменило эту политику. Теодорих держал в страхе население Константинополя сначала лично, а после утверждения в Италии чрез своего подручника комнта Виталиана. Чтобы овладеть расположением папы и населения Италии, Теодорих, сам арианин, выступает защитником православия и производит давление на Византию. Опасное соседство на северо-западе встревожило население Константинополя. Отсюда настойчивое желание сближения с Римом. Перемена религиозной политики должна была превратить папу и Италию из врагов в союзников против ариан-остготов. Положение папы никогда не было так удобно и выгодно: Гормизда мог делать с Константинополем, что хотел; пред его преемником Иоанном при встрече за стенами Византии становилось на колени население столицы с императором Юстином во главе. — Только при свете этих данных, становится возможным понять факты кратковременного страдальческого правления патриарха Иоанна II-го. Это правление было сплошным унижением. Человек православного образа мыслей, Иоанн II в отношении к монофизитам держался однако мягкой политики своих предшественников. Только благодаря этому, имп. Анастасий мог допустить его на кафедру. 9-го июля 518 г. на престол вступил Юстин. А через неделю – 15-го и 16-го июля — в храме св. Софии толпа народа, во главе с монахами, криком и угрозами заставила патриарха переменить церковную политику. «Почему мы остаемся вне общения? В течение стольких лет почему не имеем общения?» — вопила толпа. За два дня она настояла на том, чтобы 1) 16-го июля было совершено празднество в честь Халкндонского собора; 2) был анафематствован Север; 3) были внесены в диптихи а) четыре первые вселенские собора, б) имена патриархов Евонмия и Македонии, умерших в изгнании, и в) имя паны римского Льва. Чтобы оформить свои заявления, сделанные народу, патриарх составил 20-го июля собор из епископов, пребывавших в столице и недалеко от нее, числом около 40 человек. Постановления собора были отправлены Иоанном между прочим и к папе Гормизде с посланием, в котором патриарх уведомлял о внесении в диптихи Льва, о признании четырех соборов и просил прислать *pacificos viros*. Император с племянником также отправили письма папе с комитом Гратом. Грату было поручено уладить трудный вопрос о патриархе Акакие. В глазах Рима Акакий был не только автор «Энотикона»: — главная вина его заключалась в разрыве с папой. Этой вине оставались

причастными патриархи Македоний и Евфимий, люди православные и высокопочтимые на Востоке. В Константинополе предвидели, что строгость Рима проявится не только в отношении к Акакию. Миссия Грата не увенчалась успехом. Папа *cum consilio regis Theodorici* отправил в Константинополь легатов со множеством писем. Тон послания к патриарху очень высокий. Признать Халкндонский собор и защищать Акакия, — говорит он, — значит впасть в противоречие. Папа обещает принять патриарха в общение, если он подпишет *libellas*, в котором между прочим предавались анафеме Акакий и Македоний с Евфимием. Инструкция, которую снабжены были легаты, обнаруживает еще большую заносчивость Гормизды. Легаты по прибытии в Константинополь отказались вступить в переговоры с Иоанном и потребовали подписи его и всех епископов под *libellus*. Патриарх покорился: — такова была воля царя. Ему не было позволено даже обратиться *libellus* в письмо от себя к папе. Легаты снизились только до того, чтобы к *libellus* Иоанн написал небольшое вступление. Кроме того в *libellus* не были названы по имени Евфимий и Македоний. Патриарх просто обещает вычеркнуть из диптихов преемников Акакия *sequestratos a communione ecclesiae catholicae*. Это вычеркивание было сделано во всех церквях столицы *cum grandi diligentia*. *Libellus* подписали и все многочисленные константиноп. Архимандриты, однако, *post multa certamina*. Унижение патриарха и заносчивость легатов, поддерживаемых стратилатом Виталианом, подручником Теодориха, были таковы, что опасались восстания и кровопролития. Дело не дошло до этого: народ знал силу Виталиана и сдержался. О происшедшем в Константинополе были оповещены провинции к сведению и исполнению. Торжество папы было полное. Любопытно, что оскорбленный и униженный Иоанн II-й есть первый патриарх константинопольский, который в документах именуется «вселенским».

Проф. И. Андреев.

Иоанн III Схоластик

Иоанн III Схоластик, патриарх константинопольский с конца февраля или начала марта 565 г. до конца августа 577 г. Родом Иоанн был из Антиохии, где состоял адвокатом (схоластиком). По принятии духовного сана он был назначен апокрисиарием (представителем) патриарха антиохийского в Константинополе. Здесь узнал его Юстиниан и возвел на кафедру. И светская профессия Иоанна, и его служба апокрисиарием, и, наконец, время и зрелище гигантской законодательной работы Юстиниана — все соединилось, чтобы сделать из этого патриарха видного церковного законоведа. С его именем известны два важные сборника. Один из них представляет собою систематический свод общепризнанных церковных правил, разделенный на 50 титулов, и надписывается так $\Sigma\upsilon\nu\alpha\nu\upsilon\omega\upsilon\eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \theta\epsilon\iota\omega\nu\ \iota\alpha\lambda\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\nu\omega\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \pi\epsilon\upsilon\tau\acute{\iota}\kappa\omicron\nu\tau\alpha\ \tau\acute{\iota}\tau\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\eta\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu\eta$. В предисловии к своду Иоанн так определяет метод своей работы: «предприняв труд собрать воедино все, что ими (учениками и Апостолами Иисуса Христа, а также церкви святой учителями и архиереями на соборах) отдельно было определено в разные времена, и разделив это на 50 титулов, мы не соблюдали какого-либо порядка или последовательности чисел, не соединяли правила, напр., так: первое, второе, третье, но соглашая — насколько было возможно — подобные с подобными и одинаковые соединяя в одну главу, сделали, как думаю, приискание потребного для всех легким и удобным». В состав свода вошли 85 правил апостольских, правила первых четырех вселенских соборов и шести поместных: Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского и Сардикского и два канонические послания Василия В., разделенные на 68 правил. — Свод в 50 титулов получил широкое распространение. Он не потерял значения и после издания так называемого Фотиева номокалона; переведен на славянский язык в эпоху обращения болгар в христианство, а в Кормчей перевод его помещен в 42-й главе.

Другой сборник Иоанна предназначался служить дополнением к первому. Он имеет следующее надписание: «Различные постановления из божественных новелл блаженной памяти Юстиниана, изданных им после кодекса, именно — постановления, кои в особенности согласны с божественными и священными канонами и доставляют им особую силу и которым мы дали некоторый порядок и счет для удобнейшего нахождения искомой главы, потому что эти главы извлечены из разных постановлений». Извлечение сделано из следующих новелл: VI, V, LXXXIII, XLIV, CXX, LVI, LVII, III, XXXII, CXXXI, LXIV и CXXIII и разделено на 87 глав, откуда обычное название этого свода «Собрание в 87-ми главах». Распространение этого сборника на Востоке было столь же широко, как и первого. Вместе с $\Sigma\upsilon\nu\alpha\nu\upsilon\omega\upsilon\eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \theta\epsilon\iota\omega\nu\ \iota\alpha\lambda\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\nu\omega\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \pi\epsilon\upsilon\tau\acute{\iota}\kappa\omicron\nu\tau\alpha\ \tau\acute{\iota}\tau\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\eta\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu\eta$ был в половине IX в. переведен на славянский язык, вероятно, в Болгарии, откуда перешел и в русские Кормчие. См. еще ниже Иоанн Малала.

Проф. И. Андреев.

Иоанн IV Постник

Иоанн IV Постник, патриарх константинопольский с 12-го апреля 582 г. до 2 сентября 595 г. Сын небогатых родителей, Иоанн в молодости сделался рещиком. Но природное влечение к аскетической жизни вскоре направило его на иной путь. Он стал сближаться с лицами монашествующими и у них именно искать пищи, которой требовала религиозно настроенная натура. Его первоначальным учителем был палестинский монах Евсевий, который долгое время проживал у него в доме. Под внешним воздействием врожденные наклонности Иоанна к аскетизму обнаруживались сильнее, а это обстоятельство дало повод Евсевию сообщить о подвигах своего ученика тогдашнему патриарху Евтихию. Евтихий, сам замечательный подвижник, обратил внимание на Иоанна, постриг его в монахи и посвятил в диакона при храме св. Софии. Патр. Иоанн III Схоластик поручил ему должность сакеллария. В ведении сакеллария находились все как мужские, так и женские монастыри константинопольской епархии. Он наблюдал не только за внешним благосостоянием их, но и за их внутренним порядком: был уполномоченным от патриарха блюстителем монастырской дисциплины и поведения лиц монашествующих. Молва об аскетических подвигах Иоанна, а равно его пастырская опытность, выказанная в управлении монашеством константинопольского округа, остановили на нем внимание царя и столичного духовенства, как на достойном кандидате на патриаршую кафедру по смерти Евтихия. Когда было сделано ему предложение в этом смысле, он решительно отверг его, считая себя недостойным. Импер. Тиверий нашелся вынужденным сделать распоряжение — привести его во дворец. — Вступив в управление обширную паствой, несмотря на увеличение забот и обязанностей, Иоанн остался верен своей прежней подвижнической жизни. Иногда он по целым дням повергался ниц и молился. А насколько велико было его воздержание в пище, об этом достаточно говорит уже одно название «Постника», указывающее, что подвиги его в этом отношении были необычайны и вызывали удивление у современников и потомства. К этому присоединялся крайне незначительный отдых: Иоанн спал большею частью сидя; а для того, чтобы проснуться в положенное время, он свечу прикреплял к веревке, протянутой над сосудом с водою; свеча, догорая, сжигала веревку, которая падала в воду и этим будила подвижника. При такой жизни неудивительно, если Иоанн поражал слабостью и худобою. Но, строгий и требовательный по отношению к себе, Иоанн отличался замечательною терпимостью, снисходительностью и сострадательностью в отношении к другим. Это последнее качество патриарха проявлялось в широкой его благотворительности. Он раздавал все, оставаясь в жалком рубище. Он не редко делал займы у императора и умер должником Маврикия, не успев уплатить по расписке на несколько талантов, взятых под залог всего его движимого имущества, которое оказалось состоящим из обветшалой подстилки, ничего не стоящей верхней одежды и деревянной кровати. — Замечательная терпимость Иоанна сказалась особенно ясно в его отношении к еретикам монофизитом и язычникам. В царствование Тиверия неожиданно обнаружилось, что в азиатских провинциях и больших городах существует множество язычников, прикрывающихся именем христиан, притом на важных государственных должностях. Начались бесконечные процессы. Иоанн предстательствовал за несчастных и часто добивался для них снисхождения. — Еще в большей степени нелюбовь к насильственным стеснительным мерам и религиозную терпимость патриарха испытали на себе монофизиты. Иоанн резко изменил в отношении к ним политику своих предшественников. Когда особенно ревностные враги монофизитов стали ходатайствовать о стеснительных мерах по отношению к последним под предлогом охранения православия и при этом ссылались на авторитет распоряжений Евтихия, то Иоанн ответил им: «Я хочу, чтобы покой и мир были в мое время; но

если вы испрашивали позволения у Евтихия, то идите и теперь к нему — и, если он вам позволит, сделайте это». — Как все истинные подвижники, Иоанн все свои подвиги вменял ни во что. Слухи о его суровом аскетизме еще при жизни стали создавать ему славу чудотворца, Сам же Иоанн смущался такими воззрениями на него. Но, — чтимый греческими современниками и потомством, как «образец воздержания, смирения» и вообще «всех добродетелей», для латинской церкви Иоанн сделался и остался до сих пор предметом горячих нападок, как человек, «гордости которого не мог вместить весь мир», который «погиб невозвратно в своем упорстве», который «под овчим видом скрывал волчьи зубы» и пр. Такое, воззрение латинской церкви на Постника есть результат знаменитого спора о титуле «вселенский», поднятого папами Пелагием II и Григорием великим. В 588 г. на соборе в Константинополе рассматривалось дело патриарха антиохийского Григория. Акты собора были отправлены к папе. Пелагий II утвердил акты, но протестовал против употребления в них титула «вселенский» в применении к Иоанну. Пелагий II вскоре умер и дело на этот раз заглохло. С новою силою протест раздался уже при Григории в начале 595 г. по такому же поводу. — В настоящее время наукою твердо установлены следующие положения: 1) Иоанн Постник никогда не называл себя сам патриархом «вселенским»: так именовали его только другие; 2) приложение этого титула к иерархам константинопольским со стороны других лиц имело место задолго до Постника: так величались Иоанн II Каппадокиец и Мина; этот титул обычен в новеллах Юстиниана, адресованных константинопольскому патриарху; 3) Григорий Вел. не был прав в своем понимании титула «вселенский» (он не знал греческого языка): этот титул не означал притязания на всемирное господство. Совершенно ясно это видно из следующего совпадения: император Юстиниан в 131-й новелле говорит: *sanctissimus seteris Romae papa primus omnium saeerdotum est*; в другом месте он заявляет, что папа есть *caput omnium sanctarum ecclesiarum*. И в то же время Юстиниан употребляет титул «вселенский» в тексте новелл, адресованных Епифанию и Иоанну Схоластику. — В последнее время имя Постника часто встречалось в наследованиях русских капонистов по поводу эпитимийного номоканона, приписываемого в некоторых рукописях Иоанну Постнику. Принадлежность этого номоканона нашему патриарху в настоящее время оспаривается при помощи таких аргументов, устранить которые очень затруднительно. Номоканон этот переведен очень рано на славянский язык и оказал значительное влияние на покаянную дисциплину нашей церкви.

Проф. И. Андреев

Иоанн V, патриарх константинопольский с конца ноября 669 г. до половины августа 675 г. Седьмой век поистине темный век византийской истории. Империя едва отстояла свое существование: людям некогда было думать о науках; вся энергия поглощалась внешней борьбой. Отсюда о деятелях VII столетия почти невозможно писать. Общую судьбу разделил и Иоанн V. Дело доходит до того, что становится трудным определить с надежной точностью время правления его и его преемников. Каталоги патриаршие содержат указание, что до избрания на кафедру Иоанн проходил должности протэксдика и хартофилакса патриархии и скевофилакса храма св. Софии. — Летописец Ефремий сообщает об Иоанне одну любопытную для нас русских подробность: Иоанн до патриаршества был Ρωσων De_ksiokra'tou_s. Никифор Каллист определяет точнее ὑποκομὸς τῆς Σκα'λας. Σκα'λα означает пристань. Отсюда — «смотритель богадельни в русской пристани». Если бы удалось кому-либо доказать, что Ефремий употребляет тонографические термины с таким значением, какое они имели в VII в. тогда имя Иоанна V сделалось бы жемчужиной нашей истории.

Проф. И. Андреев.

Иоанн VI, патриарх константинопольский! с начала 712 г. до половины 715 г. Некоторые неосторожные летописцы и современные писатели поспешно зачисляют Иоанна в ряды еретиков-монофелитов. Поводом для такого явления служит следующее обстоятельство. В 711 г. на престол вступил Филиппик Вардал, родом армянин. Вдохновляясь желанием теснее связать с империей своих соотечественников монофизитов и монофелитов ввиду грозного врага — арабов, Филиппик в 712 г. созвал собор в Константинополе, который отменил определения VI вселенского собора против монофелитов. Постановления собора подписали патриарх Иоанн, митрополит кизический Герман, впоследствии патриарх константинопольский и знаменитый защитник православия против иконоборцев, и др. Если никто до сих пор не думал считать монофелитом Германа, то нельзя винить и Иоанна. По свидетельству Германа, своих целей Филиппик добился силою и угрозами (βία ὡς καὶ ταῖς πολυτροπίαις ἀπειλαῖς) В объяснительном письме к папе патриарх Иоанн удостоверяет, что Филиппик действовал, как разбойник (ληστικῶς), и что все происшедшее было результатом насилия (τὰ κατὰ βίαν γεγενημένα). — При таких условиях даже католические писатели, которые вообще не прочь подчеркнуть случаи уклонения от православия иерархов византийских, не находят возможным обвинять Иоанна.

Проф.И. Андреев

Иоанн VII Грамматик

Иоанн VII Грамматик, патриарх константинопольский с 836 по 842 г. Уже одно прозвание «Грамматика» говорит за то, что Иоанн был выдающимся по образованию человеком своего времени. Его руководство по грамматике пользовалось значением и в позднейшее время. Даже враги его свидетельствуют, что в этой области он превосходил всех современников и кроме того отличался особою способностью критики и анализа, И в других областях Иоанн обнаруживал познания необыкновенные и поразительные для большинства современников, что при нелюбви, к нему, как к еретику, отразилось на легендах о его сношениях с духами, о его чародействе. Выдающиеся способности Иоанна, его тонкий критический ум и обширная начитанность в литературе обратили на него внимание импер. Льва V Армянина, который решился дать торжество иконоборческой партии. Чтобы совершить переворот, требовалось подготовить его литературного критикой определения и аргументации VII вселенского собора, Душою этого дела стал Иоанн с некоторыми другими лицами. В течение семи месяцев Иоанн работал над разрушением защиты иконопочитания, выдвинутой в 787 г. В 815 г. состоялся иконоборческий собор. Акты собора, как и собора 754 г. не дошли до нас в целом виде, а сохранились в отрывках в одном из сочинений патриарха Никифора, которое в непродолжительном времени будет издано. Эти отрывки свидетельствуют, во всяком случае, что полемика с иконопочитанием на соборе 815 г. была поставлена очень сильно. — Весьма вероятно, что Иоанн играл видную роль в последующих событиях. Но враждебные ему источники замалчивают его деятельность. Во всяком случае они отмечают его участие в πολιτικῆς εὐταξί'ος. При преемнике Льва V Михаиле Травле (820—829 г.) Иоанн сохранил свое влияние, причем Михаил доверил ему воспитание своего сына и наследника престола, будущего императора Феофила (829—842 г.). Как испытанный борец с иконопочитанием, он постоянно привлекался для вразумления наиболее видных и ревностных иконопочитателей. — При патриархе Антоние (821—836 г.) Иоанн сделался патриаршим синкеллом. Синкелл был посредником между светским и духовным правительством, что давало ему влияние на дела светские и духовные. С восшествием на престол Феофила, его воспитанника, Иоанн занял выдающееся положение. Между прочим он был отправлен во главе посольства с важным поручением в Багдад к калифу Мотассему. Одним из любопытных результатов этого посольства было то, что Иоанн по возвращении убедил императора построить по сарацинскому образцу дворец Врийский, который по форме и украшениям вполне воспроизводил сарацинский стиль. — В 836 г. Иоанн занял патриаршую кафедру. Интересно то совпадение, что суровые мероприятия императора Феофила падают на первую половину его правления, а не на вторую, когда патриархом был Иоанн. — По смерти Феофила положение Иоанна тотчас изменилось. Симпатии и соображения весьма сложного характера поставили императрицу-регентшу Феодору на сторону иконопочитания. Ее помощники стали устраивать совещания касательно восстановления иконопочитания так же, как раньше устраивал их Иоанн пред собором 815 г. Православные располагали превосходным опровержением иконоборчества в многочисленных и талантливых работах патриарха Никифора. Когда все было готово, вопрос о смещении патриарха возник сам собою. Посланный к Иоанну начальник стражи Константин, кажется, допустил кровавую расправу с Иоанном. Оставив кафедру, Иоанн поселился в одном монастыре. Здесь на него был сделан донос, что он выколол глаза у одной иконы. Феодора хотела ослепить его, но по совету приближенных заменила ослепление бичеванием. — Иоанн прожил в монастыре несколько лет. Даже после смерти он не был оставлен в покое. Император Михаил III устроил в отношении к нему дикую сцену: были извлечены трупы Иоанна и Константина V-

го, заключены на год в тюрьму, а затем после поругания их на ипподроме преданы сожжению.
Проф. И. Андреев.

βογοςλужνημ; οβα цερκοβный οπρεделеня βылη ποτομ ποδтβερждены, β καχεστβε η γραждданскоγο ζακονα, ημπερ. Νηκηφορομ Βοτanhατομ. Οδνο σηνοδαλνωε ρешенηε πατρηαρχα καсаетсγ ζαπρешенноγο βρακα β пятой степенη сбойстβα. Β 1070 γ. πατρηαρχομ ηζδана σηνοδαλνωя γραμοτα ο сβγщенνηκαχ η μοναχαχ, ζανημαβшηхсγ αδβοκαтурой. Мы ζαμεчаем, — скаζано ζдесγ, — что μνογη κληρηκη η μοναχη πρηνημαют να сеβγ νεсбойстβенный ημ ζанγтя η βγстυπαют β καχεστβε ζαщитνηкоβ β суде γραждданскоμ η цερκοβноμ. Это чуждо цερκοβноμυ οβγчаю η νε соотβетстβует точноμυ ηсполненηю ζακονных ποстанοβленηй. Ποэтоμυ πατρηαρχ ζαпρетьη βπредь μοναхам η κληρηкам ζанηматься чужημη δελαμη η βγстυπαть β ρολη αδβοκατοβ, β προτηβноμ слυчае ονη ποδлежат цερκοβноμυ νακαζанηю. Исключенηε δεлалось дγя таκηχ слυчаев, коγδα κληρηκη πολυчаλη спецηαλνωε предпησανηε πατρηαρχα η яβляльсγ να суде β καχεστβε ζαщитνηкоβ цερκοβных ηνтересοβ. Настоящее предпησανηε βыло доβедево до сβедеνηя η γραждданскηχ судей, дабы ονη νη πο каκομυ судевноμυ процессу νε допυскалаη ζαщиты со стороны κληρηкоβ, без ρазрешенηя дυχοβной βластη. — Ноанν скончалсγ 2 αβγυста 1075 γ., ποчтη β сеμηдесγτηлетνεμ βοζрасте. Еγο друγ Μηχαηλ Пσελλ β ναδγροβноμ слοβε γοβορηλ, яко βγ «это βыл муж βесьма βезυκορηζенный η νεβηннейшй, ρаз ναβсеγδα отκαζαβшйсь от βсγкой телесной νεчηстоты, прεζηραβшй деньγη, οтληчаβшйсь соβершенной νεстяжателъностью, челоβεколюβηем κ βедньμ η πομощью ημ νηскольκο νε менеε ζαμενητογο ονογο Μηλοστηβογο (Ноанνα), ηζοβηλνω украшенный, слοβομ скаζать, η прочημη доβροдеτεляμη, ρазυмом, βсγκημ βοспηтанηем, οтληчньμ ζанηем ζακονοβ». [Μνογη παмятνηκη цερκοβно-υχηтелъной, т. ε. проποβедνηческой δεγтелъности υсβογютсγ Ноанну Κσηφηληνυ, πο-βηδημομυ, νεосνοβαтелъно: см. Γ. Μερсаτι β «Τηεολογισχη Ρевυε» 1905, Νρ. 5, Σπ. 144, η εщε οβ Ноанνε ΙΧ см. βыше].

Проф. Ι. Ι. Соколов

Иоанн IX, патриарх константинопольский (1111—1134 г.), называемый 'Αρχιεπίσκοπος Ἰεροσολύμων, халкидонский был муж разумный и образованный, до патриаршества состоял иеромнимопом великой церкви. Продолжительное — до самой смерти — патриаршество И., в царствование знаменитых Комнинов — Алексея и Иоанна, показывает, что он был на высоте призвания. Но о деятельности И. почти ничего неизвестно. Никифор Каллист лишь сообщает, что при нем было установлено празднование памяти императора Юстиниана (2 августа). Затем в 1112 г. патриарх имел сношения с папою Пасхалисом по вопросу о соединении церквей, окончившиеся без всякого результата. В 1132 г. И. издал грамоту, подтверждавшую права царского и независимого монастыря св. Иоанна Богослова на Патмосе. Греческий ученый М. Гедеон, говорит, что православная церковь причислила патриарха И. IX к лику святых и празднует его память 18 июля: Но этот ученый несправедливо отождествил с патриархом И. митрополита халкидонского Иоанна исповедника. [В последнее время открыты свидетельства обширной церковно-учительной деятельности Иоанна IX, поскольку опубликованный диаконом греческой церкви в Вене о. Софронием Евстратиадисом «Ὁμιλίαι εἰς τὰς κυριακάς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐν χειρογράφῳ τῆς ἐν Βιέννῃ αὐτοκρατορικῆς βιβλιοθήκης, t. I, Triest 1903, усвоятся именно этому патриарху: см. G. Mercati в «Theologische Revue» 1905, Nr. 5, Sp. 143—145 и ср. и А. Пападопуло Керамевса в «Византийском Временнике» VI, стр. 297—298.]

Проф. И. И. Соколов

Иоанн X, по фамилии Каматир, был (с 5 авг. 1199 до 26 июня 1206 г.), последним византийским патриархом пред завоеванием Константинополя латинянами (в 1204 г.). Он отличался мудростью, разумом и прекрасным знанием божественных догматов. Управляя церковью в весьма тревожное время, он оказался па высоте призвания, был отличным администратором и с честью представлял от имени церкви, когда обстоятельства призывали его на защиту учения и правды церковной. Историк Никита Хониат рассказывает, что казначей императора Алексея III, сильно нуждавшаяся в деньгах, «наложили руки» на богатого купца Каломодия, пытаясь «обобрать его начисто». Несправедливый арест Каломодия произвел сильное смятение во всем городе, и торговцы толпою бросились за помощью к патриарху И., прося его обратиться с посланием к царю и освободить «похищенную овцу». Патриарх обратился к народу с горячею речью, выразил сочувствие их просьбе и успокоил волнение, а затем написал царю послание, — и Каломодий был освобожден, несколько не пострадав от похищения. Затем, современник римский папа Иннокентий III, воспользовавшись бедственным положением Византии, затеял церковную унию и обратился с соответствующим приглашением к патриарху. Но последний отверг папское предложение и в своих ответных письмах осудил стремление Рима к господству в церкви и его учение о главенстве папы. Во время И. X византийскую церковь волновало лжеучение Сикидита о том, что «тело и кровь Господа нашего Иисуса Христа тленны и суть простая жертва без ума и души (θυσί'αυ μο'νὰ'νοῦν καὶ α-'_υσοῦjν), и что в таинстве причащения мы не принимаем целого Христа, но как бы часть Его, а посему раздаваемое в причащении материально, смертно, подвержено осязанию и чувству зрения». Лжеучение встретило сильные возражения и опровержения со стороны защитников нетленности евхаристических даров. Наибольшею ревностью в борьбе с Сикидитом отличался патриарх И. Каматир, который и задался целью исторгнуть с корнем поное лжеучение и положить конец превратным толкам, дабы все взирало на евхаристию, как на таинство. В беседе с противником патриарх старался привести его к убеждению, что вопрос превышает силу логических доводов и рассудочных доказательств, а в катехизических поучениях к народу, предложенных во время поста, раскрывал мысль о непостижимости тайны человеческим умом. В доказательства нетленности евхаристии патриарх ссылался на учение свв. Кирилла иерусалимского и Иоанна Златоустого. К справедливому мнению патриарха примкнул и император Алексей III, при содействии которого в Константинополе состоялся собор, определивший «не продолжать исследования о божественной тайне, но всем довольствованным признанием, что в евхаристии есть нетленное тело и кровь Христова, ради нашего спасения чудесно ломимое и изливаемая». Противящиеся соборному определению подлежат — клирики лишению сана, а миряне — конфискации имущества и телесному наказанию. Наконец, патриарх издал синодальное определение о том, что одному и тому же лицу запрещается последовательно брать в замужество двух троюродных сестер. Когда латиняне взяли Константинополь, патриарх вышел из столицы, не имея ни дорожной суммы, ни денег в кармане, без жезла и сандалий, в одном хитоне, — совершенный евангельский Апостол, пли лучше — представитель самого Иисуса Христа (Никита Хониат). Патриарх долго и бесприютно странствовал, был и в Никее, а потом поселился в Дидимотихе, где мирно и скончался 26 июня 1206 г.

Иоанн XI Векк: см. «Энци.» III.

Иоанн XII

Иоанн XII занимал патриарший константинопольский престол с 1 января 1294 до 21 августа 1304 г. Он был родом из города Созополя, почему и называется созопольским, долго служил священником и был женат, потом оставил жену и вместе с братом и сыном постригся в монахи. Прибыв в Константинополь, он был принят в царский монастырь Архистратига Михаила, нес здесь различные иноческие должности и, наконец, состоял экклесиархом. Это был довольно пожилой и кроткий человек, весьма смиренный и простой. Современный император Михаил Палеолог, виновник лионской унии, пожелал узнать, как к ней относятся монахи его собственного монастыря. Иоанн (в монашестве Косма) оказался в числе противников унии и за это, по распоряжению царя, был заключен в тюрьму, где и переносил большие лишения. Освободившись из тюрьмы по ходатайству александрийского патриарха, И. устроил себе келлию на одном из Принцевых островов и здесь проводил уединенную жизнь. Случайно с ним познакомился великий коноставл Тарханиот Главас, человек добродетельный и расположенный к монахам, сделался его почитателем за истинную аскетическую жизнь и рекомендовал его царю Андронику Палеологу Старшему (1282—1328 г.), Император пожелал увидеть подвижника, а потом отдал ему в управление свой монастырь Богородицы Паммакаристы и сделал своим духовником. Он оказывал И. великую честь и взирал на него, как на святого. Когда патр. Афанасий I отрекся от престола (16 октября 1293 г.), архиереи, приступив к избранию преемника ему, не могли никого найти достойнее Иоанна: после зимы должна была наступить, по мнению избирателей, приятная весна, после бури — желанная для мореплавателей тишина, после ужасного волнения и беспорядка в делах, ненормальности и порочности жестоких нравов должен быть водвориться тихий и спокойный характер (Георгий Пахимер). Посему все избиратели подали голос в пользу И., отличавшегося многими нравственными достоинствами и достаточно образованная. Время патриаршества И. было весьма тревожное, вследствие существовавшего в церкви раскола арсенитов, поделившего духовенство и народ на две враждебные партии. Раскол, между прочим, поддерживался борьбою между белым и черным духовенством из-за высшего управления в церкви. И., когда был священником, роптал вместе с остальным белым духовенством на предпочтение, которое оказывалось монахам пред последними при замещении высших мест в церкви, признавая такое предпочтение неправильным и противоканоническим, а когда постригся в монахи и сделался патриархом, то и сам стал на сторону иноков, в ущерб белому духовенству. Но этим он и создал себе многочисленных врагов. Втянувшись в борьбу партии, И. имел и другие столкновения. Император Андроник, желая водворить строгую дисциплину в армии, защищавшей восточные пределы империи, назначил ее полководцем Иоанна Тарханиота, принадлежавшего к раскольникам-арсенитам. Патриарх, стоявший во главе строгой церковной партии, заявил императору протест против назначения врага церкви начальником армии и потребовал замены его другим, более достойным, с его точки зрения, лицом. Но протест не имел успеха, так как Тарханиот уже оказал государству важные услуги. Более сильный протест патриарха раздался против брака между шестилетней дочерью царя Симонидой и сорокалетним сербским кралем Урошем, заключенная (1299 г.) по политическим видам. Когда Андроник возвратился из Фессалоники с брачных торжеств, патриарх, возмущенный поступком царя, заключился в монастырь Паммакаристы и отказался от дел. В ответ на просьбу царя о примирении, патриарх принес ему жалобу относительно незаконного брака, чрезвычайных налогов на предметы первой необходимости и относительно невнимательности царя к патриаршим ходатайствам. Лишь уступая усиленным просьбам Андроника и духовенства, И. возвратился в патриархию.

Вскоре после столкновения с царем, патриарх вызвал вражду против себя многих епископов, добивавшихся восстановления в правах низложенного ефесского митрополита Иоанна Хилы. Патриарх опять заключился в монастырь Паммакаристы, чем воспользовались его противники и подали императору обвинительный акт, направленный против всей административной системы И. Его обвинили в том, что он нисколько не заботится о поддержании церковных порядков, отменяет своею властью синодальные постановления, делая совершенно противоположные им расположения, по личному усмотрению назначает епископов и сделал экономом патриархии своего сына Ефрема, который и злоупотребляет своим положением. Произведено было формальное расследование жалобы, которая отчасти и подтвердилась, но император настоял на мире, а патриарх сделал уступки, — и соглашение вновь устроилось. Но вслед за тем сторонники Иоанна Хилы распространили гнусную сплетню насчет патриарха, стараясь вывести его из терпения и побудить к отречению от престола. Цель была достигнута: 5 июля 1303 г. патриарх, раздраженный своими противниками во время соборного суда над виновником клеветы, удалился в монастырь Паммакаристы и прислал отсюда императору письменное отречение от престола. «Прошло уже восемь месяцев с тех пор, как я терплю обиды, — писал патриарх царю, — а между тем ни твое святое царство, ни собор не сделали мне никакого удовлетворения». Были сделаны попытки к примирению с патриархом, но они не имели успеха: И. разошелся со всеми и 21 августа 1304 г. принес окончательное отречение от власти, разочаровавшись в возможности умиротворить церковь. Он удалился из столицы в Созополь, где и провел остаток жизни в забвении, жалуясь на несправедливость царя и его личных противников. Как человек, И. отличался нравственными качествами, но не имел крупных административных способностей и, в звании патриарха, оказался ниже требований своего смутного и тревожного времени.

И. И. Соколов.

Иоанн Гликис — XIII-й сего имени патриарх константинопольский (1316—1319 г.). До возведения в патриарший сан он занимал высокое положение в государстве. Его мирская служба проходила среди блеска и в славе. Тотчас по окончании образования, он взят был во дворец и удостоен от императоров (Михаила и Андроника II Палеологов) больших почестей. Впоследствии он занимал «сенаторское кресло» и проходил высокую должность логофета дрома — что-то вроде министра почты (Григоры Византийская история, кн. 8, гл. 2, русск. перев. Спб. 1862). Будучи мирянином, Гликис прославился как отличный писатель, написав мемуары (*ibid.* кн. 6, гл. 8). Он был избран в патриархи при таких семейных обстоятельствах, при которых тогда редко избирали на столь почетную духовную должность. Он был женат и имел сыновей и дочерей. Как только Гликис избран был в патриархи, он расстался со своею женой, которая, по принятому в таких случаях обычаю, приняла иночество (*ibid.* кн. 7, гл. 11). Умственные и нравственные качества нового патриарха были очень высоки. Он обладал редкою и обширною ученостью как по части духовных, так и светских наук (*ibid.* кн. 6, гл. 8). Вместе с тем он отличался «чистотою жизни и готовностью на все полезное», а также бескорыстием (*ibid.* кн. 8, гл. 2). При посвящении Гликиса, ему сделана была одна весьма существенная уступка. Он хотел, по обычаю, принять монашество, но император Андроник (1282—1328 г.) удержал его от этого шага. Гликис издавна страдал какою-то неизлечимою внутреннею болезнью, которая по временам укладывала его в постель. А врачи находили, что, ввиду его болезненности, ему нельзя отказываться от мяса; поэтому Гликису позволено было не принимать монашества и не соблюдать монашеских правил о пище (*ibid.* кн. 7, гл. 11).

Сделавшись патриархом, И. Гликис вполне оправдал возлагаемые на него надежды, хотя и не долго правил церковью. Как человек ученый, Гликис, и будучи патриархом, не отказывался делиться своими знаниями с людьми, желавшими у него учиться. К числу его усерднейших учеников принадлежал историк Никифор Григора (*ibid.*). — Церковно-административная деятельность патриарха И. Гликиса была широка и плодотворна. При нем константинопольский синод собирался чаще, чем при других патриархах, и число членов «го было значительно больше, чем в другое время, при других патриархах. Гликис не довольствовался присутствием в синоде епископов собственного константинопольского патриархата, а желал, чтобы приехали в столицу патриархи александрийский и антиохийский, которых он, с разрешения императора, и вызвал к себе — для совместного с ними обсуждения и устройства церковных дел (Miklosich et Müler, Acta patriarchate Constantinopolitani I, p. 2. 24).

Вышеуказанная болезнь патриарха с течением времени усилилась, и он должен был отказаться от кафедры. «Как пиявка какая, — говорит он в своем духовном завещании, — не перестает она высасывать соки из моего тела и мало-помалу обеими, как говорят, руками переводит мое имущество в карман врачей, как будто в свои кладовые. Лечась, мы, по пословице, только толкли воду». И. Гликис нуждался в покое — и получил его (Григоры кн. 8, гл. 2).

Проф. Ал. Лебедев

Иоанн XIV

Иоанн XIV, патриарх константинопольский (1333—1347 г.), по фамилии Калекас, был родом из города Апро, почему и называется Апринос. Он состоял священником при дворе императора Андроника III Младшего (1328—1341 г.) и пользовался расположением великого доместика, впоследствии императора, Иоанна Кантакузина. По смерти патриарха Исаии, Кантакузин пожелал возвести на вселенский престол И. Но синод воспротивился этому, ввиду, главным образом, того, что И. принадлежал к белому духовенству, имел жену и детей. Встретив противодействие со стороны архиереев, Кантакузин прибег к хитрости. Созвав вторично архиереев в храм св. Апостолов, он притворно заявил им, что и сам не считает И. достойным патриаршества, но просит собор сделать его митрополитом Фессалоники. Архиереи согласились. Но тогда Кантакузин потребовал, чтобы они избрали И. и на патриарший престол, так как дар епископства одинаков для всех иерархов. Синод сперва протестовал, а потом вынужден был уступить воле Кантакузина. Сделавшись патриархом, И. правил независимо в отношении к Кантакузину и даже стал на сторону противоположной политической партии, группировавшейся около молодого царя Иоанна Палеолога и его матери Анны. Враждебное отношение патриарха к Кантакузину было настолько сильно, что и в церковном движении варлаамитов и паламитов он стал на сторону первых, тогда как Кантакузин поддерживал вторых, и в 1345 г. на константинопольском соборе осудил Григория Паламу, архиепископа фессалоникского, и его приверженцев, хотя учение Паламы впоследствии церковью было одобрено. Историк Никифор Григора свидетельствует, что патриарх был очень сведущ в церковных канонах и законах, отличался обширной памятью и ревностью в поучении народа. В его время римский папа Иоанн XXII возобновил сношения с востоком относительно унии и отправил в Византию двух легатов для переговоров о соединении церквей. Но патриарх сам не вступал с ними в прения и поручил это дело Григоре. Сношения не увенчались желательным для папы успехом. В патриаршество И. состоялись многие синодальные постановления. Так, жители Константинополя увещевались не предаваться суевериям и не верить волшебникам и магам, а христиане Никеи, завоеванной турками, приглашались пребывать твердыми в вере Христовой и служить Богу добрыми делами. В мае 1340 г. патриарх сделал мужским монастырь Одигитрии в Дидимотихе, обращенный в недавнее время в женский, а в марте 1343 г. объявил патриаршим монастырь Христа Спасителя в Силиврии. Сделаны были и другие распоряжения — о владениях и правах монастырей, о границах епархий и назначении новых архиереев; В июле 1339 г. патриарх, в ответ на запрос русского митрополита Феогноста о том, что ему делать ввиду чудесного прославления мощей его предшественника св. Петра, уведомил, что следует почтить гимном и священными славословиями служителя Божия, во славу и похвалу Прославившего его.

Патриарх И. недобровольно оставил престол: Иоанн Кантакузин, сделавшись императором (в феврале 1347 г.), низложил его, поставив ему в вину покровительство варлаамитам и поддержку противной политической партии. Патриарх сперва был заключен в монастырь св. Василия, а потом сослан в Дидимотиху. В сентябре 1347 г. он был переведен в Константинополь, где и скончался в ноябре того же года, достигнув почти 65 лет от роду.

И. И. Соколов

Иоанн II иерусалимский епископ

Иоанн II иерусалимский епископ (386—417 г.), преемник Кирилла, известен, главным образом, участием в оригенистических и пелагианских спорах. Родился он между 350 и 356 г. (Иеронима письмо 82, 8), в молодости жил некоторое время среди монахов нитрийской пустыни, склонных к оригенизму, и здесь, по-видимому, познакомился с Руфином; вместе с последним был заключен к тюрьму арианом Валентом из-за приверженности к никейскому символу, хотя Иероним и пытается набросить сомнение на этот факт (*Иер.* против Руфина 2, 3; ср. 3, 26; Руфин. Церк. Ист. 2, 4 и Апология к Анастасию 2). До вступления на престол Феодосия, пока господствовали ариане, он — по словам Иеронима (против Иоанна иерус. 4) — избегал из благоразумия открытого общения с православными епископами, изгнанными Валентом, но сам ничем не навлек на себя подозрения в неправославии и пользовался большим влиянием. Лестцы сравнивали его с мудрецами Греции, но Иероним находит, что ему не доставала научных знаний и глубины мышления (Иерон. 1: cit.). В 386 г. (лет 30-ти) Иоанн был избран епископом иерусалимским; Иероним говорит, что он достиг этого не совсем законным путем. В это время в его епархии жили многие известные западные церковные деятели; к ним принадлежали Руфин и Мелания на Елеонской горе и Иероним с Павлой в Вифлееме. К Иоанну они относились с уважением. Руфин лучшим показателем православия считал согласие с епископом иерусалимским (Апология 1.13), а позднее папа Анастасий в 401 г. писал ему очень лестное письмо (Migne lat. XX; 68 сл.). В 394 г. в Палестину прибыл Епифаний кипрский (см. «Энци.» V), чтобы посетить основанный им монастырь в Елевферополе (см. «Энци.» V). По дороге он заезжал в Иерусалим, где был с почетом принят Иоанном. Так как Епифаний слышал, что опровергаемый им Ориген высоко чтится Иоанном и Руфином, то он в церкви Воскресения произнес антиоригеновскую проповедь, в которой говорил, что «не должно хвалить Оригена, отца Ария и источник других ересей» (письмо Епифания в письмах Иеронима 51, 3). Поняв, что эта проповедь в его церкви направлена по его адресу, Иоанн послал на амвон архидиакона, прося Епифания переменить тему, но Епифаний не обратил на это внимания. За следующим богослужением Иоанн, раздраженный вниманием народа к Епифанию, произнес речь против антропоморфитов (см. «Энци.» I), думая задеть ею Епифания. По окончании этой проповеди Епифаний встал и заявил, что он совершенно согласен со всем, что сказано против антропоморфитов, но желал бы, чтобы и Иоанн высказался против Оригена. Народ рукоплескал Епифанию, но Иоанн так сурово обошелся с ним, что кипрский епископ ушел в Вифлеем. Вернувшись в Иерусалим вечером по настоятельной просьбе монахов, Епифаний снова в полночь должен был уйти в Вифлеем и оттуда в монастырь в Елевферополе (Иерон. прот. Иоанна иерус. 14), где без разрешения Иоанна рукоположил пресвитером брата Иеронимова Павлиниана. Затем он потребовал, чтобы и в Вифлееме прекратили церковное общение с Иоанном. Иероним стал на сторону Епифания, Руфин — на сторону Иоанна. Особенно обострились отношения Иоанна и Руфина с Иеронимом из-за того, что Иероним перевел на латинский язык письмо (уже возвратившегося на Кипр) Епифания к Иоанну, где тот убеждал иерусалимского предстоятеля отказаться от ереси Оригена. Не без основания Руфин обвиняет Иеронима в некорректности перевода. Дело дошло до того, что Иоанн угрожал подвергнуть монастырь Иеронима отлучению и даже совсем погнать его из своей епархии. Иоанн обратился к Феофилу александрийскому, и тот прислал Исидора Пелусиота (см. «Энци.» V) в качестве посредника. Но Исидору не удалось прекратить распрю, и он вернулся с апологиею Иоанна, в которой последний в защиту своего православия указывал на свидетельство самого Иеронима, и жаловался на неканоническое рукоположение Павлиниана. Феофил о поступке Епифания

написал в Рим. Вмешался в дело и начальник провинции Архелай и, с целью устранения раздора, пригласил обе стороны на собеседование. Иоанн не явился и объяснил свою неявку болезнью какой-то женщины, что потом высмеивал Иероним. Около 397 г. Иероним написал два резкие письма против Иоанна: одно к Феофилу, другое к Паммахию, другу своему, в Риме. Видел ли эти письма Иоанн, — неизвестно; скорее можно думать, что он не знал о них, так как в следующем году произошло торжественное примирение между Иеронимом и Руфином, действовавшим от лица Иоанна, а впоследствии, когда вражда между Иеронимом и Руфином возгорелась снова, Иоанн сохранял хорошие отношения с Иеронимом и подчинившимся ему Павлинианом. О дальнейших 12 годах жизни Иоанна источники умалчивают. Письмо Златоуста (Migne gr. LII, 654) показывает, что он стоял на его стороне и против Феофила, а упомянутое письмо Анастасия говорит о его добрых отношениях с Римом. Снова выступает Иоанн в истории во время пелагианских споров. В 415 г. Пелагий пришел в Иерусалим и встретился здесь с другом Августина Орозием. Оба обратились к Иоанну: — Пелагий для того, чтобы склонить Иоанна в пользу своих убеждений, Орозий, чтобы предупредить иерусал. владыку и сообщить ему о постановлениях Карфагенского собора. Так как спор разгорался, то Иоанн 28 июля 415 г. созвал в Иерусалим — под своим председательством — собор, состоявший только из священников и мирян; Иоанн склонялся здесь в пользу Пелагия, но так как Орозий не понимал по-гречески, а Иоанн по-латыни, и переводчик был ненадежен, то решено было предоставить дело папе Иннокентию, пока же Иоанн рекомендовал обеим партиям молчание (Orosii Lib. apol. 3—8). Но этим никто не был удовлетворен. Пелагий продолжал тайно распространять свое учение, и блаж. Августин счел нужным сделать представление Иоанну по поводу его излишней снисходительности. Присутствовал Иоанн и на соборе в Диосполисе; благоприятное для Пелагия решение этого собора Августин объясняет опять взаимным непониманием и хитростью Пелагия (Contra Julian. 1. 5. 19). После собора толпа приверженцев Пелагия напала на монастырь Иеронима и сожгла его. Иероним намекает на косвенное участие в этом деле Иоанна. Папа Иннокентий послал Иоанну по поводу этого факта строгое письмо, но, по-видимому, последнее не застало Иоанна в живых: написано оно не ранее 417 г., а 10 января этого года Иоанн скончался. Геннадий сообщает (в 31 главе), что Иоанн писал против своих завистников сочинение, в котором доказывает, что он следовал талантам, а не вере Оригена». По всей вероятности, Геннадий понимает здесь апологию Иоанна к Феофилу. В XVII в. Vastel, провинциал ордена кармелитов во Фландрии, доказывал принадлежность Иоанну целого ряда аскетических и экзегетических трудов, которые он издал в двух фолиантах в 1643 г. в Брюсселе, но на самом деле все они позднейшего происхождения и главное из них, — *Institutio monachorum ad Carpasium* — принадлежит какому-то кармелитскому монаху.

С. Троицкий

Иоанн, архиеп. антиохийский

Иоанн, архиеп. антиохийский, один из виднейших деятелей несторианской эпохи. О жизни его до этого времени ничего неизвестно, и нет подтверждений тому мнению (Cave), будто он воспитывался вместе с Несторием и Феодоритом в монастыре св. Евпрепия, в пригороде Антиохии. Кирилл ал. (Labbe III, 1050) и Диоскор (Theodoret epist. 83: Migne gr. LXXXIII, 1268; ср. в сирийских актах разбойничьего собора: Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus, Kiel 1873, S. 69. 87—89; Martin, Actes du brigandage d'Ephèse, Amiens 1844, p. 161) с одинаковою похвалой говорят о богословском образовании и догматико-канонических познаниях Иоанна, но до нас сохранился от него лишь отрывок проповеди в Халкидоне, а тот факт, что даже столь важное письмо его к Несторию усвоилось Феодориту, кажется, свидетельствует, что литературная репутация Иоаннова стояла невысоко. — Заняв антиохийскую кафедру после Феодота в 429 г., Иоанн имел большой авторитет среди епископов «Востока», которые — по словам Акакия верийского (Labbe III, 386) — радовались и взаимно приветствовали себя с таким вождем. Естественно, что он не по одному только иерархическому положению попал в самый центр несторианского водоворота, когда папа Целестин, осудив на поместном соборе в августе 430 г. лжеучения Нестория, чрез александрийского диакона Посидония сообщил (Labbe III, 379. Mansi ИУ, 10.48.1049. [Деян.](#) всел. соб. I, 411—414 и ср. у Migne gr. LXXVII, 93) об этих решениях и антиохийскому предстоятелю (вместе с Ювеналием иерусалим., Руфом фессалоникским и Флавианом филиппийским), к чему нарочито приглашал его и Кирилл ал. (Labbe III, 379. Mansi IV, 1049. 1052. Migne gr. LXXVII, 93. 96). Иоанн предпочитал обратиться к мирным средствам и отправил (вместе с посланием Целестина и Кирилла ал.) от имени (— собравшихся на посвящение первого —) Макария лаодикийского, Архелая, Аpringия, Елиада и Мельхия в Константинополь письмо, в котором энергично увещевал Нестория к охранению церковного единения, выражая твердую уверенность в догматической корректности (Labbe III, 390 сл. Mansi IV, 1061—1069. Migne gr. LXXVII, 1449—1457. [Деян.](#) вс. соб. I, 434—435) столичного архипастыря. В этом же смысле — для воздействия на последнего — Иоанн писал еще особо комиту Иринею и находившимся в Константинополе Мусею антарадскому и Елладию тарсийскому. Несторий ответил вежливым, но упорным отказом, апеллируя к суду собора. Тогда Кирилл ал. — после соборного рассмотрения — в конце 430 г. отправил в столицу послание с 12-ю анафематизмами на Нестория, который препроводил этот документ Иоанну (Migne gr. LXXXIV, 580 и ср. Liberati Breviar. 4: Migne lat. LXVIII, 976). «Восточные» не без основания усмотрели здесь обвинения против всего антиохийского богословия, и эта связь принципиального вопроса с личным до крайности осложнила все дело, внесши в него излишнее обострение. Иоанн передал Кириллово послание на разбор Андрею самосатскому (Mansi V, 20 сл. Migne gr. LXXVI, 306 сл. [Деян.](#) вс. соб. II, 47—127) и Феодориту (Migne gr. LXXXIII, 1413. LXXXVI, 389. Mansi V, 84. 85. [Деян.](#) вс. соб. II, 125. 126), из коих второй, находя тут аполлинарианство, даже сомневался в принадлежности его александрийскому иерарху (Migne gr. LXXXIV, 580). Императорским указом от 18 ноября 430 г. назначен был в Ефесе собор на день пятидесятницы, но Иоанн, отправившийся с небольшим числом предстоятелем от сирийских церквей, не мог успеть к указанному сроку 7 июня 431 г. и — для предупреждения — выслал вперед нескольких энергичных членов (между прочим, Феодорита), которые особым посланием на имя Кирилла ал. и Ювеналия иерусал. просили подождать «антиохийцев». Те не уважили и в понедельник 22 июня открыли собор в церкви Пресв. Марии, «восточные» же отказались от участия и на частном совещании решили заявить протест императору Феодосию II. Несторий был уже осужден, когда Иоанн с 14 епископами

прибыл в Ефес в пятницу 26 июня. Приглашительные депутации от собора не были приняты. Антиохийский владыка вместе с 43 епископами образовал особый собор (*conciliabulum*), который провозгласил низложение Кирилла ал. и Мемнона ефесского, а их приверженцев отлучил и лишил церковного общения впредь до исправления (*Labbe III*, 596. 637. 657. 654. *Mansi IV*, 1265—1269. [Деян.](#) вс. соб. I, 652—658), признав «несправедливым осуждение против престола царствующего над градами града Константинополя» (*Mansi IV*, 1380. [Деян.](#) вс. соб. 1, 788). Противники тоже не замедлили отлучить Иоанна. «Восточные» торжественно одобрили никейское исповедание и чрез комита Иоанна отправили им. Феодосию особое (составленное, м. б., Феодоритом: см. у Глубоковского I, 90 сл.) вероопределение (*Migne gr. LXXXIII*, 1460. *Mansi IV*, 1372. [Деян.](#) вс. соб. I, 778), как рассылалось ими и множество других посланий разным лицам. Феодосий хотел удовлетворить обе стороны и чрез сановника Палладия подтвердил низложение Нестория, Кирилла и Мемнона, поручив трибуну Иоанну успокоить враждующих. Миссия эта была безуспешна. «Антиохийцы» имели еще четыре собрания и призывали противников к соглашению, но условия были неприемлемы («истребить все, писанное против Нестория»...) и отвергались (*Mansi IV*, 1404 и 1398; V, 348. [Деян.](#) вс. соб. I, 820 и 799—800; II, 407—408. *Epist. s. Cyr.* 48 (42): *Migne gr. LXXVII*, 249). И собор, подкрепленный прибытием легатов папы Целестина, трижды приглашал Иоанна и, не добившись желаемого результата, отлучил его с единомышленниками от церковного общения и объявил лишенным епископства. При таких затруднениях император вызвал к себе по 8 депутатов от обеих партий; среди «восточных» были Иоанн и Феодорит. Делегаты должны были жить в Халкидоне, куда прибыли 11 сентября 431 г. Было пять рассуждений в присутствии Феодосия, которому три протестации были поданы «антиохийцами», писавшими — кроме того — западным епископам медиоланскому, аквилейскому и равеннскому против Кирилловых «глав», яко бы полных аполлинарианства (*Theodoretī epist.* 112: *Migne gr. LXXXIII*, 1312). Иоанн прямо высказывался в пользу православия Нестория и защищал его. Однако император круто изменил прежнюю колебательную политику, приказав Несторию удалиться в «место своего пребывания», т. е., вероятно, в антиохийский монастырь св. Евпрепия, а на константинопольскую кафедру был избран Максимиан, Кирилл же и Мемнон восстановлялись во всех правах, хотя и о «восточных» Феодосий заявлял, что, «пока жив, он не может осудить их, ибо ни в чем пред ним не осудили их» (*Migne gr. LXXXIV*, 632). С тяжелым чувством «сирийцы» выехали обратно (кажется, в конце 431 г.), уже по дороге испытали нелюбезный прием в Анкире галатийской — вследствие предупреждений из столицы (*ibid.* 641) — и в Тарсе (городе первой Киликии) держали свой собор, где взаимно обязались твердо стоять за Нестория и — вместе с Кириллом и Мемноном — низлагали всех православных депутатов, бывших в Халкидоне (*ibid.* 674), каковое определение снова одобрено было ими в Антиохии (см. еще *Migne gr. LXXXIII*, 1490. *LXXXIV*, 826. [Деян.](#) вс. соб. II, 449. *Сократ. Ц. И.* 7, 34. *Liberati Breviar.* 6: *Migne lat. LXVIII*, 981), а затем посетили высокочтимого на «Востоке» Акакия верийского (*Migne gr. LXXXIV*, 647—648). Иоанн сначала был непреклонен в своей оппозиции, много агитировал по всему «Востоку» (*Migne gr. LXXXIV*, 743. 798 и ср. 654—656) и яко бы оказывал Несторию особое почитание (*Евагр. Ц. И.* 1, 7). Но Иоанн выдержал недолго. Целестин пред своею смертью (в июне 432 г.) выразил неодобрение Максимиану за низложение 4-х «восточных» епископов (Елладия тарсийского, Евферия тианского, Имерия никоидийского и Дорофея маркианопольского), приглашая его к умеренности — особенно в отношении к Иоанну. Той порой местный собор константинопольский — по поручению императора — формулировал (в 432 г.), что ради мира требуется принятие единой веры, а предстоятель антиохийский должен анафематствовать Нестория и его нечестивые догматы (*Mansi V*, 277—281. *Migne gr. LXXVII*, 1457—1461. [Деян.](#) вс. соб. II, 344—347). Потом Феодосий, особо просивший содействия Симеона Столпника и

Акакия верийского (Mansi V, 281—284. Migne gr. LXXXIV, 656—658. LXXVII, 1448. [Деян.](#) вс. соб. II, 347—349), отправил с трибуном и нотарием Аристолаем приказ антиохийскому владыке явиться в Никомидию для переговоров с Кириллом ал. (Mansi V, 277—281. Migne gr. LXXVII, 1457—1461. [Деян.](#) вс. соб. I, 344—347). Иоанн созвал в Антиохии собор (Александр иерапольский в Евфратисии, Макарий лаодик. и Феодорит), который решил держаться никейской веры (ср. Migne gr. LXXXIV, 659), отправился в Верию к Акакию (Mansi V, 312. Migne gr. LXXVII, 184. [Деян.](#) вс. соб. II, 383), и от имени последнего (через Аристолая и магистриана Максима) препроводил Кириллу ал. послание именно такого содержания, отвергая всякие добавления сверх никейского исповедания (Migne gr. LXXXIV, 658—659). Кирилл ал. справедливо увидел тут косвенное осуждение себе и ответил Акакию категорическим отказом к соглашению на подобных условиях (Migne gr. LXXXIV, 661—664. LXXVII, 158—161). Многие отнеслись к этому Кириллову посланию весьма резко, но Иоанн и Акакий (не без участия Феодорита) взглянули более спокойно и на совещании в Верии положили послать в декабре 432 г. в Александрию Павла емесского с рекомендательным письмом к Кириллу (Migne gr. LXXXIV, 686 и ср. 720. 689—691), но в послании Иоанновом последний нашел новое оскорбление для себя (Mansi V, 312. 349. Migne gr. LXXVII, 185. 252. [Деян.](#) вс. соб. II, 384. 409). Тогда Павел взял это письмо назад, письменно анафематствовал Нестория, признал Максимиана и просил принять этот акт как бы от лица всех архипастырей «Востока» (Mansi V, 349. Migne gr. LXXVII, 252. [Деян.](#) вс. соб. II, 409). Так было сделано по тайным инструкциям Иоанна (Migne gr. LXXXIV, 691), сильно верившего в дипломатические способности емесского епископа (ibid. 687). Однако Кирилл ал. опять не согласился и требовал, чтобы Иоанн письменно изложил заявленное его делегатом (Mansi V, 323. Migne gr. LXXVII, 185). Аристолай послал в этом духе приказ в Антиохию (Migne gr. LXXXIV, 827), но на «Востоке» новые притязания Кирилла ал. были встречены с крайним неудовольствием. Антиохийский собор высказался столь решительно, что из Александрии постарались привлечь в столице знатных лиц и между прочим августу Пульхерию, чтобы оказать давление на Иоанна (ibid, 827. 829). В Антиохию же — вместе с Аристолаем — были посланы два клирика Кассий и Аммоний, которые должны были отдать Иоанну примирительные послания, если он подпишет лист о низложении Нестория и с одобрением избрания Максимиана (ibid. 830). Аристолай усердствовал склонить Иоанна даже угрозами, что — в случае упорства — объявит его единственным виновником раздора (ibid. 700 и Migne gr. LXXVII, 169), но антиохийский владыка и без того убедился в достаточно искреннем правоверии Кирилла ал., почему принял все предложения и в знак общения переслал особую грамоту александрийскому иерарху (Mansi V, 285. 289—292. Migne gr. LXXVII, 164—165. 169—173. [Деян.](#) вс. соб. II, 350—351. 355—359), который отвечал восторженным посланием, где прямо провозглашал, что средостение разрушено (Mansi V, 301—309. VII, 655—673. Migne gr. LXXVII, 173—181. [Деян.](#) вс. соб. II, 372—380. III, 219—227). Это было в начале 433 г. Иоанн поспешил привлечь «восточных» к соглашению, однако и уведомленный им (Migne gr. LXXXIV, 701—702) Феодорит не разделял его всецелого довольства и просил настоять на совершенной реабилитации всех пострадавших единомышленников (ibid. 700—701). Иоанн исполнил эту просьбу, хотя вообще считал дело улаженным (ibid, 705). Большинство «восточных» от него откололись, а Иоанн — не без внушений из Константинополя — начал прибегать к крутым мерам, несмотря на предупреждения Феодорита, чтобы имя Нестория не затрагивалось, и все сошлись просто на почве признания единой веры, равно провозглашенной и в Египте и на «Востоке» (ibid. 709—711 и срл Migne gr. LXXXVII, 1484). Если Иоанн сначала уступил такому совету (Migne gr. LXXXIV, 742), то тем энергичнее стал требовать безусловной покорности заключенной им «унии». В результате от него совсем отделились Евфратисия, обе Киликии, вторая Каппадокия, Вифиния, Мизия и Фессалия (ibid. 713). В свою очередь антиохийский

владыка третировал протестующих, как раскольников, устранял недовольных (ibid. 742), напр., Авива долихийского и Акилина варвалисского, заменив их Афанасием и Маринианом (Synodicum гл. 133. 134. 149. 156. 165 и 190 у Migne gr. LXXXIV), и позволял другие несправедливости. Недовольные обратились с окружным посланием к епископам Сирии, Киликии и Каппадокии, обвиняя Иоанна в признании еретика аполлинарианина (Кирилла), в осуждении Нестория и в присвоении права посвящения в чужих церковных округах — яко бы даже с лихвами (ibid. 743—744), а потом послали жалобы к сестрам Феодосия августам Пульхерии и Марине (ibid. 750—751). Противная партия тоже действовала, конечно, в обратном направлении и с полным успехом: скоро был получен указ, в силу которого военачальник Дионисий уполномочил комита и викария Тита предложить Елладию тарсийскому, Максиму аназарвийскому, Александру иерапольскому и Феодориту, чтобы они или примирились с Иоанном, или покинули свои кафедры (ibid. 758—759). Упорные не сдавались, — и в Антиохии выработали новые условия (ср. ibid. 763), которые Феодорит находил достаточно приемлемыми и защищал (ibid. 763—763. 766 и Migne gr. LXXXIV, 1488—1489) от возражений непреклонного Александра иерап. (Migne gr. LXXX I V, 764—765. 767). Единение облегчалось и тем, что отвергаемый «восточными» преемник Несториев Максимиан скончался в 434 г. и в апреле был замещен Проклом (Сократ. Ц. И. 7, 40), также приглашавшим «сирийцев» к союзу с обязательством анафематствовать Нестория (Migne gr. LXXXIV, 765—766. LXY, 885—886). Феодорит вошел в общение с Иоанном (Migne gr. LXXXIV, 774—776). Последний поручил киррскому епископу всякими средствами располагать отделившихся к примирению (ibid. 738), и тот энергично приглашал ко взаимным уступкам обе партии, не победив наиболее упорных. К ним Феодорит просил снисхождения у Иоанна, однако антиохийский иерарх предпочитал строгости, изгнавши при помощи военной силы Мелетия мопсуэстинского из его епархиального города (ibid. 793), и взывал к гражданским прещениям из столицы, откуда (кажется, в 435 г.) были получены суровые предписания о ссылке Александра иерап. в Фамозин египетский, Мелетия мопсуэст. в Мелитину армянскую и т. д. (ibid. 803—804). Это даже умеренных оттолкнуло от Иоанна, но он продолжал апеллировать к административному воздействию — солидарно с Кириллом ал. (ibid, 834—836). Такая миссия и была поручена вышеупомянутому трибуну Аристолаю, который проявлял особое чиновничье усердие, иных покарал (напр., Александра иерап. и единомышленников, покинувших кафедры уже в 435 г.), других же успел привлечь, как было с пастырями первой Киликии (ibid. 805) в 436 г. (ibid. 811). Около этого времени (по враждебной ревности Раввулы едесского и при возбуждающем влиянии Кирилла ал.) возгорелся спор из-за Феодора мопсуэстийского (и Диодора тарсийского). Иоанн выступил на защиту антиохийских светил и тем располагал «восточных» в свою пользу. Умеренные «сирийцы» (включая Феодорита) примкнули к нему, о чем он с торжеством уведомлял Прокла константиноп. (ibid. 810—812), еще ранее опубликовавшего поэтому предмету примирительный «томос» к армянам о вере (Mansi Y, 421 сл. Migne gr. LXY, 856 сл.). Кирилл ал. тоже обнаружил больше умеренности касательно Феодора мопсуэст. и пред Проклом (Mansi IX, 410—412. Migne gr. LXXYn, 344—345. Деян. вс. соб. V, 401—404) и пред Иоанном (Facundi Pro defens. 8, 5: Migne lat. LXVII, 728. Mansi IX, 264. Деян. вс. соб. V, 168—170). «Восточные» отправили императору прошение о «восстановлении мира» (Liberati Breviarium 10: Migne lat. LXVIII, 991—992. Facundi Pro defens. 2, 2. 8. 3. 5. 12, 1: Migne lat. LXVII, 563. 716—717, 727—728. 833), и Феодосий II особым; указом повелел прекратить дело о Феодоре мопсуэст. (Synodicon cap. 219: Migne gr. LXXXIV, 849—850, Facundi Pro defens. 8, 3: Migne lat. LXVII, 717—718. Liberati Breviar. 10: Migne lat. LXVII, 992). Так с 437 г. мир постепенно водворяется на «Востоке», а вместе с этим исчезает из нашего взора и Иоанн антиохийский, которого собственно лишь бури и волнения выдвигали на передний план истории. Он скончался чрез 13 лет епископства в 441

или 442 г. (Theodoretī epist. 83: Migne gr. LXXXIII, 1268), будучи замещен на антиохийской кафедре своим племянником Домном (Acta sanctor., Jannuar. t. II, 672. 675; ср. Le Quien, Oriens christianus II, 721). Иоанн не был исключительной личностью, и его политика была не всегда безупречна. Но он был искренним и горячим миротворцем и немало послужил для блага Церкви в крайне смутное время. Насколько благотворно было примиряющее и сдерживающее влияние Иоанна, — видно уже из того, что вскоре после его смерти на «Востоке» начались новые смятения, надолго нарушившие покой всего христианского мира.

Н. Н. Г.

Иоанн Талайя см. Монофелиты

Иоанн маюмский

Иоанн маюмский. Известен как автор «плирофорий» — популярного монофизитского сборника начала VI в. Пресвитер антиохийский и сподвижник известного патриарха Петра Фуллона, — Иоанн в 477 г. вместе со своим владыкою должен был оставить Антиохию и удалился в Палестину, где сделался любимым учеником знаменитого тогда Петра Иви(е)ра, епископа маюмского. В 512—518 гг. Иоанн был епископом маюмским и, вероятно, в это время написал свои «плирофории». «Плирофории (πληροφορίαι) или знамения и откровения Божии святым относительно ереси двух естеств и халкидонского отпадения» представляют собою сборник воспоминаний и рассказов о Петре Ивире и современных ему палестинских монофизитах и содержит массу ценного материала для характеристики монашеского и монофизитского мировоззрения того времени. Французский перевод этого произведения, содержащаяся в рукописи Британского музея (add.№ 14.650), издан аббатом Но в «Revue de l' Orient Chrétien» 1898 и отдельно: Les Plerophories de Jean évêque de Maiouma, publiées par F. Nau (Paris 1899).

А. Дьяконов.

Иоанн бар-Афтонья

Иоанн бар-Афтонья, названный так по имени своей матери, — монофизитский писатель и деятель начала VI в. Родился между 475 и 483 гг., умер 4 ноября 537 г. 15 лет от роду Иоанн поступил в монастырь Ап. Фомы близ Селевкии на Оронте и в 518 г. был здесь уже настоятелем. Название $\mu\alpha\lambda\eta\prime\lambda\alpha\iota$ (ὁ) ἀπο' δικανικῶν, которые дает ему Захария митиленский, показывают, что монашеские подвиги не помешали Иоанну получить юридическую подготовку. В царствование Юстина I Иоанн вместе со всею братией был изгнан из своего монастыря и удалился в Кен-Не'шрэ (Орлиное гнездо) на берегу Евфрата против Эвропа (Джерабиса), где основал новый монастырь и школу, которая стала рассадницей греческого образования среди сирийцев. Иоанн принимал деятельное участие в монофизитских спорах, и в 531 г. мы видим его на Константинополе в качестве секретаря монофизитских епископов, ведущих богословский диспут с императором и православными епископами. Из литературных трудов Иоанна известны: толкование на Песнь песней, собрание гимнов в дополнение к «октоиху» Севера антиохийского и «Житие Севера», принадлежность которого Иоанну, правда, оспаривается в последнее время аббатом Но. Все эти сочинения написаны были на греческом языке, но сохранились только в сирийском переводе (толкование — лишь в незначительных отрывках).

А. Дьяконов.

Иоанн бар-Курсус

Иоанн бар-Курсус (Курсус или Кириакус), епископ г. Теллы (иначе: Константины) в Осроене, — выдающийся монофизитский деятель и писатель начала V в. Поставленный епископом в 519 г., он уже в 521 г. был лишен кафедры императором Юстином за монофизитские убеждения. В 533 г. И. путешествовал в столицу для защиты своей веры. Потом, возвратившись на Восток, он взял на себя самоотверженную задачу, вопреки строгому запрещению со стороны правительства, посвящать для монофизитских общин священников и тем спасти монофизитство от участи беспоповщины. Схваченный по распоряжению антиохийского патриарха Ефрема, он умер в заключении в 538 г. и почитается иаковитскою церковью в числе святых (пам. 6 февраля). Из литературных произведений И. известны: ответы на вопросы Сергия, каноны, исповедание веры, адресованное монастырям теллской епархии, и толкование на Трисвятое. Кроме «ответов», изданных Лами, произведения И. остаются неизданными. Два жития И. написаны учеником его Илиею и Иоанном асийским.

А. Дьяконов.

Иоанн Малала

Иоанн Малала (Μαλαΰλας; сирийская форма Μαλαλαΰ — означает ритора) автор хронографии, обнимающей период времени от Адама до царствования Юстиниана включительно. Эта хронография имеет особый интерес для нас русских. Она была одним из самых главных источников для древнерусских компиляций по всемирной истории, читавшихся нашими предками с большим усердием. Уже в X в. она была переведена на славянский язык, причем переводчик имел под руками греческий текст ее гораздо более полный, чем тот, который сохранился до нашего времени. — Успех хронографии Малалы обуславливался ее характером. Это в полном смысле слова народная историческая книга для чтения. Автор ее не гонится за лаврами Фукидида и Геродота; он обращается не к образованной, требовательной публике, а к простецам монахам и мирянам. Он смело нарушает традиции греческой историографии, еще живые в трудах первых церковных историков, отказывается от прагматизма и распланировки материала. Его работа представляет собою беспорядочную грудку фактов, где важное капризно перемешано со вздорным. Автор хочет угодить невзыскательному читателю рассказами о событиях необычайных, исключительных, страшных, разжигających любопытство простого человека: он аккуратно отмечает землетрясения, затмения и пр. Он охотно останавливается на лицах, на случаях их жизни, на их внешности, но не на их деятельности. Он до такой степени пусть и мелочен, что к его книге идут вполне слова Скалигера, сказанные о Кедрине: *quisquilliarum stabulum* — «куча сору». Его вкусы вполне отвечают его невежеству: философа Демокрита он заставляет жить в век Пелопса, Геродота после Поливия, Цицерона и Саллюстия превращает в поэтов и т. д. Самый язык Малалы был новшеством и вызовом литературным традициям. Это разговорный живой язык эпохи, сильно разнившийся от общепринятого языка литературного и приводивший в негодование некоторых ученых.

Подлинный текст хронографии Малалы сохранился в единственной рукописи. Это не значит, однако, что на родине хронография Малалы имела небольшое распространение. Напротив, и в Византии она была любимым чтением. Последующие византийские летописцы почти все стоят в зависимости от нее. Именно то обстоятельство, что из хронографии делались слишком большие и частые буквальные заимствования, и обесценило ее в глазах читателей: последующие переделки содержали то же, что было и в ней, да еще прибавления. — Издана была хронография впервые в 1691 г. с *prolegomena* Годия. В таком же виде она появилась в боннском издании. Взгляды Годия надолго определили отношение ученого мира к хронографии. Годий пытался доказать, что она появилась в IX в. или около этого времени. Его попытка и доселе может считаться образцом критики. Но в недавнее время блестящая аргументация Годия была совершенно ослаблена профессорами — Моммсенем, Гельцером, покойным В. Г. Васильевским и др. В настоящее время является общепринятым взгляд, что Иоанн был современником императоров Анастасия, Юстина, Юстиниана и Юстина II. Хронографию свою он писал в два приема и в разных местах. Первые 17 книг, кончающиеся обзором правления Юстина старшего, и часть 18-й книги написаны в Антиохии до 540 г. В этом году, как известно, Антиохия перешла к Хосрою персидскому. Иоанн в числе других переселился в Константинополь и здесь написал 18-ю книгу — обзор правления Юстиниана. Есть некоторые основания думать, что хронография была продолжена и далее до 573 г.; впрочем, может быть, и не самим Малалой, а одним из его читателей.

Касательно личности автора хронографии недавно сделал остроумную догадку Наугу. Слово Малала значит *ρη΄τορ*, а *ρη΄τορ*, как доказываешь Наугу, тождественно со словом *οκολαστικο΄ς* — адвокат. Если обратить внимание, что это же имя и прозвание имел патриарх

константинопольский, третий с этим именем (см. выше стлб. 962 сл.), если далее принять в соображение, что и тот и другой жили сначала в Антиохии, потом переселились и долго еще жили в Константинополе, что оба здесь писали, оба закончили свою литературную деятельность в 70-х годах VI столетия, оба стояли близко к императору Юстину II. оба одинаково относились к монофизитским спорам, то мысль о тождестве Иоанна Малалы и Иоанна Схоластика становится вполне допустимою.

Проф. И. Андреев

Иоанн ефесский

Иоанн ефесский или **асийский** — монофизитский епископ г. Ефеса в Азии (Asia Propria) VI в., первый сирийский церковный историк. Биография Иоанна тесно связана с историей монофизитского движения в восточном диоцезе, закончившаяся отделением иаковнтской церкви. Иоанн родился около 506 г. близ г. Амиды (нынешний Диарбекир), а воспитание получил у отшельника Марона, молитвам которого, — по его словам, — был обязан исцелением от смертельной болезни. Фанатик аскетизма и монофизитства, Марон оказал неотразимое влияние на своего юного воспитанника: 15-ти лет от роду Иоанн вступает в монастырь Иоанна амидского и в течение 20 лет разделяет судьбу братии этого монастыря, которая в царствование Юстина подверглась гонению со стороны патр. антиохийского Ефрема и амидского епископа Авраама бар-Киля. Отовсюду гонимые, амидские монахи в количестве «тысячи» человек должны были странствовать по Месопотамии, переходя из одного монастыря в другой, скрываясь в горах и лесах, ночуя под открытым небом. Во время этого гонения отважный Иоанн еп. телльский, взявший на себя задачу, — вопреки правительственным распоряжениям, — спасти монофизитов от горькой участи беспоповщины, в 529 г. поставил Иоанна в числе других во диакона, а в 539 г. Иоанн был уже пресвитером. В царствование Юстиниана, когда гонимые на востоке монофизиты нашли себе тихое пристанище в самой столице под крылом императрицы Феодоры и задавшегося униональными планами императора, Иоанн вместе с другими «ради веры» появился в Константинополе. Первое его путешествие в столицу относится, по-видимому, к 536 г.; но окончательно он утвердился здесь только в 542 г. во время чумы, когда поселившимся в столице сирским монахам в лице Мары Пустынника и других удалось выхлопотать себе право, под предлогом погребения умерших от чумы, устроить у Золотого Рога кладбище и при нем монофизитский монастырь, во главе которого и стал Иоанн. Ролью этого монастыря, сделавшегося оплотом монофизитства, определилась дальнейшая деятельность Иоанна, который, по словам Бар-Эбрея, был «епископом правоверных в столице после Аноима» (патриарха). Он пользовался неизменным расположением не только императрицы, которую со спокойным дерзновением называет в своих «воспоминаниях» ἡ ἕκ τοῦ πορτεῖου (яже от прелюбодеяния), но и Юстиниана, который вскоре после прибытия Иоанна в Константинополь поручил ему важное дело миссионерства среди язычников в Малой Азии. Вероятно, именно это поручение дало основание знаменитому Иакову Барадею около 545 г. посвятить Иоанна во епископа ефесского. Результатом миссионерской деятельности Иоанна, не прекращавшейся до 571 г., было, по его словам, крещение 70 тысяч язычников, устройство 99 церквей и 12 монастырей в Азии, Карию, Фригии и Лидии. Нет нужды считать это показание чрезмерно преувеличенным: взгляд Иоанна на градские казни еретиков и язычников, вынесенный им из школы фанатика Марона, должен был ему облегчить его миссионерскую деятельность. В 546 г. император дал Иоанну возможность блестящим образом проявить инквизиторский опыт в самой столице, поручив ему дело сыска язычников среди патрициев и схоластиков: Иоанн всех их «привел ко Христу». Пользуясь доверием императора и авторитетом среди монофизитов, Иоанн принимал деятельное участие в судьбе монофизитства, защищая его пред правительством и разрешая внутренние споры и недоразумения. В 557 г. Иоанн выступал в публичном диспуте против выделившихся из монофизитства тритеитов с целью показать, что монофизиты не имеют ничего общего с ними: «от нас изыдоша, но не беша от нас». — В 571 г. при Юстине II под влиянием патр. константинопольского Иоанна Схоластика, началось гонение на монофизитов в столице, и Иоанн вместе с другими был арестован. Долгие переговоры о присоединении к православно не привели ни к чему, так как

заклученные ставили непременно условием унию отмену халкидонского определения (δρος) и послания папы Льва (το' μος); поэтому Иоанну пришлось пробыть в заключении в разных местах целых 6 1/2 лет, до смерти Иоанна Схоластика. Новый император Тиверий относился к монофизитом снисходительно, патриарху Евтихию не удалось отнять у монофизитов их владения в столице, и Иоанн умер спокойно в своем монастыре в глубокой старости. Это последовало, вероятно, вскоре после 585 г., — последняя дата, которую мы встречаем в его «истории». — Долгая жизнь в столице и близость к императору Юстиниану ставили Иоанна во главе примирительного направления монофизитства; в основе этого направления лежало сознание государственного единства и непоколебимая вера в боговдохновенность царской власти, которая, по мнению Иоанна, рано или поздно должна дать торжество (монофизитскому) «правоверию». Поэтому он не сочувствовал сепаративному движению, во главе которого стал Иаков Барадей, и в происшедшей на этой почве внутренней борьбе между Иаковом и патр. антиохийским Павлом Черным, а затем между двумя антипатриархами Феодором и Петром симпатии Иоанна были всецело на стороне Павла и Феодора. Эти симпатии были настолько прочны, что, когда при Юстине II Иоанн должен был убедиться в полной безнадежности примирительных мечтаний, он не присоединился к сепаративному движению, а остановился на том безотрадном выводе, что близок конец мира, с каковым убеждением и закончил свою жизнь.

Иоанн написал на сирийском языке, (אֲרָמַיִם מִיָּמֵינוּ אֲרָמַיִם מִיָּמֵינוּ), которая обнимала собою время от Юлия Цезаря до 585 г. по р. Хр. и разделялась на три части по 6 книг в каждой. До нас дошла только третья часть, обнимающая собою период от 6-го года царствования Юстина II (571) до 585 г., и то не в полном виде (рукопись Британского музея add. № 14.640). Подлинный текст этой части издан Кюртоном в 1853 г.; имеется английский перевод Смиса и немецкий — Шонфельдера. Первая часть утрачена без остатка, — вероятно, она представляла собою извод хроники Евсевия. Вторая часть сохранилась лишь в 8 коротеньких отрывках рукописи Британского музея add. № 14.647, изданных Ландом во II томе его *Anecdota Syriaca* (р. 385—391, латин. перев. 244—249). Что касается изданных там же (р. 289—329, латин. перев. 217—243) с именем Иоанна отрывков из рукописи Британского музея add. № 14.650, то они заимствованы не из Иоанна, а из хроники Псевдо-Дионисия, т. е. Иисуса Столпника (см. это слово). В 1897 г. парижский ориенталист Но пытался доказать, что вся третья часть этой хроники представляет собою буквальный пересказ второй части истории Иоанна, но этот взгляд нужно считать преувеличенным: Псевдо-Дионисий только компилировал Иоанна наряду с другими источниками. — Другой сохраненный нам временем труд Иоанна — «Книга историй о подвигах святых восточных» (אֲרָמַיִם מִיָּמֵינוּ אֲרָמַיִם מִיָּמֵינוּ) изданная в подлиннике и в латинском переводе Ландом (*Anecdota Syriaca* t. II, р. 2—362, лат. перев. р. 1—202), представляет собою сирийский монофизитский патерик; здесь собраны жития подвижников, главным образом месопотамских, живших в VI в., преимущественно тех, которых Иоанн знал лично. Временем составления этого сборника были 566—568 годы, отмеченные автором в разных «житиях». — Кроме того можно думать, что Иоанн гораздо ранее этого, вероятно во время пребывания среди амидской «тысячи», писал не дошедшую до нас «Книгу о гонении» (אֲרָמַיִם מִיָּמֵינוּ אֲרָמַיִם מִיָּמֵינוּ), на которую ссылается в «Книге историй о святых» (*Anecd. Syr.* t. II, р. 203). — Известные нам труды Иоанна представляют собою источник первого ранга для восточной церковной истории и в особенности для истории монофизитского движения VI в. Ценность его сообщений увеличивается оттого, что он сам был свидетелем многих описанных им событий, располагал массою документов в виде официальных бумаг и частной переписки и пользовался ими не без исторической критики, приводя их то в полном виде, то в выдержках, то на них ссылаясь; он не раз уверяет читателя в беспристрастии и точности своих сообщений. Для нас

русских третья часть истории Иоанна представляет особый интерес потому, что в ней мы встречаем одно из первых обстоятельных известий о славянах. Изложение третьей части отличается большою сбивчивостью, но автор сам объясняет это обстоятельство исключительными условиями, в которых она была написана: это было время ссылки, когда приходилось писать тайком и с большими перерывами; сочинение получило вид очерков, написанных на отдельных листах (σχεδία), причем одно пропускалось, а другое повторялось несколько раз. Слог Иоанна весьма тяжел и запутан и изобилует, — особенно в третьей части истории, — гречизмами.

А. Дьяконов.

Иоанн Лествичник

Иоанн Лествичник (Klimacus) назван так по своему главному сочинению «Лествица райская» (Κλίμαξ τοῦ παραδείσου, Scala paradisi). Отрывочная биография И. Л. написана, вероятно, современником и другом его, монахом раифского монастыря (на берегу Суэцкого залива на расстоянии 30 километров, или 30 верст, к юго-западу от Синая) Даниилом (Migne gr. t. LXXXVIII, col. 585—630). Иоанн родился около 525 г. и 16-ти лет поступил в Синайский монастырь, откуда удалился впоследствии в уединенную келью, а потом — в пещеру у подошвы горы Синая. Сорок лет прожил Иоанн отшельником. Из уединения вызвали его синайские монахи, избравшие своим настоятелем, когда ему было уже 75 лет. Так произошло название Иоанна «Синаит». Другое название «Схоластик» было дано за его ученость. — В продолжение нескольких лет Иоанн оставался настоятелем Синайского монастыря, а затем снова удалился в уединение, в котором и пробыл до конца своей жизни. В 600 г. И. был еще жив, так как сохранилось письмо Григория Вел. от 1-го сентября сего года, адресованное Иоанну, авве горы Синая. Память И. Лествичника церковь празднует 30 марта.

В своей «Лествице» Иоанн дает руководство к иноческой жизни, которая, — по его мысли, — представляет путь непрерывного и трудного восхождения по «лестнице» духовного самосовершенствования, возводящего подвижника на небо. Ступеней самосовершенствования И. насчитывает 30, сообразно 30 годам жизни Спасителя до выступления Его на общественное служение. По своему содержанию «Лествица» разделяется на 2 части, из коих в 1-й говорится о пороках, противных христианской жизни (гл. 1—23), а вторая раскрывает понятие о нравственных и богословских добродетелях (гл. 24—30). По изображению «Лествицы», христианское совершенствование начинается отвержением «мира» и борьбой со «страстями». От рассеивающих удовольствий и чувственных наслаждений «дух» обращается к покаянию и печали, пребывая в постоянном памятовании смерти. Спасительная печаль смягчает сердце подвижника силою слез, освобождает его от себялюбия и снимает с него греховные наросты. Таким путем покаявшийся достигает состояния «молчания», когда он находит слова только для молитвы, песнопений и выражения «любви». Дух и душа освобождаются от уз грубой чувственности, утончаются, получая действительную способность к общению с миром духовным, небесным, божественным. Блаженное «смирение» ведет по стезям последования Христу и отверзает дверь в небесное царство. — Победивший «страсти» получаешь высшую способность «различения» (ὁία'κρισις), которая помогает человеку замечать и распознавать в себе и других злые и добрые движения, подавлять первые и развивать вторые. В высшем состоянии богоподобного бесстрастия и спокойствия (ἡσυχία) подвижник вступает уже на земле в прославленное состояние и созерцает, как бы в зеркале, райские блага. — Строгого и точного психологического анализа внутреннего самоусовершенствования «Лествица» не дает, ибо ее автор, конечно, и не ставил себе этой цели. В переходе от одной ступени к другой иногда трудно указать логическую или психологическую последовательность, а самые ступени не всегда ясно разграничены. Цель сочинения не теоретическая, а практическая, — дать руководство в прохождении духовной жизни монашеской, и, как хорошо удовлетворяющее такой цели, оно издревле пользуется вполне заслуженной славой. Изложение «Лествицы» чуждо риторической напыщенности, причем иногда встречаются даже пословицы. Вообще И. предпочитал афористическую форму сентенций и в немногих словах говорил многое. Источником при написании этого произведения, — кроме Свящ. Писания и личного подвижнического опыта, — служили несомненно известные ему труды предшествовавших ему аскетов, из которых он сам называет Евагрия, Кассиана, папу Григория. 1-го или великого и

Георгия Арсилаита.

В виде прибавления к «Лествице» И. написал другое небольшое сочинение: «К пастырю» (про'ς το'υ ποι'μενα), где он рисует идеал настоятеля монастыря, который, — по изображению писателя, — должен быть пастырем, кормчим, врачом, учителем и образцом для подчиненных.

Оба сочинения написаны по просьбе друга И., настоятеля раифского монастыря, также Иоанна, который написал на «Лествицу» комментарии. Такие же комментарии писал впоследствии Илия, архиепископ критский и др.

Оба произведения И. Лествичника сделались любимыми книгами в монастырях: Особым уважением пользовалась «Лествица» и в славянских странах. Уже в X-XI вв. она была переведена на славянский язык в Болгарии. В XIV в. явился другой перевод в Сербии, сделанный под руководством митрополита Савватия. Обе эти редакции распространились и в России.

С. Зарин

Иоанн Мосх — «называется в рукописях» то «ὁ εὐκλατῆς (т. е. воздержным), то «ὁ μοναχοῦς» (т. е. монахом), а у патр. Фотия — «ὁ τοῦ Μοσχῶου», т. е. «сыном Мосха, откуда более обычно» (но, как из сказанного видно, «неправильно») он и известен под именем «Иоанна Мосха или только Мосха». Имеются лишь «скудные заметки об» его «жизни». Где он родился, неизвестно. Время жизни его падает вообще на вторую половину VI в. (по р. Хр.) и первые годы VII-го. Ссылаясь на «древнее» («неизвестно» кому принадлежащее) жизнеописание Мосха, полагают (патр. Фотий), что монашеская жизнь Иоанна началась «в иерусалимском монастыре Феодосия», но затем он удалился к «отшельникам в Иорданскую долину», а после поселился «в новом монастыре» (лавре) «великого Саввы (вблизи Мертвого моря, к юго-востоку от Вифлеема)», где и оставался довольно значительное время. Отсюда Иоанном был предпринят целый ряд путешествий. В частности, он посетил Палестину, «Синайский полуостров» и «Египет», проникнув здесь даже «до великого оазиса». Время путешествия в Египет падает, — по заявлению самого Иоанна (см. его «Луг», гл. 112), — на царствование «Тиверия II (578—587 гг.)». Мосха сопровождал Софроний, называемый в «Луге» «софистом» (гл. 69). Некоторые «отождествляют его с иерусалимским патриархом» того же имени (ум: 638 г.), хотя Фотий о таком «тождестве, кажется, ничего не знает». Продолжительность пребывания путешественников в Египте неизвестна. «Позже» Мосх посетил «Сирию, Малую Азию, острова — Кипр, Самос» и некоторые другие на Средиземном море, а наконец еще Рим, где и умер «около 619 г.» (или: «в 619 или 620 г.»). По словам упомянутого жизнеописания («Vitae») И. Мосха, спутник и «ученик» последнего Софроний заключил тело учителя в «деревянный гроб» и перевез его в «иерусалимский монастырь Феодосия», где и похоронил. Почивший желал «быть погребенным» «на Синае», но это было невозможно в ту пору вследствие угрожавшей там «опасности со стороны арабов».

И. Мосху принадлежит творение: «Луг духовный» (Migne lat. LXXIV, gr. LXXXVII), посвященный «возлюбленному; о Христе Софронию софисту», с которым автор долго путешествовал. В посвящении сначала описываются прелести «весеннего луга», разнообразие и красота его цветов, их благоухание... Такому лугу Мосх уподобляет и свое творение. «Ты найдешь в нем, — говорит автор ученику своему и спутнику, — добродетели св. мужей, прославившихся в наше время... Хотя и все они боголюбезны..., однако же каждый из них особенно украшался тою или другою добродетелью, тем или другим благолепием. Из этих цветов никогда неувядающего луга выбрав особенно прекрасные и сплетши венец, я подношу тебе..., а чрез тебя и всем. Сей труд я потому и назвал Лугом, что каждый найдет в нем и приятное благоухание и пользу. Добродетельная жизнь совершается постоянным размышлением о предметах священных и благих истинах, совершается и описанием добродетелей чужих. Посему-то... я и предпринял сей труд, составил собрание цветов, по возможности, полное и верное... Подражая мудрой пчеле, я собрал такие добродетели отцов, которые особенно полезны для души»... Из посвящения видно, что «Луг» писан одним Мосхом, а не «вместе с Софронием», как некоторые полагают. Написан он «незадолго до кончины» автора. Описываемые в нем «события», предлагаемые «характеристики, изречения монахов» — все это «отчасти» заимствовано Мосхом из тех или иных пособий, а «отчасти» впервые записано им «на основании собственного» его «опыта», собственных его знаний и пр. Значение творения не подлежат сомнению: «многие заметки имеют культурно-исторический интерес», — особенно важна, в частности, характеристика монастырской жизни той эпохи, равно как и указание «многих имен монастырей» того времени и пр. Естественно, что интересная, с

любовью написанная книга встретила горячий прием как при появлении ее, так и в последующее время. Она «многократно перерабатывалась, расширялась, сокращалась»... Отсюда понятна вся трудность восстановления «текста» творения в его «первоначальном виде». Здесь потребны как тщательное изучение «рукописей», сохраняющих текст «Луга», так и обстоятельные «критические исследования» памятника. По свидетельству патр. Фотия, «некоторые из бывших в его распоряжении рукописей Луга содержали 304, другие 342 отдела или рассказа, — печатные издания насчитывают 219 глав» (в переводах иногда имеется еще меньшее число параграфов, напр., 216 в русск. переводе, Москва 1848). Язык «Луга» — «народный», и с этой точки зрения творение, в свою очередь, представляет немалый интерес для изучающих его... — Помимо названного сочинения, И. Мосх оставил еще другое, «писанное при помощи Софрония», — это именно «житие александрийского патриарха — Иоанна Милостивого (610—619)», с которым они познакомились во время своего путешествия в Египет. «Отрывок» этого сочинения находится «в первых главах Vitae S. Joannis Eleemosynarii» — творения, известного «под именем Симеона Метафраста» (Migne gr. CXIV, 895—966).

А. Бронзов

Иоанн Маронит

Иоанн Маронит см. Марониты.

Иаков Алфеев

Иаков Алфеев, — Ἰακωβῶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου, т. е. сын Алфея, упоминается в четырех перечислениях Апостолов ([Мф.10:3](#). [Мк.3:18](#). [Лк.6:15](#). [Деян.1:13](#)). Все другие места Нового Завета, в которых говорится об Иакове, относятся или к Иакову Зеведееву, или к Иакову Праведному, «брату Господню», отождествлять которого с Иаковом Алфеевым нельзя (см. «Энц.» II; VI). По Златоусту, Феодориту и месяцеслову Василия он был сын Алфея или Левия — мытаря из Капернаума, брат Евангелиста Матфея. Житие его написано в IX в. Никитою Пафлогонянином (Migne gr. CV, 145). Сокращенное житие у Никифора Каллиста в 40 главе его «Церковной Истории». По житию, Иаков проповедовал в Газе, Елевоерополе и соседних местах, а в Египте в Острацине, приморском городе на границе с Палестиною, пригвожден ко кресту; но, по месяцеслову Василия, после разных мучений он засечен жезлами. Память его православною церковью празднуется 9 октября и 30 июня.

С. Троицкий

Примечания

Заступничество гассанидского князя за монофизитов объясняется тем, что, — как и все вообще гассаниды и лахмиды (lahmiden), — он сам был тоже строгим монофизитом. До сих пор не удалось найти никаких указаний на существование православия в пределах двух вышеупомянутых вассальных княжеств (См. «Revue de l’Orient chrétien» 1903, p. 352—353; Prof. Th. Nöldeke, Die Ghassanischen Fürsten etc., Berlin 1887; Gust. Rothstein, Die Dynastie d. Lahmiden in al-Hira, Berlin 1899). Во всяком случае, несомненна и роль национального элемента в возникновении и распространении монофизитства и поддержании иаковитов арабскими князьями Гассана и Хиры. — П. Жузе.

С этого времени (542 г.) и начинается собственно история сирийско-иаковитской церкви, так как доселе она не имела отдельного от православных патриарха. — П. Ж.

«Житие Иакова Бурдеана» — Иоанна едесского см. у Ассемани (Biblioth. orient. 1, 424. II, 64), Le Quien II, 1346, Land, Anecdota Syriaca; — Иоанна ефесского — у Land ibid. III, 12. IV, 15, H. Kleyn, Jacobus Baradae#252s, de stichter der syrische monophysitische Kerk, Leyden 1882; а также см. еще хронику Михаила сирийского, недавно переведенную с сирийского на французский язык. [См. и ниже статью Иоанн ефесский.] - П. Ж.

Бар Эбрей (Григорий Абульфарадж). сообщает (см. Ассеманн 327), что Иаков не был епископом Едессы, но «вселенским митрополитом без определенной кафедры. Он указывает, что во время епископства Иакова в Едессе были два епископа: Феодор, в 540 г. и Фома в 542 г. Ср. Бар — Салиба у Ассемани 11,424. Renaudot (I, 365) говорит со слов Мариса и Алугуа, что Иаков оставался только священником, но это неверно: — П. Ж

Рассказ об этом похищении см. в «Revue de l’Orient chrétien» 1902, №2, p. 194—217.
— П. Ж.

Об Иакове ср. еще у Prof. Albert Ehrhard. Die altchristliche Literatur... seit 1880. S. 192.

Так как они «различали учение Кирилла александрийского от учения Льва римского. — П. Ж.

В десятом столетии император Никифор Фока, желая соединить всех восточных христиан против арабов и хорошо понимая значение иаковитов в таком деле, пригласил их патриарха Иоанна Саригху в Константинополь для совещания с православным патриархом Полиевктом о разногласиях между обеими церквями. Из письма патр. Иоанна к Мине александрийскому (коптскому патриарху) видно, что спор шел лишь о словах и что иаковиггы твердо стояли за свое только из ненависти к грекам, которым они предпочитали мусульманское иго. — П. Ж.

Арабы, в общем, относились к иаковитам весьма благосклонно, помня громадные услуги, оказанные им монофизитскими, гассанскими и хирьскими князьями, без помощи которых арабам-мусульманам едва ли бы удалось (как это теперь выясняется) покорить Сирию и Месопотамию, — по крайней мере, так легко и скоро (см. M. De Goeje, *Mémoire sur la Syrie*, p. 1; — *Revue de l'Orient chrétien*). Почти все высшие чиновники, врачи, учителя и т. д. при У(о)майядах были сирийцы-иаковиты (см. «Православ. Палест. Сборник», вып. 50, т. XVII. стр. 1401). Халиф Валид (705 715 г.) разрешил иаковитскому патриарху вступить в Антиохию, откуда иаковиты были изгнаны греками со времени Иакова Барадея. Но при халифах Абдаль-Малике и Язиде иаковиты подверглись наравне с другими христианами сильным гонениям — П.Ж.

Общее число всех сприйцев-иаковитов определяется в настоящее время в 150.000 человек, не считая малабарских в Индии, количество коих доходит (по словам Oscald'a Parry, Six Mouths in a Syrian Monastery) до 200.000 — кроме несториан. — П. Ж.

О малабарских иаковитах см. книгу Oswald H. Parry. Six Months in a Syrian Monastery («Сообщения Им. Прав. Пал. Общ.» 1865 г.). — П. Ж.

Другое толкование этого слова дает еп. Софония, считая его сокращением слова «митрополит» (Иос. сит. 20), но это случайная догадка.

Списки патриархов приведены у Le Qrien, *Oriens christ.* II, 1357 сл., мафрианов — у Assemani, *Bibl. Or.* 11,414 сл.

Порядок возведения в иерархические должности описывает Assemani в В. О. II Diss. de Monoph. § 10 и R. Graffin, Ordination du Prêtre dans le rite jac. в «Ret. de Or. chr.» I (1096), 21—36.

Знаменитейшие монастыри перечисляет Ассемани I. с. § 10. Из 70 монастырей, бывших в Тур-Абдине, ныне существует лишь 5; кроме того существуют 2 иаковитские монастыря в Сирии и один в Иерусалиме. О последнем см. у преосв. Порфирия, *op. cit* II, 325—326; V, 182.

Литургии иаковитские собраны и переведены на лат. язык Ренодо, *Lit. or. coll.* II (1716), 4, на английский — Брайтманпм, *Liturgies Eastern and Western I*, Oxford 1896, 69—110 (*The Liturgy of the Syrian iakobits including the Anaphora of St.James*), где указаны и другие издания. Подробнее об иерархии, литургии и вообще богослужении иаковитов см. у еп. Софонии, 16—140, а о литургии ср. у еп. Порфирия, *Книга бытия моего V*, 182—192.

В 1899 г. малабарские иаковиты обращались к русскому Св. Синоду с прошением, в котором излагают свое вероисповедание и просят принять их в лоно православия (см. «Новое Время» — №№ 8.184 и 8.273 за 1899 г.). — П.Ж.

Отеческое понимание личности и жизни Иакова изложено в диссертации о. Николая Александрова, История еврейских патриархов (Адама, Исаака и Иакова) по творениям святых отцов и древних церковных писателей (Казань» 1901), стр. 176— 255.)

(Обратное мнение доказывается в книге Н. Н. Глубоковского, Благовестие христианской свободы в послании св. Апостола Павла к Галатам, Спб. 1902, стр. 65—67, см. еще Th. Zahn, Forschungen VI, 343; Sieffert у Herzog'a VIII, 374; Prof. P. W. Schmiedel в Encycl. Biblica ed. by Cbeyne I, 851; R. J. Knouling, The Epistle of St. James, p. XXVII.)

См. ниже у проф. Ап. П. Лебедева.

Th. Zalin в *Forschungen* VI, S. 282. (Правда, и в евр. встречаются обе формы [см. Charles Taylor, *An Appendix to Sayings of the Jewish Fathers*, Cambridge 1900, p. 133), но — вообще — Συμεω'вьсть собственно лишь транскрипция евр. имени и произношения, а Σι'μω'ν— чисто греческое имя, каким иудеи иногда заменяли в эллинистическую эпоху сходное с ним еврейское наименование: см. Prof. Dr. G. Adolf Deissmann, *Bibelstudien* (Marburg 1895), S. 184, 3 и по английскому переводу by Alexander Grieve под заглавием *Bible Studies* (Edinburgh 1901), p. 315, 2; ср. также Prof. Wilhelm Bacher: *Die Agada der Tannaiten II* (Strassburg 1884), S. 297, 3-I (ibid. 1903), S. 290, 2; *Die Agada der palästinen-sich en Amoräer II* (ibid. 1896), S. 437. Н. Г.]

Апокриф «История Иосифа» насчитывает двух сестер Господних. Очевидно, составитель апокрифа, не зная, сколько их было, из предосторожности ограничился минимумом. Автор называет их по именам Ассия и Лидия, но мы сомневаемся в подлинности даже и этих. А основанием служит для нас неустойчивость имен «сестер» Господних в древней литературе. Св. Епифаний дает им другие имена: Мария и Саломия, да — мало того — при другом случае называет их Анной и Саломиею (Твор. VI. 104), но мы сомневаемся в подлинности даже этих.

Sed praecipue hic frater dicitur, cui filios matris suae ad Patrem vadens Dominus commendaverat. Ср. по изд. Киев. Дух. Акад. в XVII-м томе «Творений Иеронима», стр. 33.

Трудно считать за что-нибудь серьезное теорию немецкого профессора Гофмана († 1877 г.), которая почти всеми отвергнута (Endemann? S/ 833; ср. Zahn, S. 326—327j; Ляйтфут даже не упоминает о ней. Сущность теории в следующем: было два семейства с «братьями Господними», в прямом и непрямом смысле последнего слова: 1) Иосифа и Марии, Матри Христовой: 2) Клеопы и Марии ([Ин.19:25](#)); сыновей же в том и другом семействе было по четверо, и все они там и здесь носили одни и те же имена, т. е. Иакова, Иосии т. д.

См. далее разъяснение проф. А. А. Бронзова.

Локоть ок. 11 1/2 верш., след. 18 л. приблизит. 4 сажням.

Это начертание более обычно и было распространено в греческих переводах, напр. Акилы, о рукописи которого из каирской генизы проф. F. Crawford Burkitt свидетельствует (Aquila в «The Jewish Quarterly Review» X, 38 [January, 1898], p. 210, 1): «In the Ms. the Tetragrammato is written in archaic Hebrew characters». — Н. Н. Г.

Prof. Friedr. Delitzsch (Wo lag d. Paradies 1881, S. 158—166) пытался доказывать сравнительную первоначальность имени Яг пред Ягве, но без убедительных оснований. На самом же деле Ягве יהוה сначала сократили. лось в Ягу יהוа затем это последнее, чрез отпадение, сократилось יהЯг.

Такой пример представляется более удобным и приличным, нежели примеры, указываемые самим Альфонсом. Именно, у него *exempli gratia* приводится «*chirurgi, qui in medendis foeminis, aut parochi, qui in excipiemlis earum confessionibus prolapsi sunt*». О них замечено, что они всегда должны получать разрешение от духовника, хотя бы и не желали расстаться с этими, пагубными для их нравственности, должностями, *si, his muneribus relictis, non possent juxta suum statum vivere* (tract, ult., n. 7).

См. у проф. Ф. Я. Покровского ниже статью Иосия.

Для иудейских (раввинских) суждений см. и статью Prof. Louis Ginzberg'a в «The Jewish Encyclopedia» VII (New-York and London 1904), p. 100—102. — Н. Н. Г.

В некоторое сравнение с ним может идти только пр. Осия.

Большинство экзегетов думает, что в основное писание входило 20 глав книги пр. Иеремии.

Там мы читаем: «Καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ ἀΐχμαλωτισθῆναι τὸν Ἰσραὴλ καὶ Ἱερουσαλήμ ἐρημωθῆναι ἐκσα΄θινεν Ἱερεμίας κλα΄ον»... Т. е.: «После того, как отведен был Израиль и Иерусалим опустошен, сел Иеремия, плача»...

Предположение, что в [2Пар.35](#)разумеется рассматриваемая книга, теперь оставлено, как совершенно невероятное. Что это за плачевная песнь по ц. Иосии, если в ней ни разу не упомянуто имя его?!...

[2Мак.2:1-2](#): «В записях пророка Иеремии находится, что он приказал переселяемым, чтобы они не забывали повелений Господних и не заблуждались мыслями своими, смотря на золотые и серебряные кумиры... По греч. Библии это место читается так: «Ευ'ρισκεται δὲ ἐν ταῖς ἀπογραφῆς Ἰερεμίας ὁ προφη'της(а не Ἰερεμίου τοῦ προφη'του) , ὅτι ἐκέ'λευσε»... Прямой перевод: «В записях же находится (есть), что Иеремиа пророк приказал»... По контексту следует, что эти записи принадлежали не пр. Иеремии. а совершенно постороннему лицу. Притом, пр. Иеремиа, по-видимому, лично давал наставления уводимым в плен изустно; а о послании его здесь вовсе не говорится.

О «культе тельцеслужения» после. будет сказано особо.

В настоящее время розеттская плита находится в Британском музее (в Лондоне)

Об этом собор г. Х. Попаиоанну поместил прекрасную статью в «Византийском Временнике» II (1895 г.). стр. 391—415.

Новейшие даты следующие: 45 или 49-й г. (Н. г. Soden), 46 г. (Oscar Holtzmann), 47 г. (Нагпакс, Bacon), 48 г. (Carl Clemen), 49 г. (Turner), 50 г. (Ramsay), 51 г. (Liyhtfoot), 51—52 г., вероятно же начало 52-го г. (Zahn), вообще 52 г. (H. H. Wendt), 53 г. (Friedrich Stober).

Нет ни оснований, ни побуждений понимать (вместе с К. Schmidt'ом) это речение в смысле «позволять себе советоваться. — брать совет», откуда получается, будто данною фразой св. Павел устраняет иудаистическое подозрение, яко бы на иерусалимском совещании «предние» Апостолы оказались под влиянием советов Павловых (S. 710).

Слова же «елика не угодна себе суть (не хотите вам быть), иным не творити (другим не творите)» справедливо признаются позднейшею вставкой.

Собственно [Быт.1:27-30, 9:1-8](#) и др., у раввинов же: 1) повиновение законной власти [о судопроизводства], 2) запрещение богохульства, 3) идолослужения, 4) блуда кровосмесничества, 5) убийства (кровапролития), 6) воровства, 7) вкушения « живого» мяса [о «члене от живого»]: см. у Н. А. Переферковича, Талмуд: Мишна и Тосефта IV (Спб. 1901, стр. 475—477 (Тосеф. Абода Зара 8, 4—6: вавил. Саггедр. 50 а у Prof. Aug. Wüinshie, Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen wortgetreu übersetzt und durch Xoten erliiutert II. 3 (Lpzig 1889), S. 97 ff.

Однако отсюда ничуть не должно следовать, будто иерусалимское определение имело столь мало обязательности, что именно соблюдение его Апостолом Петром в Антиохии св. Павел и называет (в [Гал.2:14](#)) «жидовствованием» (как Pastor Johann Walter, *Der religiöse Gehalt des Galaterbriefes*, Göttingen 1904, S. 4). Напротив, D. Alfred Resch находит (в [Гал.5:16, 17, 19-21](#)) такие намеки на ограничительный правила апостольского собора, что усвоет писателю решительное намерение внедрить в умы галатов повеления последнего: см. *Der Paulinismus und die Logia Jesu* в «*Texte und Untersuchungen*» XXVII, N. F. XII (Lpzg 1904), S. 434—435.

Правда, некоторые ученые, основываясь на упомянутом блаж. Иеронимом (Onomastic. 818) местном палестинском предании, видели в Салиме [Быт.14](#) город или селение в Иорданской долине Salumias (в 8 римск. мил. или в 101 1/4 верст, от Скифополи), где во время Иеронима показывали развалины дворца Мельхиседека, причем с этим пунктом отождествляли Σαλη'μ [Иудиф.4и](#) — Σαλει'μ [Ин.3:23](#). Но указываемый пункт неизвестен в Ветхом Завете, чего не могло бы быть с предполагаемой столицей Мельхиседека. Напротив, за тожество Салима [Быт.14](#) с Иерусалимом говорят: а) близость первого к долине царской, находившейся вблизи от Иерусалима (по [2Цар.18в](#) царской долине Авессалом поставил себе памятник, а по Иосифу Флав., [Иуд. Древн. 7, 10: 3](#): эта долина и памятник отстоять от И лишь на две стадии); б) сходство имени Мельхиседек с именем иерусалимского царя Адониседек ([Нав.10:1](#)), плененного И. Навином; в) проводимая в [Пс.109](#) параллель между царем из рода Давидова (в Иерусалиме) и Мельхиседеком; г) наконец, прямое свидетельство И. Флавия о тожестве И. с древним Салимом (Древн. I, 10: 2: γῆν με'ντον Σολομᾶ ὁ'στερον ἐκᾶλεσαν ἑροσο'λυμα; ср. [Иуд. войн. 6, 10](#) и [Древн. 7, 3:2](#))

«Писание, — говорит блаж. Феодорит, — градом Давида именуется Сион. Наименован так Верхний город, а ныне именуется и весь Иерусалим (вопр. 6 на [3Цар.](#), по рус. перев., стр. 420).

По блаж. Феодориту, Силоам называли Гионом или в насмешку, как поток весьма малый, или потому, что и он, подобно Нилу, выходит из скрытых подземных источников» (вопр. 2 на [3Цар.](#) рус. пер. стр. 418).

Ксист построен первосвящ. Иасоном, современником Антиоха Епифана ([2Мак.4:4-12](#)). Это — колоннада, ведшая от дворца Маккавеев к храму.

Совет — Βουδῆ— эллинизированное название иудейского синедриона и места его собраний — на южной стороне храма (Мишна, Миддот 5,2—3).

По [1Мак.1:38](#), Иерусалим теперь стал чужим для своих.

По штату 1890 г. русская иерусалимская И духовная миссия состоит из начальника-архимандрита, старшего иеромонаха, 4 иеромонахов, протодиакона, иеродиакона, монахов, 6 послушников, регента, 8 певчих, 2 пономарей, 2 звонарей и 1 драгомана. На содержание всей миссии отпускается 7.900 р. Имений, преклоненных св. Гробу, в России: в Бессарабской губ. 73.959 дес. и в Кутаисской 16.929 дес. См. и выше ст. Иерусалимская церковь.

Только в последнее время, особенно к посещению Иерусалима импер. германским Вильгельмом II в 1898 г., многие улицы Иерусалима были вымощены небольшими каменными плитами.

Ступени лестниц платформы самым числом (в средней цифре) напоминают о 15 ступенях, на которых Давид воспел псалмы восхождения (Псс.119—133) и которыми по преданию восходила в храм Пресв. Дева Мария. См. у А. А. Олесницкого, Свят. Земля I, 117.

Крестоносцы обратили мечеть Омара в христ. храм, поставив на свящ. скале алтарь и расписав стены христ. картинами. В 1187 г. кресты с здания были сброшены турками, и поставлен полумесяц, надписи христ. были изглажены розовой водой.

Главное основание отрицания — положение Голгофы вне И. по новозаветным свидетельствам ([Мф.28:11](#). [Ин.19:17](#). [Евр.13:12](#)), между тем нынешняя Голгофа не только теперь входит в черту города, но, полагать (Robinson, Thenius, Conder и др.), входила в нее в древности. Однако все зависит от направления «второй» стены И., но, как теперь доказано, она проходила шагов на 100 на ю.-в. от теперешней Голгофы. Еще слабее другое основание против подлинности Г. нашего времени — мнение, будто нынешняя Г. — не первобытная натуральная скала, но сложена искусственно в позднейшее время из необделанных масс; наследование расселины Голгофы (о. Фрассом в 1865 г.) опровергло это мнение.

В армянском квартале имеется прекрасный сад, — лучший в городе и его окрестностях, он невольно напоминает те ворота Гиннаф («Садовые»), которые — по И. Флавию ([Иуд. воен. 5, 4: 2](#)) — лежали в западной (или сев.-зап.) части городской стены Иерусалима.

Антонин из Пьяченцы упоминает обычай раздачи ампул с елеем от Древа Креста: *et dam adoretur Cruх., offertur oleum ad benedictionem ampullis mediis*. Tobler, *Itinera*, p. 102.

Здесь именно держал свои речи св. Кирилл иерусалимский в 348 г., так сказать, пред лицом св. Голгофы, реальное свидетельство которой он нередко призывает.

Mommert, Golgotha u. d. hl. Grab zu Jerusalem, 1900, напрасно пытается найти среди общих свидетельств IV — V вв. о Голгофе какое-либо специальное показание. Так (стр. 11), по его мнению, Евсевий точно указывает, что Константин придал и Голгофе образ памятника ((μνημασι украсил его крестом: это свидетельство Евсевия находится будто бы в его Похвальном слове Константину (De laudibns, IX), но этот текст целиком и исключительно относится к св. Гробу, но не к Голгофе, а именно, Евсевий пишет: «посреди города, над самым памятником спасения (σωτηριον μαρτυριον— св. Гроб), он устроил великий молитвенный дом и храм, посвященный знамени спасения (σωτηρισψ σημειψ) с драгоценными и разнообразными уборами, и памятник, достойным вечного памятоания, и самые трофеи победы над смертью Великого Спасителя, украшениям превыше всяких похвал». Этот памятник — μνημα μνημης αιωνιουσι эти трофеи — φυτακατα του φανα του τροπαια— суть тот же св. Гроб. Свидетельство это, пожалуй, содержит указание на постройку над св. Гробом, и если относится к Голгофе, то лишь в указании крестов — трофеев смерти, над Голгофою и над Гробом Господним.

Издан в 28-м выпуске «Правосл. Палестинск. Сборника», с перев. и комментариями проф. И. В. Помяловского, стр. 15 — 16. 61 — 62.

В Commemor. de casis D. (р. 305) общо сказано, что св. Гроб, Кальварий и св. Константин находятся под одною кровлей, но это свидетельство относится к 808 г.

[Ср. по этому вопросу у проф. М. Д. Муретова. Древность предания о погребении Адама на Голгофе в сентябрьской книжке за 1894 г. московских «Чтений в Обществе любит. дух. просвещения», где автор защищает тот тезис, что предание о погребении Адама на Голгофе не только идет из самой глубокой древности христианства, но даже, по всем признакам и вероятностям, образовано из преданий иудейско-дохристианских.]

[О библейской хронологии (ветхозаветной и новозаветной) будут особые статьи на своем месте, а пока см. у проф. М. Д. Муретова: В каком году родился Господь наш Иисус Христос? В «Приложениях к Творениям св. отцов» ч. XXXV за 1885 г., стр.269—314; Звезда волхвов в «Православном Обозрении» 1844 г. № 5—6, стр.316—327; у проф. А. А. Некрасова, Чтение греческого текста святых Евангелий (Казань 1888), стр.93—117; 119—1485, и в брошюре: Год крестных страданий Господа Нашего Иисуса Христа и седмины пророка Даниила (Казань 1892); у проф. М. И. Богословского, Господь в Капернауме в Иерусалиме на празднике первой Пасхи в «Православном Собеседнике» 1903 г. № 4, стр.432—434; у †проф. В. Б. Болотова в «Постановлениях комиссии по вопросу о реформе календаря в России», стр.7—18 (в прилож.). Ср. также Ф. Б. Фаррар, Жизнь Иисуса Христа, Спб. 1904, стр.817—820, а равно статьи Квириний. Крестная смерть И. Христа в VII томе — Н. Г.].

Нужно, однако, иметь в виду, что еще и доселе делаются серьезные попытки доказать портретную основу в традиционном церковно-иконографическом изображении Иисуса Христа. Солидные и ценные работы этого рода принадлежать, напр., Sir Wyke Bayliss (F. S. A., President of the Royal Society of British Artists), *Rex Regum, a Painter's Study of the Likeness of Christ from the Time of the Apostles to the Present Day*, Samson Loo 1902, каковое сочинение сам автор называет (р. 2103 с) «трудом целой жизни» в своем реферате: *The Likeness of Christ Rex Regum* в «The Guardian No. 3.080 (Wednesday, December 14, 1904), p. 2L03 a — 2104 b и (снимки) 2119. Соображения г. Бэйлиса производят впечатление уверенною убежденностью и заслуживают внимания — тем больше, что (— сколько знаем —) сходные воззрения защищает и поддерживает такой компетентный авторитет, как наш известный академик Я. П. Кондаков. В апологетических интересах необходимо указать еще на то обстоятельство, что научными преувеличениями сходства первоначальных воспроизведений лика Христова с языческими изображениями некоторые пользуются для доказательства не только зависимости христианства от язычества, но даже чуть не прямого происхождения первого от второго (см., напр., Pastor Albert Kalthoff *Das Christus-Problem: Grundlinien zur Sozialtheologie*, Lpzg 1903, S. 47, и Rab biner Dr. Joseph Eschelbacher, *Das Judentum und das Wesen des Christentums: vergleichende Studien*, Berlin 1905, S. 135). — Н. Н. Г.

Совсем противное свидетельствует Bayliss (см. выше). — Н. Н. Г.]

Впрочем, см. «Об отношении христиан II-III столл. к искусству» реферат проф. А. И. Голубцова в «Богосл. Вестнике» за 1903 г. и в книжке под заглавием: «Из христианской иконографии», Св.Тр.-Сергиева лавра 1903; у И. С. Бачалдина, Изобразительные искусства и святые отцы церкви IV века в журнале «Вера и Церковь» за 1902 г., книги 9 и 10, стр. 526—545, 675—696. — Н. Н. Г.

Но см. выше.

Таким оно обычно изображается на католических иконах.

Подробное обозрение учебников см. в Истории Славяно-греко-латинской Академии †о. С. К. Смирнова.

Мнение об Иутте или (— по терминологии на карте Палестины в издании Императорского Православного Палестинского Общества; ср. и [Нав.15](#)—) Юте, введенное «пионером новейшей географии Св. Земли» Реландом и утвержденное «героем позднейшего географического изучения» Робинсоном, подвергается сомнениям и со многих других сторон, но самый последний его критик Dr. Conrad Schick высказался в том смысле, что местом рождения Предтечи был Айн-Карим, ныне деревушка, всего лишь в 1 ? часах пути к западу от Иерусалима: см. «Quarterly Statement» в «The Palestine Exploration Fund» за январь, от 1905 г., стр.61—69, и ср. «The Expository Times» XVI, 6 (March 1905), p.245—246. – (Н. Н. Г.)

Специально о месте (местах) крещения Иоанном Предтечей см. из новейшего времени Dr. Carl Mommert, Ritter des heil. Grabes und Pfarrer zu Srhweiuitz (в прусской Силезии), Aenon und Bethania, die Taufstätte des Täufers, nebst einer Abhandlung über Salem, die Königsstadt des Melchised k, Lpzg 1903; ср. еще разъяснения в «Theulogische Revue» 1905, Nr. 3, Sp. 86—87.

Пока наибольшею популярностью пользуется гипотеза, что Христос совершил Свою пасхальную вечерю (иудейскую, а не новозаветную, — или преобразовательную) 13 нисана, а пострадал 14 нисана. Такое празднование пасхи возможно было потому, что в год смерти Спасителя 14 нисана совпадало с пятницею, а потому заклание пасхального агнца, невозможное в канун субботы, было совершено 13 писана, вкушение же пасхального агнца разрешалось 13 (что исполнил Христос с учениками и некоторыми иерусалимлянами) и 14 нисана.

Относящиеся сюда отрывки из названных документов см. у Westcott'a, *A General Survey on the Histor. of the Can. of the N. T.* (London 1896), p. 549—590, и Th. Zahn'a, *Gesch. d. ntl. Kan.* II, 172 ff.

См. Церковный чтец в глубокой древности — брошюра проф. Ал. П. Лебедева (Москва 1901) в оттиске из 45 и 46 №№ «Московских Церковных Ведомостей» за 1901 г.

Об этом «соборе при Дубе» см. специальный трактат проф. Ал. Л. Лебедева в Собрании его церковно-исторических сочинений, т. IX (Москва 1900), стр. 152—182, где изображается тяжкое «испытание в жизни св. Иоанна Златоуста».

См. в след. статье А.И. Соболевского.